



Série Pensamento Negro Descolonial

Matripotência e Mulheres Olùṣò: memória ancestral e a enunciação de novos imaginários

Miriam Cristiane Alves
Ana Paula Melo da Silva
Raquel Silveira Rita Dias
Priscilla Pinheiro Lampazzi
Kaká Portilho

ORGANIZADORAS





A **Editora Rede UNIDA** oferece um acervo digital para **acesso aberto** com mais de 200 obras. São publicações relevantes para a educação e o trabalho na saúde. Tem autores clássicos e novos, com acesso **gratuito** às publicações. Os custos de manutenção são cobertos solidariamente por parceiros e doações.

Para a sustentabilidade da **Editora Rede UNIDA**, precisamos de doações. Ajude a manter a Editora! Participe da campanha «e-livro, e-livre», de financiamento colaborativo.

Acesse a página
<https://editora.redeunida.org.br/quero-apoiar/>
e faça sua doação

Com sua colaboração, seguiremos compartilhando conhecimento e lançando novos autores e autoras, para o fortalecimento da educação e do trabalho no SUS, e para a defesa as vidas de todos e todas.

Acesse a Biblioteca Digital da Editora Rede UNIDA
<https://editora.redeunida.org.br/>

E lembre-se: compartilhe os links das publicações, não os arquivos. Atualizamos o acervo com versões corrigidas e atualizadas e nosso contador de acessos é o marcador da avaliação do impacto da Editora. Ajude a divulgar essa ideia.

editora.redeunida.org.br



Míriam Cristiane Alves
Ana Paula Melo da Silva
Raquel Silveira Rita Dias
Priscilla Pinheiro Lampazzi
Kaká Portilho

ORGANIZADORAS

Série Pensamento Negro Descolonial

Matripotência e Mulheres Olùṣò: memória ancestral e a enunciação de novos imaginários

1ª Edição
Porto Alegre
2021



Coordenador Nacional da Rede UNIDA

Túlio Batista Franco

Coordenação Editorial

Editor-Chefe: **Alcindo Antônio Ferla**

Editores Associados: **Gabriel Calazans Baptista, Ricardo Burg Ceccim, Cristian Fabiano Guimarães, Márcia Fernanda Mello Mendes, Júlio César Schweickardt, Sônia Lemos, Fabiana Mânica Martins, Denise Bueno, Maria das Graças, Frederico Viana Machado, Márcio Mariath Belloc, Karol Veiga Cabral, Daniela Dallegrave.**

Conselho Editorial

Adriane Pires Batiston – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil;
Alcindo Antônio Ferla – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;
Ángel MartínezHernández – Universitat Rovira i Virgili, Espanha;
Angelo Stefanini – Università di Bologna, Itália;
Ardigó Martino – Università di Bologna, Itália;
Berta Paz Lorido – Universitat de les Illes Balears, Espanha;
Celia Beatriz Iriart – University of New Mexico, Estados Unidos da América;
Denise Bueno – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;
Emerson Elias Merhy – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil;
Érica Rosalba Mallmann Duarte – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;
Francisca Valda Silva de Oliveira – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil;
Izabella Barison Matos – Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil;
Hêider Aurélio Pinto – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil;
João Henrique Lara do Amaral – Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil;
Júlio César Schweickardt – Fundação Oswaldo Cruz/Amazonas, Brasil;
Laura Camargo Macruz Feuerwerker – Universidade de São Paulo, Brasil;
Leonardo Federico – Universidad Nacional de Lanús, Argentina;
Lisiane Böer Possa – Universidade Federal de Santa Maria, Brasil;
Liliana Santos – Universidade Federal da Bahia, Brasil;
Luciano Bezerra Gomes – Universidade Federal da Paraíba, Brasil;
Mara Lisiane dos Santos – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil;
Márcia Regina Cardoso Torres – Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro, Brasil;
Marco Akerman – Universidade de São Paulo, Brasil;
Maria Augusta Nicoli – Agenzia Sanitaria e Sociale Regionale dell’Emilia-Romagna, Itália;
Maria das Graças Alves Pereira – Instituto Federal do Acre, Brasil;
Maria Luiza Jaeger – Associação Brasileira da Rede UNIDA, Brasil;
Maria Rocineide Ferreira da Silva – Universidade Estadual do Ceará, Brasil;
Paulo de Tarso Ribeiro de Oliveira – Universidade Federal do Pará, Brasil;
Ricardo Burg Ceccim – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;
Rodrigo Tobias de Sousa Lima – Fundação Oswaldo Cruz/Amazonas, Brasil;
Rossana Staevie Baduy – Universidade Estadual de Londrina, Brasil;
Sara Donetto – King’s College London, Inglaterra;
Sueli Terezinha Goi Barrios – Associação Rede Unida, Brasil;
Túlio Batista Franco – Universidade Federal Fluminense, Brasil;
Vanderléia Laodete Pulga – Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil;
Vera Lucia Kodjaoglanian – Laboratório de Inovação Tecnológica em Saúde/LAIS/UFRN, Brasil;
Vera Maria Rocha – Associação Brasileira da Rede UNIDA, Brasil;
Vincenza Pellegrini – Università di Parma, Itália.

Comissão Executiva Editorial

Gabriel Calazans Baptista
Jaqueline Miotto Guarnieri
Alana Santos de Souza
Márcia Regina Cardoso Torres
Renata Riffel Bitencourt

Capa | Projeto Gráfico | Diagramação

Lucia Pouchain

Ilustrações da Capa e Miolo

Priscilla Pinheiro Lampazzi

Revisão da língua Portuguesa

Flávia Ferreira Trindade

Revisão da língua Yorùbá

Míriam Cristiane Alves
Gláucia Gomes de Azevedo

Instituições organizadoras e parceiras

Núcleo de Estudos e Pesquisa E'léékò - UFPel / UFRGS
Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO Saúde)
Ilê Omolu e Oxum (RJ)
Ilê Àṣẹ̀ Iyemọ̀njà Omi Olódò (RS)
Fundo Social Elas
Instituto Hoju
Universidade Federal de Pelotas (UFPel)
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPSI-UFRGS)

SUMÁRIO

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

A474m Alves, Míriam Cristiane (org.) et al.

Matripotência e Mulheres Olùṣò: memória ancestral e a enunciação de novos imaginários / Organizadores: Míriam Cristiane Alves, Ana Paula Melo da Silva, Raquel Silveira Rita Dias, Priscilla Pinheiro Lampazzi e Kaká Portilho. – 1. ed. – Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2021.

394 p. (Série Pensamento Negro Descolonial, v.4)
E-book: 19,5 Mb; PDF

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-87180-94-6

DOI: 10.18310/9786587180946

1. Identificação Social. 2. Grupo com Ancestrais do Continente Africano. 3. Narrativas Pessoais como Assunto. I. Título. II. Assunto. III. Organizadores.

21-3018088

CDD 305.56:960.981

CDU 342.724(6)(81)

ÍNDICE PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Grupos sociais e questões raciais; História da África; História do Brasil.

2. Minorias étnicas e Igualdade racial; Brasil; África.

Catalogação elaborada pelo bibliotecário Pedro Anizio Gomes CRB-8 8846

Todos os direitos desta edição reservados à Associação Brasileira Rede UNIDA
Rua São Manoel, nº 498 - CEP 90620-110, Porto Alegre – RS. Fone: (51) 3391-1252

www.redeunida.org.br



CARTA PREFÁCIO	9
Cecilia Maria Izidoro Pinto	
CARTA DE APRESENTAÇÃO	13
Míriam Cristiane Alves, Ana Paula Melo da Silva, Raquel Silveira Rita Dias, Priscilla Pinheiro Lampazzi, Kaká Portilho	
SEÇÃO I MATRIPOTÊNCIA	19
MATRIPOTÊNCIA: ÌYÁ NOS CONCEITOS FILOSÓFICOS E INSTITUIÇÕES SOCIOPOLÍTICAS [YORÙBÁ]	23
Oyèrónké Oyěwùmí	
GÊNERO E ECONOMIA [O SÉCULO XIX]	79
Ifi Amadiume	
UM MARIARCADO AMERINAFRICANO NO BRASIL	107
Kaká Portilho	
SEÇÃO II CARTAS E A GRAFIAS DA MEMÓRIA E DA ANCESTRALIDADE	127
À ÒRÌṢÀ OYA	131
Ana Carolina Rodrigues do Nascimento	
DIÁLOGOS COM VÂNIA	137
Ana Cláudia Costa e Silva de Paiva	
SOBRE A MINHA MISSÃO	143
Ìyá Ana de Iemanjá Boci	
ÀS QUE VIERAM ANTES DE MIM	149
Ana Paula dos Reis	
CARTA PARA CELESTE	155
Ana Paula Melo da Silva	
AOS QUE TIVERAM A NEGRITUDE ROUBADA PELO PROJETO COLONIAL	163
Carla Silva de Avila	
CARTA ABERTA À YÁNSÀN	171
Cátia Cirlene da Silva Teixeira	
AMOR A BARA LÓDE	177
Célia Maria Santos da Costa	
ÒṢUN: LÁGRIMAS BORBULHAM NO MEU ORÍ	189
Charlene de Oxum	

MINHA AVÓ: A ÁRVORE NO JARDIM.....	193	CARTA PARA FILHA DANDARA.....	317
Eneida Guterres Menezes		Raquel Silveira Rita Dias	
MINHA MÃE NELI DA OIÁ TOLÁ: GRANDE EXEMPLO	197	PARA MEU CORAÇÃO!!!.....	323
Eneida Guterres Menezes		<i>Ègbónmi</i> Renata Odé Keoiji	
HOMENAGEM RETRATADA A ÌYÁLÓRÌŞÀ DONGA DE OYÁ DÉ: CARTA A MINHA AVÓ.....	203	A COR QUE MARCA	327
Ìyá Flávia de Oyá Dirã		Sandra Costa Cândido Gomes	
PARA AS “FILHAS DA VENTANIA”	209	CARTA AO AMOR DA MINHA VIDA.....	333
Gláucia Gomes de Azevedo		Stael Soraya dos Santos Rosa	
À MARIA ALICE SILVA E A TODAS AS CONVIDADAS DE ŞÀNGÓ.....	215	A DOR DE UMA SAUDADE	341
Hélen Diogo		Taís Alves Farias	
DE MINHA MÃE PARA MINHA FILHA.....	223	MÃE ANINHA.....	347
Júlia Kolatayó		<i>Vanda Machado</i>	
PARA IDALINA MAINART FRANCO	229	ORÍ ODARA	353
Karla Meura		<i>Ìyá Wanda d’Omolu</i>	
CARTA A MIM.....	235	SEÇÃO III POEMAS E ORÍKÌ.....	355
Kizzy Lessa Coutinho Vitória		VOCÊ PODE ME ESCUTAR?.....	357
DAS ANDANÇAS EM ENCONTRO CONSIGO NO VENTRE DAS MATRIARCAS	241	<i>Abíyàn</i> Ademiel de Òşàlá	
Larissa Dall’Agnol da Silva		ANEDOTA DA VIDA.....	361
CARTA ABERTA À ORONDINA SILVA CUNHA, MINHA AVÓ	249	Aurélia Maria Rios	
Marceli Teixeira dos Santos		SEM VIDA	363
CARTA PARA A MINHA AVÓ BEATRIZ CABRAL, A VELHA BEATRIZ.....	257	Cecilia Maria Izidoro Pinto	
Marcia Cabral da Costa		TEMILAIYO.....	365
APRENDER A APRENDER: SIGA AOS PASSINHOS	267	Cleci dos Santos Goulart	
<i>Ìyá Marli D’Sàngó - Oba Tola Lòrún</i>		OXUNICA.....	367
TEMPO	277	Hélen Diogo	
Mayris de Jesus da Silva Lisboa		MINHA REVOLUÇÃO	369
VÓ MERCEDES DE ŞÀNGÓ: A MATRIARCA DA FAMÍLIA GONÇALVES	281	Maíne Alves Prates	
Míriam Cristiane Alves		20 DE DEZEMBRO DE 2020	371
CARTA AO CAMINHAR	293	Maíne Alves Prates	
Monique Rodrigues da Silva		NAROMI ALAKE	373
A ESPIRITUALIDADE EM MINHA VIDA.....	299	Míriam Cristiane Alves	
Makota Nangerodé		DANDARA	375
UMA CAMINHADA ANCESTRAL.....	307	Raquel Silveira Rita Dias	
Mãe Nilce de Iansã		SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES.....	377
VÓ TUTA, HABITAS EM MIM	311		
Priscilla Pinheiro Lampazzi			

CARTA PREFÁCIO

Cecilia Maria Izidoro Pinto

Cara leitora ou leitor,

De onde estiver e no tempo que for, receba essa carta sobre a belíssima coletânea nominada “Matripotência e Mulheres Olùṣó: memória ancestral e a enunciação de novos imaginários”. Há em cada página, antes de qualquer coisa, a ousadia que precisamos para sair de nosso pensamento confortável, eurocêntrico e hegemônico, sobre os modos ser, estar e conhecer o mundo. O que você irá ler entre textos, cartas, poemas e *oríki*, constituem rastros de memória da mulher preta, da mulher de axé, da mulher ancestral que habita cada centelha de nossa existência amefricana transatlântica, e que de modo contundente, enuncia a impossibilidade de nos conformarmos com o não-lugar imposto pela lógica colonial. É fruta tirada do pé, que só se descobre o gosto quando se prova... e sendo bom, torna-se experiência inesquecível.

Você sentirá a presença de mulheres OLÙṢÓ em total estado de poder sobre a escrita de si, enunciando suas posições políticas, culturais, religiosas e intelectuais; trazendo a ancestralidade para conversa, através da palavra escrita, falada, cantada, sentida. Mulheres que não andam só! Trazem consigo saberes e conhecimentos que atravessam o tempo transatlântico afrodiaspórico, cujo arsenal epistemológico tem a potência de produzir vida, cura e autoconhecimento. Mulheres que, através de suas palavras, conversam conosco de forma íntima e natural trazendo para os diferentes tipos de textos aqui expressos, todos os sentidos corporais ancestrais que dão movimento, sabor, sensações e matizes à existencialidades pretas em suas singularidades e agência coletiva.

As histórias e narrativas contadas nessa coletânea são fios tecidos por trajetórias de vida que não podem mais ser silenciadas, negadas,

apagadas ou subalternizadas - elas explodem em iluminação e cor. Dona Flor, Vó Celeste, Vânia, Dona Sueli, Mãe Neli, Maria Alice, Mãe Donga, Idalina, Vó Mercedes, Mãe Sula, Vó Orondina, Mãe Soraya, Vó Beatriz, Dona Ivani, Táta Idalina, Vó Tuta, Mãe Bárbara, Tia Fernanda, Vó Maria, Mãe Aninha e todas as mulheres de igual importância entram nessa ciranda, nesse enlace pra fazer a roda girar. Aqui, nessa trança de palavras escritas e faladas, a poesia é puro luxo, brilho, força da mulher preta, da mulher de axé que dança, canta, labuta em polifonia sinfônica, cujas histórias e narrativas nos convidam a entrar em espaços compartilhados da memória e atravessar o tempo, não esse tempo cronologicamente prescrito, mais um tempo espiralar da matriz africana. Um tempo que vem e vai, que vai e vem; que rompe as fronteiras entre futuro, passado e presente; que interroga nossa (re)existência nessa sociedade contemporânea da modernidade/colonialidade; e, assim, nos provoca a contar nossa própria história desde o nosso lugar de enunciação, desde a nossa memória, ancestralidade e força vital.

No reino E'lèkò, *Obà* somos convidadas a reivindicar nosso poder, nossa dignidade assumindo o poder da escrita – “Matripotência e Mulheres Olùṣò” é isso!

[...] É o pente, é o pente garfo
Black power nosso
Força Afro
Mulher preta, mudo o mundo
Com a caneta sou [...]
(Drik Barbosa, Quem Tem Joga)

Cada linha, cada verso dessa coletânea é um Adinkra, um sinal pulsante de nossa matripotência. Cara leitora ou leitor, observe e sinta o que se aprende em cada palavra, em cada linha, em cada página; observe e sinta com a firmeza e doçura de uma mãe preta, e com a avidez e curiosidade da criança preta. Há um mundo de coisas, a saber, e aprender, a sentir e experimentar... mas não esqueça, ao lado das autoras, questione sobre o seu lugar no mundo, sobre sua negritude ou branquitude. Você tem em mãos a

possibilidade de se abrir para novas palavras, para outros sentidos de ser e estar no mundo em comunidade e amorosidade. Revigore-se com a força das mulheres de axé, com a energia que vem da dedicação em manter o nosso povo, as nossas tradições de pé.

Se você me pedir um conselho sobre a melhor forma de estar pronta a esta leitura ancestral e singular, sugiro que seja de qualquer lugar onde haja coração e afeto, seja numa rede na varanda, de pernas esticadas na cama, no parapeito da janela, na mesa da sala ou da cozinha cheirando o café, todo lugar é o lugar. O importante é você se permitir afetar pelo que irás ler; se permitir criar e recriar sensações e novos imaginários sobre o que escuta da palavra escrita; e buscar se entender em cada linha, em cada verso sem deixar cair nada para fora do coração. Por fim, caras leitoras e leitores, leiam com os olhos da alma ancestral feminina, onde floresce em nós saberes da terra, do chão, da América. Será, sem dúvidas, uma experiência com a qual você sentirá vibrar no corpo o refazimento e a feitura em torno da existencialidade preta amefricana. Escute o coração!

Desejo uma ótima leitura!

Rio de Janeiro, RJ, 12 de janeiro de 2022.

CARTA DE APRESENTAÇÃO

Míriam Cristiane Alves
Ana Paula Melo da Silva
Raquel Silveira Rita Dias
Priscilla Pinheiro Lampazzi
Kaká Portilho

Prezada leitora ou leitor,

Desejamos que estejam bem, dentro das possibilidades do contexto geo-político.

O quarto volume da *Série Pensamento Negro Descolonial*, “Matripotência e Mulheres Olùṣò: memória ancestral e a enunciação de novos imaginários”, editado pela Rede Unida, mergulha pelas entranhas de experiências grafadas no corpo, na corpa, na memória, na história, na travessia de mulheres negras, mulheres de axé, mulheres matriarcas, mulheres amefricanas na cena diaspórica. Desde uma perspectiva histórica e cultural, Lélia Gonzalez traz a importância de “[...] reconhecer que a experiência amefricana diferenciou-se daquela dos povos africanos que permaneceram em seu próprio continente” (GONZALEZ, 1988/2018, p. 331), e continua:

Só que não se pode deixar de levar em conta a heróica resistência e a criatividade na luta contra a escravização, o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação. Justamente porque, enquanto descendentes de africanos, a herança africana sempre foi a fonte vivificadora de nossas forças. Por tudo isso, enquanto amefricanos, temos nossas contribuições específicas para o mundo panafricano. Assumindo nossa amefricanidade podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente (GONZALEZ, 1988/2018, p. 331).

Nessa perspectiva, essa coletânea tem o intuito de provocar a conexão e o contato sensível com as experiências de mulheres amefricanas, isto é, todas aquelas que habitam e constituem a América. Você está sendo convidado ou convidada a mergulhar por narrativas e recordações que fervem pelo corpo, pela corpa, que sangram pela alma; que emergem enquanto potência ao escorrer da experiência transatlântica forjando e enunciando novos imaginários sobre o ser mulher amefricana diaspórica. O que as mulheres amefricanas têm a contar? Por onde caminham suas histórias, suas memórias? Por onde percorrem suas narrativas quanto aos borrões, as ranhuras, os “rastros/resíduos” (GLISSANT, 2005) entre América e África?

Édouard Glissant (2005) ao colocar em pauta a criouliização do mundo, explicita as permeabilidades e imbricações entre os elementos culturais, as dinâmicas civilizacionais que constituem esse mesmo mundo. A partir da discussão sobre as línguas crioulas, o autor traz a ideia do “pensamento rastro/resíduo” (GLISSANT, 2005, p. 20) como fundamental para a formação de um arsenal artístico, cultural, de valores civilizatórios válidos para todas as pessoas - as tradições de matriz africana na América se constituem como um exemplo desse arsenal. Nas palavras do autor: “O pensamento rastro/resíduo é aquele que se aplica, em nossos dias, da forma mais válida, à falsa universalidade dos pensamentos de sistema.” (GLISSANT, 2005, p. 20).

Caro leitor, cara leitora... Embarque nessa viagem permita-se trilhar por mundos talvez conhecidos, talvez desconhecidos... Não importa, simplesmente permita-se encharcar por cada letra, cada palavra, cada frase, cada história, cada memória que sangra, que chora, que luta, que vive, que existe nesse território amefricano.

Essa coletânea intensifica e reforça o compromisso do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò com a produção de conhecimento localizado, com uma política de escrita engajada e encharcada pela complementaridade entre razão e emoção. Essa produção acadêmica

e militante é potencializada, e abrilhantada, pela presença da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras em Saúde - RENAFRO: uma das maiores organizações político-sociais do povo de terreiro do Brasil; uma instância de articulação da sociedade civil protagonizada por vivenciadores e vivenciadoras de tradições de matriz africana e afro-umbandista. O encontro entre RENAFRO e E'léékò resultou na organização e implementação do curso de extensão “OLÙṢÓ – Guardiãs do Povo de Terreiro¹”, que teve como parceiros o Ilê Omolu e Oxum (RJ), o Ilê Àṣẹ̀ Iyemonjà Omi Olódò (RS) e o Fundo Social Elas. No curso desta caminhada encontramos outra importante parceria, o Instituto Hoju, outra instituição de luta e salvaguarda das memórias e múltiplas culturas africanas do Brasil, que disponibilizou a essa coletânea dois capítulos de livros traduzidos por suas pesquisadoras e pesquisadores.

Assim, na primeira seção da coletânea - Matripotência - você terá acesso a uma produção de Oyèrónké Oyèwùmí que articula a epistemologia *yorùbá* através da categoria de *Ìyá*. Trata-se do capítulo 3 da obra *Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions*, traduzido por wanderson flor do nascimento em parceria com o Instituto Hoju que, por possuir direitos autorais de tradução e publicação, autorizou sua inclusão no volume 4 da *Série Pensamento Negro Descolonial*. O segundo manuscrito da primeira seção, também disponibilizado pelo Instituto Hoju, trata da tradução do capítulo 1 da obra *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society* de Ifi Amadiume, que traz uma importante discussão sobre construção da feminilidade partindo de uma matriz afro-igbo, população interfronteiriça da Nigéria, e a relação entre gênero e economia a partir do povo *Igbo*. Traz como ideia central a mobilidade dos papéis

1 O curso integra o projeto de extensão “Programa de formação para o enfrentamento ao Racismo Religioso”, que nasce da necessidade de construção de ações de formação, cuidado e de segurança do Povo de Terreiro para Mulheres de Axé, haja vista o crescente número de casos de violação de direitos nas comunidades tradicionais de matriz africana. Está vinculado à Universidade Federal de Pelotas (UFPel) por meio de parceria entre o Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò, a Rede Nacional de Religiões Afrobrasileiras e Saúde (RENAFRO Saúde) e o Fundo Social Elas. Fonte: <https://wp.ufpel.edu.br/oluso/>. Acesso em: 07 nov. 2021.

sexualizados, não marcados estritamente pelo corpo, apresentando dois importantes conceitos: “esposas macho” e “maridos fêmea”. Para fechar essa seção, Kaká Portilho nos brinda com “Um Matriarcado Amerinafricano no Brasil”, pedindo à *àgò²* a antropóloga Lélia Gonzalez, ela potencializa matrizes civilizatórias dos Povos Originários do Brasil para arrematar a compreensão sobre um conceito de feminilidade emanada ulterinamente, referendando experiências afroindígenas brasileiras matricentradas ou matripontentes.

Na segunda seção da coletânea - Cartas e as Grafias da Memória e da Ancestralidade - você irá se deliciar com cartas escritas por mulheres amefricanas que participaram do curso OLÙṢÒ, cujo movimento de escrever sobre suas experiências lhes permitiu um mergulho em memórias, sentires e afetos, dando força a suas corpas-palavras. As cartas trazem a intensidade da vida e a matripotência de cada mulher. Em cada lembrança compartilhada, transpirando saberes e evocando imagens em movimento, é enunciada a força vital de trajetórias amefricanas. Falamos de um processo de investigação íntima que, conforme Audre Lorde (2019) dá poder às nossas vidas. Foi nesse movimento, que as cursistas e cada uma de nós se desafiou a escrever uma carta e, em cada grafia, tecer (re)encontros, resgates, (re)descobertas e retomadas com *Òrìṣà*, ancestrais, antepassados, avós, mães, irmãs - mulheres guerreiras que nutrem, zelam e pavimentam os caminhos de nossa existencialidade e ancestralidade. Nós revisitamos aromas, sons, texturas, imagens e sabores; maceramos lentamente memórias que escorriam do corpo para sentir o sumo das milenares histórias que nos compõem de modo a grafar nossas vidas em narrativas corporificadas que atravessam os tempos e espaços, que escurecem os fatos e apontam porvires ancestrais. Em um viver de corpa-experiência as cartas apresentam mulheres contadoras de histórias... ação educativa vivida em epistemologias pretas do cotidiano.

Na terceira seção da coletânea - Poemas e *Oríkì* - oferecemos o sensível da palavra falada, cantada, grafada. Escritas que marcam a

2 “Forma de pedir licença”, conforme José Beniste (2011, p. 51).

experiência transatlântica amefricana, que fazem ver-sentir questões contemporâneas de nossa existencialidade; que denunciam a perversidade do racismo em cenas cotidianas, e enunciam o existir preta amefricana com toda singularidade e agenciamento coletivo. Orixalidade, ancestralidade, tempo, amor, pandemia, medo, sagrado, consagrado... Em uma “poética da relação” (GLISSANT, 2005), Poemas e *Oríkì* questionam, transgridem, convocam, evocam o nosso pensamento-corpa a conhecer o íntimo de si e o comum pulsante, plural e de intensa complexidade que nos agencia no coletivo; mas, ao mesmo tempo, convoca, evoca a “branquitude” (BENTO, 2002) a nos escutar e olhar para si...

Está bom para você? Tem mais! Como nos volumes anteriores da *Série Pensamento Negro Descolonial*, apostamos na trama, na dança, na trança, na dialógica e complementaridade entre diferentes tipos de textos e linguagem. Assim, convidamos você, leitora ou leitor, a viajar pelas ilustrações de Priscilla Pinheiro Lampazzi e pelas fotografias e imagens disponibilizadas pelas autoras das cartas que compõem essa coletânea. Fique à vontade, sinta, experimente, permita-se, ouça, vibre, reflita sobre cada palavra falada, escrita, desenhada, cantada, fotografada, enunciada, anunciada, performada, grafada nessas páginas.

Sigamos, que o porvir vem aí!

Um abraço afetuoso!

Pelotas, RS, 30 de novembro de 2021.

Referências

- BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África. 1988/2018, pp. 321-334.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider: Ensaio e conferências*. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Autêntica, 2019.

Seção I

MATRIPOTÊNCIA



MATRIPOTÊNCIA: ÌYÁ NOS CONCEITOS FILOSÓFICOS E INSTITUIÇÕES SOCIOPOLÍTICAS [YORÙBÁ]³

Oyèrónké Oyèwùmí

*Afímòf'obìnrin, Iye wa taa pé nímò
Afímòjẹ t'Ọṣun o, Iye wa taa pé nímò
Njẹ, ẹ jẹkà wólẹf'obìnrin
Obìnrin ló bí wa
Ka wa to dènìyàn
E jẹkà wólẹf'obìnrin
Obìnrin lẹb'Ọba
K'ọba ó tó d'Ọriṣà
(excerto de Oseetura)⁴*

Damos o conhecimento para a fêmea, nossa Ìyá que encarna o conhecimento
Nós chamamos o conhecimento de Ọṣun, nossa Ìyá que encarna o conhecimento

Nos submetamos a Ìyá

É Ìyá quem nos deu à luz

Antes de nos tornarmos seres humanos

Nos submetamos a Ìyá

A fêmea deu à luz o soberano

Antes que o soberano se tornasse um Deus⁵.

Em minha análise de Oseetura, uma das narrativas pertencentes a *Ifá* e um mito de origem, comecei a articular a epistemologia *yorùbá* através da categoria de Ìyá⁶. Mas, como as categorias teóricas empregadas para

3 OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, traduzido por Wanderson Flor do Nascimento, revisado pelas organizadoras desta coletânea mantendo a grafia *yorùbá*, quando possível.

4 Coletei esses versos com o Chief Olagoke Akanni, Araba Oluawo Ogbomoso, em 7 de julho de 2008.

5 Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento.

6 O termo *yorùbá Ìyá* é utilizado indistintamente no singular e no plural. (N. da T).

discutir a sociedade derivam das ciências sociais ocidentais, profundamente enraizadas em uma cultura eurocentrada, o desafio de escrever sobre uma epistemologia africana endógena é evidente. Para começar, as palavras *Ìyá* ou *Yèyé* são normalmente traduzidas como a palavra “mãe”. Essa tradução é altamente problemática porque distorce o significado original de *Ìyá* no contexto *yorùbá*, 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. Assim, o gênero é socialmente construído como formado por duas categorias hierarquicamente organizadas e binariamente opostas, nas quais o masculino é superior e dominante e o feminino é subordinado e inferior. A partir dessa perspectiva, a maternidade é uma instituição generificada paradigmática. A categoria mãe é encarada como sendo incorporada por mulheres que são esposas subordinadas, fracas, impotentes e relativamente marginalizadas socialmente. A compreensão *yorùbá* da categoria sócio-espiritual de *Ìyá* é diferente, porque, na origem, não derivou de noções de gênero como mostrei no último capítulo. Em minha discussão, manterei o conceito *Ìyá* na língua original em função de minha insistência em levar a sério o espírito *yorùbá*. Evitarei usar o pronome generificado, ela, ao invés disso, utilizarei a terceira pessoa⁷ para referir-me a *Ìyá* porque imita a prática *yorùbá* de usar o pronome sênior/formal *awon* e *won* para denotar senioridade e indicar respeito. Os significados atribuídos a *Ìyá* que apresento neste capítulo são atuais, acessíveis e ainda importantes para a cultura, apesar da ascensão colonial das categorias de gênero.

Analisar a categoria sócio-espiritual *Ìyá* como uma instituição social é importante porque o argumento central do meu trabalho é

⁷ Em inglês, Oyèwùmí utiliza o pronome de terceira pessoa “they” para se referir a *Ìyá*, que é neutro em relação ao masculino ou ao feminino. Em português não temos um pronome neutro em gênero, na terceira pessoa. Isso nos forçará a, por vezes, utilizar a terceira pessoa do feminino – no singular ou plural – para nos referirmos a *Ìyá* (assim como os artigos), mesmo sob protestos (N. da T.).

que a introdução do gênero na sociedade, sistemas de conhecimento e pensamento *yorùbá* criou uma abertura para uma mudança epistemológica de uma cosmo percepção não-generificada para uma cosmovisão generificada. Em meu livro anterior, *A Invenção das Mulheres*: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero, mostrei sistematicamente o impacto do gênero na sociedade *yorùbá*. Neste capítulo, meu objetivo é descrever metodicamente a episteme autóctone que foi infligida pelas formas euro-estadunidenses de ver e organizar o mundo. Identifico importantes conceitos filosóficos e instituições sociais centrais para o mundo *yorùbá* e localizo sua relação com a instituição de *Ìyá*. No final do capítulo, lembro a quem lê que a compreensão significativa de *Ìyá* na sociedade pós-colonial deriva da episteme generificada da modernidade na qual *Ìyá* é uma categoria subordinada nas narrativas oficiais. Apesar da invasão de ideias exógenas sobre a construção da categoria social de *Ìyá*, os entendimentos *yorùbá* dessa instituição venerável continuam a ressoar em muitas áreas da vida.

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 considerada sua relação com a prole nascida. O *ethos* matripotente expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Osetura, o mito fundador *yorùbá*. A unidade social mais fundamental no mundo *yorùbá* é o par *Ìyá* e prole. Como apenas as anafêmeas procriam, a construção original de *Ìyá* não é generificada, porque seu raciocínio e significado derivam do papel de *Ìyá* como cocriadora – com *Elédàà* (Quem Cria) – dos seres humanos... *Ìyá* também é uma categoria singular, sem comparação com qualquer outra. Além disso, tanto anamacho quanto anafêmea escolhem espiritualmente suas *Ìyá* da mesma maneira, e

as *Ìyá* estão conectadas com toda a sua prole nascida, de maneira similar, sem qualquer distinção feita pelo tipo de genitália que ela possa ter. Talvez o lugar para começar esta exposição de ideias e imaginação *yorùbá* sobre *Ìyá* seja *Orí* e o conceito relacionado de *Àkúnlèyàn*, porque nos leva diretamente à procriação, destacando a relação entre *Ìyá* e sua prole e, conseqüentemente, à humanidade, dado que todos os seres humanos nascem de *Ìyá*. A ideia de que *Ìyá* é uma categoria não-generificada não deve ser difícil de entender se partirmos da premissa de que o conceito emana de uma episteme diferente daquelas euroestadunidenses universalizadas e repletamente generificadas.

Orí e Àkúnlèyàn: Escolhendo Ìyá

Talvez o conceito mais importante na articulação da cosmopercepção *yorùbá* seja *orí*. Como tudo mais na vida *yorùbá*, *Ifá* aborda o significado de *Orí* em vários *odù*. *Orí* significa, literalmente, cabeça. Tem duas distinções interdependentes: *Orí-inú* (cabeça interna) e *Orí-òde* (cabeça externa). *Orí* é elaborado como a sede do destino ou sina individual. Portanto, destino e sina são dois sinônimos para *Orí-inú*. Na vida cotidiana *yorùbá*, *Orí-inú* é referido apenas como *Orí*, e seguirei esse uso. Nesta cosmologia, a tarefa mais importante que humanos enfrentam em sua forma pré-terrena é escolher um *Orí* no *Òrun* (outra dimensão do mundo), antes de fazer a viagem para a Terra. Em questões relativas à vida humana, há uma preocupação em escolher o *Orí* adequado a fim de ter um bom destino na terra. Em *Ifá*, também aprendemos que *Orí* é uma divindade de pleno direito. *Orí* é, assim, uma divindade pessoal. Uma narrativa de *Ifá* nos diz que a divindade mais fiel e, portanto, a mais importante para o bem-estar de qualquer indivíduo é seu *Orí*. Daí a injunção de que a propiciação de seu *Orí* deve preceder qualquer súplica a outras divindades, pois não há nada que elas possam fazer por um indivíduo sem o consentimento de *Orí*.

Orí é solitário
Quem pode acompanhar seu devoto para qualquer lugar?

Sem voltar atrás
Se eu tiver dinheiro,
É meu *Orí* a quem vou louvar
Meu *Orí*, é você
Se eu tenho filhos na terra,
É meu *Orí* a quem vou louvar
Meu *Orí*, é você
Todas as coisas boas que tenho na terra,
É meu *Orí* a quem vou louvar
Meu *Orí*, é você.
(ABIODUN, 1987, p. 266).

Outro *odù* ressalta a importância de *Orí* como mediador entre o indivíduo e outros *òrìṣà* (divindades), porque sem a devida sanção de *Orí*, nenhum pedido para outros *òrìṣà* será considerado:

Nenhum deus pode oferecer proteção
Sem a sanção de *Orí*
Orí, nós te saudamos
Cuja proteção precede a de outros *òrìṣà*
Sem sanção de *Orí*
Orí, nós te saudamos
Orí que está destinado a viver
Todo aquele sacrifício que
Orí escolhe aceitar,
Deixe-o alegrar-se.
(ABIODUN, 1987, p. 267).

O processo pelo qual as almas pré-terrenas adquirem seu destino é chamado *àkúnlèyàn* (o ato de se ajoelhar para escolher), porque se diz que os humanos se ajoelham diante da entidade criadora para escolher seu destino – perspectivas preordenadas na vida – antes de virem à Terra. Esses conceitos foram bastante investigados por quem estuda a cultura *yorùbá*, mas muitas dessas pessoas não conseguiram reconhecer o lugar distintivo de *Ìyá* no mundo sócio-espiritual, que é necessário se quisermos compreender os destinos individuais dos seres humanos – a prole de *Ìyá*.

O filósofo Segun Gbadegesin, apropriadamente, chama a atenção para a interconexão dos destinos humanos quando escreve: “Pois a criança cujo destino é morrer na infância nasce de uma família cujo destino é lamentar

seu filho. Portanto, pode-se supor que cada um dos progenitores também deve ter escolhido (ou recebido) um destino correlacionado” (GBADEGESIN, 2007, p. 318). Entretanto, sua análise é altamente problemática, porque ele supõe que a interconexão do destino de *Ìyá* e prole não é mais privilegiada do que a de pai e prole, ou mesmo de outros membros de uma determinada comunidade e da criança. O erro de Gbadegesin decorre de seu foco estreito no fato de que os bebês nascem em famílias. É claro que os bebês nascem fisicamente em famílias, mas, na tradição *yorùbá*, eles nascem primordialmente de suas *Ìyá*, espiritualmente e fisicamente, portanto, são, fundamentalmente, filhos de *Ìyá* em primeiro lugar. Os laços entre *Ìyá* e uma prole particular são vistos como fortes e de uma ordem diferente de qualquer outro tipo de vínculo. A díade *Ìyá*-prole é percebida como antecedente da aparição terrena da criança e, portanto, antecede o casamento e todas as outras relações familiares. Outro nome para *Ìyá* em *yorùbá* é *Iye* ou *Yèyé*, que significa “quem me botou (*yé*) como a um ovo” (LAWAL, 2001, p. 523). Nos discursos *yorùbá* sobre reprodução, frequentemente se tem a impressão de que *Ìyá* faz bebês através de um processo de partenogênese. Isto não é surpreendente, porque, para os *yorùbá*, é fundamentalmente um processo espiritual no qual *Ìyá* é a entidade que incuba e dá à luz uma alma já existente. O processo é entendido como mais espiritual que biológico. Os rituais que cercam o nascimento de gêmeos são uma boa ilustração dos laços, direitos e responsabilidades de *Ìyá*. Os gêmeos são considerados bebês espiritualmente extraordinários cuja sobrevivência contínua exige rituais especiais de *Ìyá*⁸. Não há exigências correspondentes ao pai, que é entendido como uma categoria fundamentalmente social e não espiritual. A paternidade, na tradição, é socialmente estabelecida e não precisa ser biológica. A relação *Ìyá*-prole, no entanto, é construída como mais longa, mais forte e mais profunda que qualquer outra. A relação é percebida como pré-terrena, pré-gestacional, vitalícia e, até mesmo, persistindo no pós-morte, em sua vitalidade. Em sua discussão sobre *àròyá*, retratos conceituais que

⁸ O cineasta Adeyemi Afolayan explorou o tema do ritual de implorar em seu filme de 1984, *Ìyá Ni Wura* (Mãe é Ouro). O filme contou com cenas de mães dançando com seus gêmeos no mercado como um sacrifício necessário para sua prole. Veja também Lawal, “Aworan”, p. 85.

são encomendados como figuras de santuários para memoriais aos mortos, o historiador da arte Babatunde Lawal aponta que uma das funções dessa forma de arte é fornecer uma metáfora visual que carregue uma mensagem. Por exemplo, escreve ele, “o tema de [*Ìyá*] e a prole lembram uma mulher ancestral de seus deveres maternos como provedora e educadora” (LAWAL, 2001, p. 511-512). Os retratos *àròyá* encomendados para os pais [*fathers*] são apenas sobre o indivíduo; elas não incluem a imagem da criança, uma vez que as conexões entre pai e criança não são vistas como diretas e não mediadas e, portanto, são de uma ordem diferente. É o matrimônio que conecta o pai com a prole; seu vínculo não é visto como visceral da mesma forma que o vínculo *Ìyá*-prole é percebido.

O contexto social de *Ìyá* e os significados associados aos eventos do parto são um bom ponto de partida para avaliar a conexão entre o *Orí* de *Ìyá* e o de sua prole. No momento do nascimento, duas entidades nascem – um bebê e uma *Ìyá*. Essa construção ressalta a natureza singular da relação *Ìyá*-prole, independentemente de uma *Ìyá* particular sê-lo ou não pela primeira vez. O termo *abiyamọ* (nascimento de *Ìyá*) é frequentemente associado ao termo *ikúnlẹ* (ajoelhar-se), referindo-se à posição de parto preferida na cultura *yorùbá*. Assim, *ikúnlẹ abiyamọ* refere-se ao ajoelhar-se de uma *Ìyá* no trabalho de parto. O dia em que uma determinada *Ìyá* dá à luz é *ọjọ ikúnlẹ* (dia de seu nascimento, aniversário). Há tantos “dias de nascimento” quanto há crianças. É interessante que, na tradição ocidental, agora adotada em todo o mundo, cada pessoa tenha apenas um aniversário, mas para *Ìyá*, o aniversário de cada criança também é o *ọjọ ikúnlẹ* (literalmente, dia de ajoelhar-se em trabalho de parto) de *Ìyá*. Referências a *ọjọ ikúnlẹ* em particular são geralmente uma ocasião para meditar sobre as maravilhas, perigos e milagres do parto em relação às *Ìyá*. É importante ressaltar que *àkúnlẹyàn* (o momento de criação pré-terrestre no qual os indivíduos escolhem seu destino) e *ikúnlẹ abiyamọ* (o ajoelhar-se de *Ìyá* no trabalho de parto) são frequentemente confundidos e são, portanto, considerados como um só. Essa fusão de eventos sugere uma integração do *Orí* de *Ìyá*

com o da criança. A imagem é prontamente retratada na arte e a fêmea na posição *ikúnlẹ* (a fêmea ajoelhada) é um dos ícones mais predominantes da arte *yorùbá*. Embora os dois momentos sejam separados temporalmente, eles são representados visualmente por *ikúnlẹ abiyamọ*. O historiador da arte Abiodun explica o significado desta imagem:

Uma figura de mulher nua ajoelhada segurando seus seios simboliza a humanidade escolhendo seu destino no céu... Para os *yorùbá*, esta escolha do destino é provavelmente a mais importante criação do homem [humana], e é significativo que a mulher tenha sido escolhida para lidar com a atribuição. A mulher usa *ikúnlẹ-abiyamọ* “ajoelhada com dor no nascimento da criança”, muitas vezes considerada como o maior ato de reverência que pode ser demonstrado a qualquer ser, para apaziguar e “suavizar” os deuses e solicitar seu apoio (ROWLAND, 1989, p. 13-14).

Então, nesta tradição, a figura de *Ìyá* é representativa da humanidade – elas são o ser humano arquetípico do qual todos os humanos derivam. Socialmente, *ikúnlẹ abiyamọ* é investido de muito significado. Na cosmologia, *Ìkúnlẹ* lembra *àkúnlẹyàn* (o ato pré-terreno de ajoelhar-se diante da Entidade Criadora para escolher o seu *Orí*). É significativo que a escolha mais fatídica que qualquer indivíduo faz neste momento pré-terreno crucial seja a escolha de sua *Ìyá*. Além do fato de que *Ìyá* é aquela que introduz uma pessoa na vida terrena, há o medo adicional de que alguém possa erroneamente escolher uma *Ìyá* que tenha uma expectativa de vida curta. É provável que tal escolha resulte em tragédia, porque um bebê ou criança sem *Ìyá* é altamente vulnerável e é improvável que sobreviva. O ditado *omọ k’oni ohun o ye, iyá ni ko je e* – uma criança sobrevive e prospera apenas pela vontade de *Ìyá* – sugere o papel fundamental que *Ìyá* desempenha no bem-estar da criança. *Ìyá* não é apenas a doadora do nascimento; *Ìyá* também é uma co-criadora, uma doadora de vida, porque *Ìyá* está presente na criação. O papel de *Ìyá* é considerado uma vocação ao longo da vida. Como ancestrais, as *Ìyá* são *primus inter pares* entre os que partiram, sendo

primeiras na fila para serem reverenciadas por sua prole, para buscar sua benevolência e bênçãos a fim de que sua prole tenha vida bem-sucedida e sem problemas. A relação de *Ìyá* com a prole é considerada de outra dimensão, pré-terrena, anterior à concepção, pré-gestacional, pré-social, pré-natal, pós-natal, vitalício e póstumo. Assim, a relação entre *Ìyá* e prole é atemporal. O momento *ikúnlẹ* é tanto um momento em que *Ìyá* é mais humana, devido à vulnerabilidade de experimentar o parto, como também é um momento em que *Ìyá* é transcendental.

Ìyá é um compromisso para toda a vida, e a prole permanece uma criança para a *Ìyá*, independentemente da idade. A importância de ter uma *Ìyá* que tenha uma longa vida não pode ser subestimada. Entende-se que alguém precisa da *Ìyá* em cada período da vida e, principalmente, através de ritos de passagem, incluindo o nascimento de sua própria prole. Até um passado muito recente, uma *Ìyá* grávida normalmente tinha sua primeira cria com sua própria *Yèyè* presente. Assim que uma jovem noiva estava em seu sexto mês de gravidez, *Ìyá* insistia que a futura mãe deixasse o lar conjugal e voltasse para casa natal para que pudesse ser adequadamente cuidada e conduzida com êxito por aquilo que é considerado um processo perigoso e potencialmente fatal. Ainda hoje, a primeira reza *yorùbá* proferida como saudação depois que o bebê nasce é *ẹ kú ewu omọ* – saudações por sobreviver aos perigos do parto. T. A. A. Ladele et al. pintam uma cena memorável do dia em que *Ìyá* grávida entra em trabalho de parto:

Tí inú ikúnlẹ abiyamọ bá ń tẹ obinrin, àwọn òbí rẹ yóò tẹní sí yàrà fún un. Wọn yóò kó àkísà aṣọ tí wọn ti lò sí itòsì, wọn yóò wá mú oṣẹ abíwẹrẹ tí wọn ti gún pamọ fún un, yóò lọ fiwèní ẹhìnkùlé. Lẹhìn èyí, yóò wọ iyàrá, yó wà lórí ikúnlẹ sórí ẹní. Ìyá rẹ yóò máa kù wọlé, kù jádè.... Nṣe ni yóò máa mú igbá tí yóò máa mú àwo; Ẹ̀kẹ̀kọ̀kan ni Ìyá yíì yóò máa lọ wo omọ rẹ ní iyàrá, tí yóò máa bẹ orí, bẹ òrìṣà pé kí Ọlórún yọ òun (LADELE, 1986, p. 139).

Quando a gestante está em trabalho de parto, a mãe recolherá pedaços de tecido ou outras roupas abandonadas nas

proximidades e ela receberá um pedaço de sabão *abiwere* [formulado para facilitar o processo de parto] que havia sido preparado antecipadamente. Ela tomará banho. Depois, voltará para o quarto, ajoelhando-se em um colchonete que é a postura [yorùbá] de nascimento determinada culturalmente. [Enquanto isso] sua mãe inquieta andar de um lado para o outro, entrando e saindo de casa... De vez em quando, ela checa sua filha na sala, invocando o *orí* dela, suplicando ao *òrìṣà* que o Senhor dos céus impulsione a criança⁹.

Esta passagem capta o drama e a espiritualidade associada ao parto e a responsabilidade de *Ìyá* em relação até mesmo a uma prole adulta, neste caso, outra *Ìyá*-em-curso. A citação também transmite a natureza geradora de ansiedade do momento, com a *Ìyá* mais velha sendo uma das duas protagonistas no ciclo de procriação. Ao invocar *Orí*, a *Ìyá* mais velha apelaria tanto a seu próprio *Orí* quanto o *Orí* da *Ìyá* gestante; mas, em um nível, seus destinos são percebidos como inseparáveis – eles são um e o mesmo. É importante notar que a súplica a *Orí* é considerada a reza chave em tempo de crise, substituindo as súplicas às outras divindades.

Invocações a *Orí*, rezas aos *òrìṣà* e súplicas a Deus não separam o destino da *Ìyá* gestante do da *Ìyá àgbà* (*Ìyá* mais antiga). Em momentos de perigo, a primeira divindade a ser invocada é *Orí*, seguida por um apelo ao *Orí* da *Ìyá*. *Orí'yàámi gbà mí o* (*Orí* de minha *Ìyá*, por favor, me proteja) é a última súplica em reza de inquietação, medo ou tristeza proferida por qualquer pessoa em perigo. O enunciado expressa a identificação próxima da criança com *Ìyá*. Na cultura *yorùbá* em geral e, mais especificamente, para a *Ìyá* gestante, não há momento de maior perigo que o nascimento de uma criança. Portanto, a gravidez é um período durante o qual o *Orí* é constantemente invocado por membros da família e por pessoas com afinidade. Não é de admirar, então, que, se de fato o pior ocorresse, que é a morte de uma *Ìyá* no parto, a *Ìyá* mais velha seria considerada como a principal enlutada, mesmo à frente do marido da *Ìyá* gestante. Não há

tragédia maior na sociedade *yorùbá* que a morte de uma *Ìyá* no parto. Sempre que esse evento infeliz ocorre, as imagens gráficas usadas para descrever a calamidade são suficientemente reveladoras: *ilèwo* – a comunidade está ameaçada de destruição; ou *ilè bàjě* – a morte é considerada como poluição, a espoliação da terra que pressagia o desequilíbrio do mundo (*ibid.*, p. 229-30). Tal morte requer rituais de limpeza elaborados e caros.

O processo de parto é investido de tanta significância que os nascimentos de *Ìyá* são percebidos como tendo poderes místicos, especialmente sobre sua prole. Em certo sentido, cada momento do parto produz seu próprio bebê, sua própria *Ìyá* e os laços especiais entre eles. Crescendo em um mundo *yorùbá*, aprende-se a respeitar a potência das palavras da *Ìyá* e a eficácia de suas rezas. As crianças são informadas de que a única maldição que não tem antídoto é a maldição dirigida por uma *Ìyá* em direção a sua própria prole. Em Osetura, que discuti no último capítulo, vemos o medo que a prole de *Ọṣun* tinha quando a *Ìyá* primordial ameaçava amaldiçoá-la. É de conhecimento comum que as *Ìyá* têm um *àṣẹ* especial (poder da palavra) para o qual rotineiramente chamam a atenção quando precisam seguir seu caminho com qualquer parte de sua prole; elas invocam “*íkúnlẹ abiyamọ*” (a dor do trabalho de parto) e os valores espirituais e sociais associados a esses conceitos. Essas ideias são bem expressas nesta passagem tirada do romance *One Man, One Wife* de T. M. Aluko, ambientado em Idasa, uma cidade *yorùbá*. Aqui vemos uma *Ìyá* tentar “persuadir” sua filha, Toro, a ceder aos desejos de *Ìyá* casando com o noivo que escolheram para ela:

Toro, eu te convoco para casar com Joshua. Pelo ventre em que te carreguei por dez luas; pelo grande trabalho pelo qual passei no teu nascimento; por estes seios, agora murchos, nos quais te amamentei quando estavas desamparada, por essas costas nas quais te carreguei por quase três anos... Em nome da maternidade, te ordeno a casar com Joshua (ALUKO, 1959, p. 107-108).

Dados os poderes místicos que lhe estão associados, fica claro que *íkúnlẹ abiyamọ* incorpora o *àṣẹ* da instituição *Ìyá*. O conceito de *àṣẹ* é

9 Agradeço ao meu colega Professor Olufemi Taiwo por esta tradução.

igualmente central para a espiritualidade *yorùbá* e tem sido analisado de diversas maneiras por quem estuda a cultura *yorùbá*. *Àṣẹ* se traduz como poder, autoridade, comando. De acordo com Abiodun, “pode ser entendido como ‘poder’, ‘autoridade’, ‘comando’, ‘cetro’, a ‘força vital’ em todas as coisas vivas e não-vivas; ou a chegada de um enunciado” (ABIODUN, 1994, p. 72). Há, sem dúvida, fontes diferentes de *àṣẹ*, mas o *àṣẹ* de *Ìyá* deriva de seu papel singular na procriação. John Pemberton e Funso Afolayan descrevem-no como o “poder oculto e criativo, um poder que pode dar à luz, mas que também pode ser usado para negar aos outros o poder criativo” (PEMBERTON; AFOLAYAN, 1996, p. 92). Foi *Olódùmarè* (o Ser Supremo) que deu às “*awon Ìyá*” (plural de *Ìyá*) poder e autoridade sobre toda sua prole – a humanidade. Recordamos mais uma vez de Oseetura, em que *Ọṣun* recebe de *Olódùmarè* o *àṣẹ* sobre todas as outras 16 divindades que haviam viajado com *Yèyé Ọṣun* para a Terra. Elas são a prole de *Ọṣun* e, portanto, devem respeitar e obedecer a *Ìyá*.

Em sua análise dos documentos da Sociedade Missionária da Igreja (SMI), documentando as experiências de missionários cristãos nativos e estrangeiros na Iorubalândia do século XIX, o sociólogo John Peel chama nossa atenção para o fato de que as ansiedades criadas pelas rupturas cataclísmicas podem ter aumentado a necessidade de “dispositivos portáteis” para proteção individual (espiritual). As mulheres confiaram especialmente no “culto de *Orí* ou destino pessoal, cujo ícone era uma pequena caixa circular (*igbá Orí*)” (PEEL, 2002, p. 150). Um relato missionário afirmou que “uma mulher uma vez interrompeu a pregação de um evangelista em Ibadan, para dizer que mesmo se abandonaram o resto de seus *òrìṣà*, eles ainda manteriam ‘*Orí*, a cabeça’, pois era ‘seu deus e criador’” (*ibid.*, p. 150). Estas citações ressaltam o papel colossal de *Ìyá* em devoção e culto cotidiano aos *òrìṣà*, no qual elas podem não apenas propiciar seus próprios *orí* e proteger-se, mas também devem proteger sua prole: consultar o babalaô, oferecendo sacrifício, propiciando *Orí*, e constantemente orando por sua prole. Diariamente, *Ìyá* também invocava o *oríkì* (literalmente, louvor à cabeça) de sua prole.

Durante minhas pesquisas e inúmeras conversas com pessoas *yorùbá*, ao longo dos anos, ouvi muitas versões da seguinte história, expressando ansiedades associadas a estar longe de casa e o conforto que elas derivam do pensamento de ter apenas uma mãe. Na ocasião de deixar o lar (para o trabalho, estudo, casamento), sua *Ìyá* dizia, “sempre que você pensa em mim, diga amém porque constantemente rezo por você”. Essa declaração expressa muito bem o modo pelo qual muitos *yorùbá* pensam em *Ìyá* como sua protetora espiritual, maior aliada e motivadora. Isso não significa que os pais [*fathers*] não influenciem as vidas de sua prole, mas seu papel é percebido de maneira diferente. Os recursos místicos que *Ìyá* acredita ser capaz de promover em nome de sua prole são incomparáveis. Como a religião *yorùbá* é baseada na prática, pessoas devotas aos *òrìṣà* estão constantemente empenhadas em honrar, implorar e propiciar as divindades em favor de sua prole. Esta prática espiritual era responsabilidade de *Ìyá* por excelência, derivada do seu papel único de fazer, nutrir e preservar a humanidade. Outra maneira pela qual a importância da presença de *Ìyá* na vida de uma pessoa é percebida, é capturada por noções de que a efetiva tradução de “órfão” na cultura *yorùbá* é *omòalainiya* (prole sem mãe) e não *omòorukan* (prole sem pai e sem mãe – no sentido atribuído no idioma inglês).

À luz do mencionado, é explícito que *Ìyá* não é uma categoria de gênero, até porque o gênero não era ontológico no mundo *yorùbá*. No entanto, escritos acadêmicos e representações de *Ìyá*, como vimos em muitas das citações que trago de outras pessoas estudiosas da sociedade *yorùbá*, apresentam *Ìyá* como uma categoria de gênero, a outra metade da paternidade, a categoria masculina. É inconcebível representar *Ìyá* como uma categoria de gênero em oposição ao pai, uma categoria masculina superior baseada em um modelo ocidental derivado de culturas judaico-cristãs. Intrínseca à categoria mãe na tradição ocidental é a ideia de nutrir. Mesmo que a nutrição faça parte do que *Ìyá* faz na sociedade *yorùbá*, o significado central de *Ìyá* é ser co-criadora da prole, e a preservação de seu bem-estar durante a vida depende física e espiritualmente da vigilância

de *Ìyá*. *Ìyá*, na percepção *yorùbá*, é uma identidade mística que não é comparável a nenhuma outra nesta sociedade. A esse respeito, não existem tais poderes místicos associados à paternidade, uma vez que pais não estavam presentes na criação. Recordemos que uma alma pré-terrena, no momento de fazer seu destino, escolhe a *Ìyá* que faz parte e tornaria possível a realização desse destino. Assim, em relação à prole, os papéis de *Ìyá* e pais [fathers] não são comparáveis, pelas muitas razões que tenho elucidado. A conexão entre *Ìyá* e *omọ* (prole) é sagrada. Ao equiparar pai e *Ìyá*, o que a imposição de gênero faz, os papéis pré-terrenos e místicos de *Ìyá*, que são a própria essência de sua identidade e *àṣẹ*, são revogados. Tal movimento é contrário ao *ethos yorùbá* endógeno. A imposição de constructos de gênero anula a cosmopercepção *yorùbá* e coloca *Ìyá* e pai na mesma caixa – uma caixa importada. No século XIX, como podemos ver especialmente através do cristianismo, essas caixas já estavam presentes na sociedade e muitos *yorùbá* já estavam se valendo da nova significação. Discutirei isso, com mais demora, no próximo capítulo.

Ọnàyiya*: A artista doadora de vida chamada *Ìyá

A relação entre *Ìyá* e arte na imaginação *yorùbá* é convincente, como vimos com as esculturas icônicas de *ìkúnlẹ abiyamọ*, um caso eloquente de palavra e imagem em coexistência. Em outro nível, a criatividade (fazendo arte) e a procriatividade (formando bebês) são ligadas e retratadas como enraizadas na mesma fonte. *Ìyá* está no centro de ambos. O historiador da arte Babatunde Lawal comenta sobre a conexão entre a arte e a instituição *Ìyá*:

Os povos *yorùbá* identificam uma obra de arte como *ọnà*, isto é, uma incorporação de habilidades criativas, implicando uma ação arquetípica de *Ọbàtálá*, a divindade da criatividade e patrono do artista *yorùbá*. O processo de criação de uma obra de arte é chamado *onayiya* (literalmente, *ọnà*, arte e *yiya*, criação ou produção), um termo implicado na oração para a futura mãe [*Ìyá*]... *Ki òrìṣà ya ọnà re koni*. (Que o *Òrìṣà* [*Ọbàtálá*] molde para

nós uma boa obra de arte) (LAWAL, 2001, p. 500).

Ele continua, explicando que “o fato de o corpo feminino mediar a criação de *Ọbàtálá* levou algumas pessoas a traduzirem a palavra *Ìyá*... como ‘alguém de quem outra vida é formada’ ou o corpo do qual somos criados” (*ibid.*, p. 500). Lawal, no entanto, retrata o papel de *Ìyá* na procriação como espectadoras passivas (vasos) em vez de co-criadoras da prole com a divindade *Ọbàtálá*. A saudação a uma *Ìyá* gestante (Que possa o *Òrìṣà* moldar para nós uma boa obra de arte) refere-se não somente a *Ọbàtálá* (a divindade criadora), mas também é dirigida a *Orí* (divindade pessoal) da esperançosa *Ìyá*. A saudação é uma invocação ao *Orí* da *Ìyá* gestante para apoiá-la e abençoá-la através do árduo processo de nascimento de uma criança, como discuti anteriormente. Nenhuma possível *Ìyá* pode dar à luz sem o apoio de seu próprio *Orí*, que é uma divindade pessoal. Assim, a agência de *Ìyá* na procriação não pode ser descartada como a abordagem do espectador sugere fazer.

A conexão da instituição *Ìyá* e a estética continua através do processo de parto físico e do cuidado pós-parto da criança. Todos esses processos são considerados como *ọnàyiya* – fazer arte – entre outras coisas. O cuidado pós-parto da criança nos primeiros meses de vida requer moldagem contínua (análoga à moldagem da argila) da cabeça em uma forma bonita. Mas é explícito que a visão mais esteticamente agradável é a criança em si mesma. *Ọmọlẹwà* (prole é beleza) é um nome pessoal comum e frequentemente incluído em apresentações de *Oríkì*. Em outro nível, *Ìyáḽẹwà* (*Ìyá* produz beleza) seria um nome apropriado porque *Ìyá* não só formam bebês; elas também são a fonte de bebês que, por definição, são criaturas bonitas que, inerentemente, tornam a existência humana bela. Ter filhos é considerado a bênção suprema de *òrìṣà* e ancestrais.

Encontramos outro elo entre estética e *Ìyá* na descrição de Abiodun das máscaras *epa* do nordeste da Iorubalândia:

Nas máscaras de capacete do nordeste *yorùbá* (às vezes conhecidas

como *elefon* ou como *epa*), um tema comum na estrutura é o de uma mulher ajoelhada com duas crianças, às vezes chamada *Otonporo*. Durante um festival em *Ikerin*, ela é reverenciada. Aclamada como *Otonporo niyi Elefon* “*Otonporo, o orgulho de Elefon*”, ela é uma encarnação de tudo o que pode ser considerado belo no contexto yorùbá. Beleza, neste contexto, inclui a chegada de crianças, para o que a maioria das mulheres reza durante o festival. *Otonporo* é pintada com cores preto, vermelho, amarelo e branco para tornar sua beleza visível mesmo à distância (ABIODUN, 1989, p. 14).

As crianças são emblemas da beleza nas representações yorùbá, e as *Ìyá*, como co-criadoras dessa beleza, têm um papel único a desempenhar na vida de sua prole e, portanto, da comunidade. A vagina é também chamada de *Ìyámàpó*, um nome que surge do seu papel criativo em fazer e moldar bebês como obras de arte. Entre as divindades, há uma chamada *Ìyámàpó*. Seus papéis como *Ìyá* e artista estão extraordinariamente ligados. Percebemos isso no festival anual de *Ìyámàpó*, uma divindade que habita as rochas, na cidade de Igbeti. No festival, “as pessoas que a adoram cantaram uma canção de oração para a Grande Mãe [*ÌYÁ*] para que ela nunca perdesse o laço [*òjá*] que prende sua prole, as pessoas da cidade, de modo seguro às suas costas”. *Ìyámàpó* é considerada como “divindade tutelar de artesãs, particularmente de ceramistas e tintureiras” (WESTCOTT; MORTON-WILLIAMS, 1958, p. 220–224).

Até aqui, consideramos a elaboração yorùbá das funções estéticas da instituição *Ìyá* e o papel de *Ìyá* na criação da arte viva, também conhecida como crianças. Mas a cultura também reconhece o papel de *Ìyá* na produção de arte visual e verbal. O ímpeto para as artes visuais e verbais é uma e a mesma coisa: essas belas criações representam adornos para o *òrìṣà* e anunciam a celebração de seu maior presente para os seres humanos – as crianças. Como as *Ìyá* são centrais no processo de criação e procriação, não surpreende que seu talento flua daí. Porque todas e cada uma das pessoas são nascidas de *Ìyá*, ninguém, anamacho ou anafêmea, é excluído de participar ou desfrutar da herança de *Ìyá*, incluindo sua arte.

Mas não é só nas artes visuais que *Ìyá* e sua arte estão presentes; de fato, o papel de *Ìyá* é predominante nas artes verbais, principalmente nos *oríkì*. *Oríkì* é poesia recitada e dirigida a uma determinada pessoa ou assunto. O *oríkì* (literalmente, louvor à cabeça), comumente chamado de poesia de louvor, é o que a antropóloga literária Karin Barber, que estudou gênero, chama de “discurso mestre”, em função de sua onipresença e dos muitos usos na vida diária (BARBER, 1991, p. 16). A maioria dos outros gêneros [literários] são feitos a partir dos *oríkì*, ainda que *oríkì* seja um gênero em si mesmo. Todas as coisas da vida yorùbá têm seu próprio *oríkì*, que, em certo sentido, é uma definição ampliada da coisa; o *oríkì* abarca a essência. Apresentar o *oríkì* de uma pessoa é nomear, renomear e acumular mais nomes. *Oríkì*, de maneira simples, é o chamado do nome no sentido mais literal do termo. Barber chama nossa atenção para o fato de que através do *oríkì*, “os atributos essenciais de todas as entidades são afirmados e as conexões das pessoas umas com as outras, com o universo espiritual e com seu passado são mantidas vivas e refeitas” (*Ibid.*, p. 16). A apresentação profissional de *oríkì* em celebrações públicas (cerimônias de ritos de passagem, obtenção de títulos, casamento, funerais etc.) são uma coisa, mas eu afirmo que a predominância de anafêmeas na criação de *oríkì* deriva de seu papel singular como *Ìyá*. Em suas origens e usos cotidianos, faz parte do trabalho cotidiano de *Ìyá* em nutrir a vida.

Em minha experiência pessoal, crescendo em uma família yorùbá, todas as manhãs quando toda a prole se ajoelhava diante de nossa *Ìyá*, em cumprimento, sua saudação para mim começava com *Àníké* (que é meu nome pessoal de louvor), seguida por *Òkín*, que é minha linhagem paterna *orílẹ̀* (denominação totêmica). Minha *Ìyá* costumava recitar algumas estrofes de nosso *oríkì orílẹ̀* (poesia de linhagem). Mesmo agora, quando estou fora de casa, e eles não me vêem há algum tempo, por exemplo, quando volto para casa, em *Ògbómòṣò*, em visitas partindo dos Estados Unidos (onde moro agora), depois da sua declaração de *Àníké Òkín, òkò mi* (meu “marido”, um sinal de que eles reconhecem que eu sou um membro de sua linhagem

conjugal), *Ìyá* então faz uma recitação completa dos *oríkì orílẹ̀* de minha patrilinhagem, em diferentes pontos aproximando em algumas unidades da sua própria família *oríkì orílẹ̀*. Percebo nessas performances que esses momentos são ocasiões para me reconectar com *Ìyá*, lar, família, ancestrais e até o *òrìṣà* de família. Meu pai também me recebe em casa como *Àníké Ọkín*; no entanto, ele raramente, se o faz, adiciona alguns versos do *oríkì orílẹ̀* ao discurso. O efeito da recitação do *oríkì* sobre um sujeito é o prazer intenso, devido ao elevado senso de reconhecimento e aos laços de pertencimento que são invocados. Barber, comentando sobre a apresentação pública do *oríkì*, entende isso totalmente quando escreve:

Declamar o *oríkì* de um sujeito é, portanto, um processo de empoderamento. As qualidades latentes do sujeito são ativadas e aprimoradas. Isso vale para todos os sujeitos. Um ser humano vivo tratado pelo *oríkì* experimentará uma gratificação intensa. Ele ou ela foi associada/o ao *oríkì* desde a mais tenra infância, com afeição, aprovação e um senso de pertencimento ao grupo... O receptor de uma declamação de *oríkì* é profundamente comovido e extasiado... Para descrever a experiência, as pessoas dizem *Orí mi wú*: “Minha cabeça se expandiu” – uma expressão usada para descrever a emoção e o choque de um encontro com o sobrenatural, por exemplo, se você encontrar um espírito em um caminho solitário. Os *oríkì* despertam as qualidades adormecidas nas pessoas e as trazem à sua plena realização (*Ibid.*, p. 75.)

Não é de admirar, então, que *Ìyá* recite continuamente o *oríkì* de sua prole para elevar a autoestima e estimulá-la a melhores patamares, especialmente em momentos em que é necessário. Na minha família, nos dias em que havíamos programado exames escolares, eram dias que exigiam mais alguns versos de nosso *oríkì orílẹ̀*. É também por estas razões que em tempos de perigo e angústia, como quando a filha está passando pelo trabalho do parto, parte da tarefa da *Ìyá* é officiar à *Ìyá* gestante, lembrando às futuras *Ìyá* quem elas são, reforçando um sentimento de pertença e anulando uma sensação de isolamento que poderia emergir no processo

de nascimento. Todos esses esforços são direcionados a despertar a futura *Ìyá* para dar o melhor de si. No capítulo 5 [da obra completa *Matripotency*], discuto as origens e os significados dos nomes pessoais em *oríkì* e suas implicações na mudança social. Na sociedade *yorùbá*, a beleza e o ser não são separados, como se afirma na expressão *ìwàlẹ̀wà*, traduzida de várias maneiras: beleza é caráter e beleza é ser. Existir é ser belo. *Ìyá* torna a existência possível. Venho introduzindo o conceito, *Ìyálewá* – nossa beleza e existência derivam de *Ìyá* – como um bom resumo do significado de *Ìyá*.

Como escrevi em outro lugar, *Ìyá* não é apenas um corpo, pois a compreensão espiritual de sua identidade é primordial na construção *yorùbá*. Não se pode subestimar a noção da *Ìyádade* [*Ìyáhood*] pré-gestacional; o impacto imediato do reconhecimento de um papel pré-terreno para *Ìyá* é aprofundar-se temporalmente e ampliar espacialmente o escopo da instituição. O mundo *yorùbá* é experimentado como consistindo dos não-nascidos, dos vivos e dos mortos, e a instituição *Ìyá* está presente em todos esses domínios. Uma *aboyún* (fêmea grávida) é entendida como existindo vicariamente em dois reinos: o mundo do não-nascido e o dos vivos. Todos os esforços espirituais e medicinais feitos durante os períodos de gestação e parto são projetados para manter as grávidas firmemente plantadas no mundo dos vivos, no final deste processo transformador da vida e, de fato, transformador da comunidade. Consequentemente, porque toda a comunidade está naturalmente investida nela, não há instituição pública maior do que a de *Ìyá*. *Ìyá* é a procriadora da humanidade.

Omoòyá: Matrifocalidade e multiplicação da comunidade

Na literatura antropológica, a caracterização dos laços de parentesco em termos lineares inevitavelmente interpreta mal o que está no cerne da compreensão africana dos sistemas familiares. A redução dos laços familiares à patrilinearidade é especialmente distorcida, porque desloca o princípio consanguíneo (em oposição ao conjugal) como o idioma dominante das relações familiares. Como muitas comunidades africanas privilegiam o

sangue por causa dos laços conjugais, vários estudiosos africanos e afro-americanos chamaram a atenção para a natureza matrifocal ou matricial das famílias, independentemente de quais “linhas” foram traçadas sobre elas (NZEKWU, 2006; SUDARKASA, 1986; AMADIUME, 2000; DIOP, 1978; STEADY, 2006; STEADY, 2013). Em outro lugar, mostrei que *Ìyá* é o coração dos sistemas familiares *yorùbá*, independentemente da residência do casal e das linhas de descendência assumidas (OYĚWÙMÍ, 2003). A relação social mais fundamental é aquela entre *Ìyá* e a prole; é o relacionamento mais sangrento, se quisermos. Fluindo desta conexão diádica estão os laços entre as pessoas irmanadas, uterinas ou de ventre. Anteriormente, em minha discussão sobre o conceito de *Orí*, expus o fato de que o *Orí* da prole e de *Ìyá* são considerados conjuntamente. Também apontei que a relação entre *Ìyá* e a prole é percebida como metafísica, longa e duradoura, dado que antecede até mesmo a concepção.

Neste contexto, é claro que a díade *Ìyá*-prole é o núcleo¹⁰ das relações familiares e, de fato, da sociedade humana. A história da origem contada em Osetura, que analisei no capítulo anterior [da obra completa *Matripotency*], mostra os primórdios da sociedade humana compreendendo uma *Ìyá* fundadora e sua prole. Essa noção corresponde ao mito *kikuyu* de origem em que Moombi, a mãe fundadora, e suas nove filhas representam o núcleo da sociedade humana (KENYATTA, 1962). Essa compreensão africana das origens da sociedade humana não tem relação com o retrato da família nuclear ocidental como o estado humano natural ou a história de origem judaico-cristã de Adão e Eva, que desconsideram a maternidade, mas promovem a dominação masculina. A conceituação da díade *Ìyá*-prole como núcleo das relações humanas – e, por extensão, dos laços familiares – coloca *Ìyá* numa posição de senioridade, uma mais velha, cuja presença é anterior a qualquer outra pessoa, porque todo ser humano nasce de *Yèyè* (como dito nas linhas de Osetura citadas no início deste capítulo). A mesma ideia é

10 O sistema europeu de família nuclear – que privilegia os laços matrimoniais e, ao fazê-lo, promove a dominação masculina – foi “vendido” como o sistema natural e universal. Mas esta é claramente uma imposição imperial, totalmente em desacordo com a maneira como os laços africanos de parentesco foram socialmente constituídos.

expressa no ditado Ashanti “até o rei tem mãe” e, dessa forma, ninguém é anterior, superior ou mais importante que sua *Ìyá* (OYĚWÙMÍ, 2005, p. 23). Consequentemente, vemos como o *ethos* matricêntrico está muito ligado ao sistema baseado na senioridade.

Um aspecto relacionado ao sistema social *yorùbá* baseado na senioridade é elegantemente demonstrado na organização da família. O princípio organizador fundamental dentro da família é a senioridade, baseada na idade relativa. A senioridade é a classificação social das pessoas com base em suas idades cronológicas. De acordo com essa orientação, as categorias de parentesco codificam a senioridade, na medida em que as palavras *ẹgbón* referem-se à irmã/o mais velha/o e *àbúrò* à irmã/o mais nova/o de quem fala. Essa organização baseada na senioridade é dinâmica, fluida e igualitária, na qual todos os membros da linhagem têm a oportunidade de ser mais velhos ou mais novos, dependendo da situação. As categorias baseadas em senioridade são relacionais e não chamam a atenção para o corpo. Isso é muito diferente das hierarquias de gênero ou raciais, que são rígidas, estáticas e exclusivas, pois estão promovendo, permanentemente, uma categoria sobre a outra.

Antes do período moderno, a residência do casamento na sociedade *yorùbá* era um caldeirão de diversidade. No entanto, no início do século XX, a residência patrilocal do casamento parecia ter dominado a organização do casamento, um desenvolvimento que analiso no capítulo 6 [da obra completa *Matripotency*]. Assim, no casamento, a noiva se move para a patrilinhagem do noivo. Dentro da linhagem paterna, a categoria *ọkọ*, que geralmente é traduzida como “marido” em inglês, é um termo de classificação de senioridade, que não discrimina com base na anatomia. O termo correspondente *iyàwó*¹¹ ou *aya*, traduzido como esposa em inglês, refere-se ao casamento de uma anafêmea. *Ọkọ* e *aya* são identidades relacionais e não individuais, autocontidas, semelhantemente a todas as outras categorias *yorùbá* de parentesco. A distinção expressa nos termos *ọkọ* e *iyàwó* é entre

11 Hoje, *iyàwó* se tornou o termo preferido para denotar a esposa, quando originalmente significava noiva. Conferir a discussão do capítulo 6 [da obra completa].

aqueles que nascem na linhagem e os membros que entram nela por meio do casamento. A diferença expressa uma hierarquia na qual a posição *ọkọ* é classificada acima de *iyàwó* no sistema de senioridade. Esta hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque também as anafêmeas *ọkọ* são classificadas como superiores às anafêmeas *iyàwó*, na posição familiar. Fora da família, na sociedade em geral, a categoria de *iyàwó* inclui anamachos e anafêmeas, em que os devotos de *òrìṣà* são chamados de *iyàwó òrìṣà*, um ponto que ressalta o fato de que a conceituação da posição do *iyàwó* não é sobre sua anatomia, mas a cronologia de sua entrada no espaço da linhagem. Como escrevi em outro texto sobre a senioridade,

é melhor entendida como uma organização que opera sob o princípio de que a primeira pessoa a chegar, é a primeira a ser servida. Uma “prioridade por reivindicação” foi estabelecida para cada pessoa recém-chegada: se ela ou ele entrou na linhagem por nascimento ou por casamento. A senioridade baseava-se na ordem de nascimento para *ọmọ-ilé* e na ordem de casamento para *aya-ilé*. As crianças nascidas antes de uma determinada *aya* se juntar à linhagem estavam em posição mais elevada que a dela. As crianças nascidas depois que uma *aya* se juntasse à linhagem eram classificadas como inferiores a ela. (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 45)

Existe, portanto, uma única classificação cronológica de todos os membros da linhagem, vinculados a como entraram nela. Os relacionamentos são dinâmicos, classificando, continuamente, os indivíduos dependendo da situação.

Com a compreensão do entrelaçamento entre *ìyá* e a prole, podemos apreciar as maneiras pelas quais esse vínculo diádico estrutura relações de linhagem. Dentro do agregado familiar, os membros são agrupados em torno de diferentes unidades *ìyá*-prole descritas como *ọmọ̀yá* (unidade de irmandade pelo ventre/útero). É uma unidade de afeto, produção, consumo e herança. A *ìyá* é o pivô em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas. *Ọmọ̀yá* é o termo final de solidariedade dentro e fora da família. A relação entre aquelas pessoas que experimentam

a irmandade de ventre é baseada na compreensão de interesses comuns nascidos de uma experiência compartilhada de crianças que escolhem a mesma *ìyá* no momento pré-terreno de escolher seu destino, um ato que as prende em lealdade e amor incondicional à *ìyá* e entre si. *Ọmọ̀yá* localiza uma pessoa dentro de um agrupamento socialmente reconhecido e ressalta o significado dos laços *ìyá*-prole ao delinear e ancorar o lugar de uma criança na família e no mundo. Assim, as relações *ọmọ̀yá* são vistas como primárias e privilegiadas e devem ser protegidas acima de todas as outras.

A ideologia do domínio materno que *ọmọ̀yá* representa na vida social e espiritual é onipresente em muitas culturas da África Ocidental. *Ọmọ̀yá* é um termo de solidariedade que é invocado em esferas além da família. Por exemplo, no culto *Ogboni* que venera *Ilẹ̀*, a terra, que é uma divindade anafêmea, “todos os membros *Ogboni* se consideram *Ọmọ̀ ìyá*, ‘pessoas filhas da mesma mãe’” (LAWAL, 1995, p. 38), e continuamente invocam o doce sabor do leite sagrado de *ìyá (omu’ya)* como uma experiência compartilhada fundamental. Além disso, invocações de unidade entre grupos são expressas através dessa ideologia materna. Por exemplo, diz-se que o sexo anatômico de *Odùduwà*, que detém a primogenitura *yorùbá*, é indeterminado porque em algumas tradições é descrito como masculino e em algumas outras localidades é chamada de *ìyá*. Dado o significado esmagador de *ìyá* como fundamento para a unidade e a solidariedade, acredito que *Odùduwà* como *ìyá* faz mais sentido. O valor da unidade domina as articulações *yorùbá* de identidade e as maneiras pelas quais elas são percebidas repousam sobre as noções do destino compartilhado de *ọmọ̀yá*. Isso está em contraste com as construções de crianças que compartilham o mesmo pai (*ọmọ̀ bàbá*), mas diferentes *ìyá*, que apontam na direção da divisão, competição e rivalidade. Quando há um conflito entre dois *ọmọ̀yá*, os espectadores expressam choque e desânimo diante de tal evento, dizendo: “*ọmọ̀yá láì s’ọmọ̀ bàbá*” (por que o seu relacionamento é tão conflituoso, dado que você é *ọmọ̀yá* e não *ọmọ̀ bàbá* (pessoas que sejam meio-irmãs, que compartilham apenas um pai)?”. Tal pronunciamento tem o efeito de fazer as duas partes

repensarem seu conflito, quando não abandoná-lo completamente, e fazer a paz como um sinal de *omọ Ìyá* (vínculos maternos). Crianças nascidas da mesma *Ìyá*, mas de pais diferentes, não são consideradas meias-irmãs porque o *Orí* de *Ìyá* que as une é indivisível. A relação entre pai e prole não implica, assim, a forma espiritualmente densa e especial na qual a díade *Ìyá-prole* é construída. *E kú oro Ìyá* (saudações em nome dos laços maternos) é uma das saudações favoritas entre quem experimenta a irmandade uterina, especialmente durante os ritos compartilhados de passagem pelos quais passam as famílias. O *oro Ìyá* se estende a todos os seus parentes maternos e sua prole, muito além da patrilinearidade ou de qualquer outro lugar de residência (família), incorporando pessoas irmãs adultas que podem ter diferentes residências e cada uma de suas proles, compartilhando laços inabaláveis entre elas. Assim, pessoas que sejam primas matrilaterais são *omọọyá* e são vistas como parentes mais próximos do que as pessoas com os quais se compartilha apenas o mesmo pai.

Na auto-representação dos povos *yorùbá* da identidade etno-nacional, eles se veem como filhos de uma *Ìyá* chamada *Odùduwà*. *Ìyá* é a fonte e, no capítulo 2 [da obra completa *Matripotency*], discuti outra história de origem em que *Ọ̀sun* é a *Ìyá*, a Fonte. Da mesma forma, as linhagens sempre se imaginam unidas e procuram apresentar essa face de unidade ao mundo. Mas, como Nkiru Nzegwu escreve no contexto de Onitsha Igbo,

A ideologia da maternidade é o que dá às pessoas irmãs e linhagens um senso de lealdade e unidade. Embora uma linhagem consista de pessoas filhas de várias mães diferentes, o cimento que une essas pessoas irmãs não é o laço paterno, como alguns gostariam de acreditar, mas a mãe ou a ideologia materna da ancestral fundadora. (NZEKWU, 2006, p. 54)

Da mesma forma, em relação ao pensamento *yorùbá*, escrevi que não há noção de solidariedade sem o apelo a *Ìyá* (OYĚWÙMÍ, 2003).

Iṣé Ìyá: O trabalho de prover a prole

A imprescindibilidade de *Ìyá* para o bem-estar de sua prole é metafísica, emocional e prática. Uma das responsabilidades de *Ìyá* para com sua prole é prover-lhes materialmente. O efeito mais imediato de ter uma cria é que a posição de *Ìyá* em relação a outros membros da família conjugal aumenta em contextos de casamento patrilocal. Isto é porque esta *Ìyàwó* que se tornou *Ìyá* galgou degraus na hierarquia da antiguidade e, o mais importante, elas produziram uma criança, outro ser humano, um membro da linhagem para o qual a *Ìyá* é fundamental nos primeiros anos de vida. Isso não significa que *Ìyá* seja a única responsável pela criança, mas que a sociedade reconhece que *omọ oh un un un yá ni ko je* – a criança sobrevive e prospera apenas pela vontade da *Ìyá*. Seu supremo amor incondicional pela criança e o entrelaçamento do interesse da díade *Ìyá-prole* ou *Orí* é o que está registrado nesse ditado. Mas a alegria de navegar com sucesso pelos perigos da gravidez e ter um bebê é acompanhada de uma consciência aguda da responsabilidade de estimulá-lo e provê-lo. É interessante notar que *Ọ̀sun*, a *Ìyá* primordial, como nos diz o *odù* Osetura, é honrada pelas pessoas que lhe são devotas não apenas porque ela lhes dá a prole, mas também porque a divindade as provê. Esses sentimentos são repetidos continuamente nos *oríkì* de *Ọ̀sun* e nas canções dedicadas à divindade (BADEJO, 1996).

Assim, as *Ìyá yorùbá* são conhecidas por sua produção e trabalho em prol de sua prole. A base do seu engajamento ocupacional é prover seus filhos. Assim, se uma *Ìyàwó* (noiva) não começou a negociar antes de ter sua prole, ela inicia um negócio assim que a criança nasce e termina o período de 40 dias de resguardo. Ao invés de ser um instrumento de domesticação, como muitas feministas ocidentais têm argumentado, a *Ìyádade* na sociedade *yorùbá* continha o ímpeto de sair e ir ainda mais longe para encontrar trabalho remunerado com o propósito de cumprir essa responsabilidade singular. O fato de as crianças serem carregadas nas costas de *Ìyá* significava que, para as crianças recém-nascidas e outras crianças pequenas, a questão de encontrar

cuidados infantis não surgia: tudo o que se precisavam era de um pedaço de pano chamado *òjá* – uma faixa usada para amarrar o bebê nas costas. O uso e significado de *Òjá* é manifesto na oração do povo de Igbeti para *Ìyámàpó*, uma divindade que é conhecida por sua criatividade como artista, e como *Ìyá*, “a grande mãe [*Ìyá*] nunca perde o laço [*òjá*] que ata seus filhos” (WESTCOTT; MORTON-WILLIAMS, 1958, p. 220).

No momento em que uma economia monetária se desenvolvia, tornava-se dever da família conjugal contribuir com dinheiro, capital para as novas *Ìyá*, para que eles pudessem cuidar de si mesmas e de sua prole, independentemente do que contribuísse para a manutenção da família. Vale ressaltar que *Òsun*, a *Ìyá* primordial, é reconhecida como tendo três profissões: divinadora, cabeleireira e vendedora de alimentos. As *Ìyá yorùbá* valorizam sua autonomia e acreditam que é o cúmulo do insulto para uma fêmea adulta ter que pedir a alguém dinheiro para comprar coisas como sal e variedades; seria um desrespeito, dizem elas. Mais significativamente, o período após o nascimento de uma criança é especialmente enriquecedor para *Ìyá*, porque toda a comunidade dá presentes para o cuidado do bebê e, hoje, o presente mais valorizado e necessário é o dinheiro. A riqueza gerada durante este período é, então, combinada com qualquer outra coisa que a família tenha contribuído para formar o capital para o comércio. Em minha própria experiência, crescendo em uma comunidade *yorùbá*, minha *Ìyá* sempre disse que é oportuno dar presentes para bebês recém-nascidos, mas é ainda mais importante dar dinheiro. Portanto, se você presentear fraldas ou roupas para um bebê, você deve sempre acompanhá-los com dinheiro, porque as necessidades de um recém-nascido são infinitas. Esses sentimentos são expressos no ditado comum: “Mostre-me seu recém-nascido” é outra maneira de dizer que quero lhe dar algum dinheiro. Essa prática também ressalta a natureza coletiva da criação de filhos – a proverbial aldeia africana, apoio necessário para formar uma criança. A ênfase no dinheiro é um reflexo do aprofundamento das transações monetárias numa economia doméstica, mas urbana.

Como as comunidades *yorùbá* estão estabelecidas nos *ilú*, assentamentos urbanos relativamente grandes, dos quais as fazendas ficavam a quilômetros de distância, a economia agrária tinha um forte componente comercial no qual pessoas vendiam produtos alimentícios e artesanais nos mercados locais e nos mercados centrais distantes, em cidades ainda maiores. As anafêmeas têm sido associadas com o comércio; e *òjà*, o espaço do mercado em que a negociação ocorria, foi rotulado, por algumas pessoas dedicadas à pesquisa, como o “espaço feminino”¹² por excelência. A representação de *òjà* e a divisão social do trabalho foram dicotomizadas por gênero em alguns escritos, sugerindo que apenas machos agricultavam, e que eles, e não as fêmeas, viajavam, em ida e volta das cidades para suas fazendas, durante a época de plantio e colheita, enquanto as fêmeas, por outro lado, permaneciam nas cidades para comercializar as mercadorias. Uma divindade anafêmea, *Àjé*, preside o comércio. Assim, o comércio e a agricultura são retratados como ocupações binariamente opostas. Tanto o mercado de então quanto o espaço maior do *ilú* (assentamento urbano) foram designados na literatura como “espaço das mulheres”. Em um trabalho anterior (OYĒWÙMÍ, 1997, p. 67), eu contestava a imposição de construtos de gênero nas instituições, espaços sociais e práticas sociais *yorùbá*. Do ponto de vista da cultura, o *ilú* e o *oko*¹³ são de fato opostos: as fazendas contrastavam com o espaço urbano onde as pessoas tinham suas *ilé* (habitações de linhagem). A terra era primariamente um local de trabalho, em contraste com *ilú*, que era visto como um lugar de descanso, pertencimento, compromissos cívicos, prazer e autoafirmação. Todos pertenciam a *ilú*. Nas cidades, tanto machos quanto fêmeas trocavam vários bens, muitos dos quais eram alimentos adquiridos nas fazendas. As anafêmeas também cultivavam e transportavam alimentos para as cidades. O *òjà*¹⁴ em si era uma instituição importante, sempre situada ao lado de

12 Conferir Toyin Falola (1995).

13 No original está grafado *òkò*, o que é, explicitamente, um erro de digitação ou editoração. A palavra, no contexto é *òkò*, que tem sido traduzida, em português, por fazenda. Oyèwùmí propõe a tradução da palavra *òkò* por anamacho, o que não teria sentido no contexto da afirmação (N. da T.).

14 *Òjà* é a grafia corrente, em *yorùbá*, para mercado. No texto original aparece tanto a palavra sem e com acentos. Nesta coletânea, utilizamos a grafia corrente.

outra grande instituição, o *ààfin* (palácio de *Ọba*). As *Ìyá* estão em toda parte no mercado; no entanto, “a redução do espaço mais público e mais inclusivo da sociedade a um ‘espaço feminino’, exclusivo e específico para um gênero, constitui uma falsa e grosseira representação” (*ibid.*, p. 67). O mercado era a esfera mais aberta da cidade e não identificado com nenhum grupo específico: quem chegasse, incluindo até espíritos invisíveis, eram entendidos como presentes nesta encruzilhada. Além disso, os mercados não eram apenas para comércio: eram centros sociais em que as pessoas celebravam ocasiões importantes, incluindo reconstituições de rituais históricos de Estado. Sempre havia percussionistas, dançarinas, dançarinos e uma diversidade de artistas disponíveis. Não havia ideologia na sociedade que impedisse o acesso de alguém de um ou outro espaço, de uma ocupação ou de outra. A preocupação de *Ìyá* era defender sua prole, através de qualquer esforço que se mostrasse mais produtivo, dados os recursos disponíveis para ela. Aqui, lembro-me da descrição do viajante escocês Clapperton de uma cena de mercado na Velha *Ọyó* em 1826:

Ao retornar, chegamos ao mercado que, embora quase ao entardecer, estava bem abastecido com algodão cru, tecidos nacionais, de frutas como laranjas, limas, bananas-da-terra e outras bananas, de vegetais como cebolinhas, pimentões, cebola e ervas para sopas, também inhame cozido e Acusson¹⁵ – ali a multidão rolava como um mar, os homens saltavam sobre as cestas de suprimentos, os garotos mergulhavam embaixo das barracas, as mulheres berravam e cumprimentavam, cuidando de suas mercadorias espalhadas. (LOCKHART; LOVEJOY, 2005, p. 117)

Inhames cozidos e “acusson” estão entre os alimentos disponíveis nos mercados. Vender alimentos cozidos nos mercados locais e nas ruas das cidades é uma característica do cenário, proporcionando o sustento a muitas pessoas. Em outro lugar, expus a implicação fundamental do fato

15 Segundo a edição de Jamie Bruce Lockhart e Paul E. Lovejoy (2005, p. 110), Acusson é um registro estrangeirista de akasu eko. Este é um alimento feito de milho branco. A grafia com os sinais tonais da língua *yorùbá* seria *àkàsù èkọ*. No Brasil o alimento é mais conhecido como acaçá (N da T).

de que uma porcentagem considerável das refeições consumidas pelas famílias era comprada de uma fornecedora anafêmea de alimentos.

Esse foi sem dúvida um dos fatores que moldaram não apenas a divisão familiar do trabalho, mas também a economia. A profissionalização da cozinha não só proporcionava uma ocupação para alguns, mas também liberava muitas mães [*Ìyá*] de cozinhar para que pudessem ir aos mercados locais ou se dedicar à agricultura e comércio de longa distância. (OYĒWŪMÍ, 1997, p. 58)

A venda de comida de rua parece ser uma prática antiga, provavelmente resultado do padrão de assentamento urbano em que milhares de pessoas viviam em cidades delineadas. Uma das experiências marcantes que Richard Lander e Clapperton detalham em seus relatos de viagem é a variedade de alimentos que eles puderam comprar e desfrutar enquanto se deslocavam por essa região; quase se podia saborear a “sopa de palavrório” que eles descreviam com tanto prazer. A profissão de quem vendia alimentos está muito bem documentada em versos de *Ifá* como este:

A divinação *Ifá* foi realizada por Aduke,
Prole de pessoas de bom coração dos tempos antigos,
Quem cozinhou milho e feijão juntos para viver uma vida melhor.
Ela acordou cedo pela manhã
Chorando porque não tinha todas as coisas boas.
A Aduke foi dito para realizar sacrifícios,
E ela o fez.
Depois de realizar os sacrifícios, ela se tornou uma pessoa importante.
Ela tinha dinheiro.
Atingiu todas as coisas boas que buscara...
Quando cozinhamos milho e feijão juntos,
Todas as coisas boas da vida enchem nossa casa.
(ABIMBOLA, 1997, p. 137-139)

O papel de quem vende alimentos nos assentamentos urbanos não é desprovido de significado histórico-mitológico. Uma das narrativas associadas ao papel de *Ìyá* como vendedora de alimentos é documentada pelo

estudioso da religião Jacob Olupona. Ele escreve que, no século XIX, quando partes da Iorubalândia foram ameaçadas por invasores muçulmanos, seu avanço foi interrompido em *Òṣogbo* graças à intervenção de *Yèyè Òṣun*, a *Ìyá Primordial*, que é a divindade tutelar da cidade. Conta-se que a *Ìyá Primordial* “transformou-se em uma vendedora de alimentos [e] vendeu vegetais envenenados (*efo Yanrin*) para os soldados muçulmanos fulas. Os jihadistas desenvolveram instantaneamente uma diarreia incontrolável; em seu estado enfraquecido, foram expulsos de *Òṣogbo*” (OLUPONA, 2001, p. 05).

Monarquia Sagrada e Matripotência

Historicamente, a sociedade *yorùbá* era hierárquica, no topo da qual está *Ọba* (monarca ou governante). As tradições da monarquia são profundas, amplas e duradouras na sociedade e na imaginação *yorùbá*. É irônico que a palavra *yorùbá* para o governo e até os sistemas democráticos de governo hoje seja *ijoba*, ou seja, a comunidade de *Ọba*. *Ọba* têm como característica a sacralidade porque são representantes do *òrìṣà* na terra. A primeira saudação que deve ser endereçada a um monarca é *Kábíyèsí o, aláṣe, èkejì Òrìṣà – Kábíyèsí*, o dono de *àṣe*, atrás apenas do *òrìṣà*. Em muitos escritos em inglês, descreveu-se os governantes *yorùbá* 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 *yorùbá*, em diferentes épocas do passado, e até mais recentemente, foi documentada por uma série de pessoas dedicadas à pesquisa. No entanto, a posição 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 como se tivesse sido a norma da ordem tradicional¹⁶. Por isso, minha insistência no termo neutro de gênero “monarca” ou “governante” para

designar *Ọba*, que em *yorùbá* é um construto não-generificado. A tradução da palavra *Ọba* como rei não apenas privilegia o masculino, como também é imprecisa. Como observei consistentemente, é preciso ter em mente como a linguagem cria seus próprios padrões e hierarquias de gênero. Meu interesse nesta seção é examinar as maneiras pelas quais *Ìyá* e as ideologias que emanam da instituição *Ìyá* são uma característica central na construção da monarquia sagrada e da religião.

Nos escritos da pesquisadora da religião Oyeronke Olajubu, ela estabelece uma divisão generificada do trabalho no domínio da política e governança quando escreve: “enquanto os homens, em princípio, mantinham cargos políticos e autoridade, as mulheres controlavam a base ritual que possibilitava o poder político” (OLAJUBU, 2003, p. 26). Embora seja verdade que as anafêmeas sejam o centro da base ritual da monarquia, a ideia de que elas foram excluídas do governo é insustentável, porque havia mulheres que também ocupavam tronos como *Ọba*. De fato, um certo número de antigas comunidades *yorùbá* como *Kétu* e *Òràngún* teriam sido fundadas por anafêmeas, proles de *Odùduwà*, que detém a progenitura *yorùbá*, em muitas tradições tem sua descrição como *Ìyá* (IDOWU, 1962, p. 27). O *àṣe* inerente possuído por *Ìyá*, indubitavelmente, foi definido no serviço da monarquia, e nós percebemos o reconhecimento aberto deste arranjo nas palavras de *Òràngún (Ọba)* de *Ìlá*, que disse: “Sem as mães, eu não poderia governar” (PEMBERTON; AFOLAYAN, 1996, p. 92). O reconhecimento do *àṣe* da *Ìyádade* é visualmente representado nos pássaros que estão incrustados na coroa de miçangas de *Ọba*. 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 *Ọyó*. Ele incluía *Ìyá Kere* “que detém o maior poder no palácio” e tinha o encargo dos tesouros do Rei” (JOHNSON; JOHNSON, 1921, p. 77). Em seguida, *Ìyá Naso*, “relacionada com o culto de *Sàngó*”, o culto religioso oficial da monarquia (*Ibid.*, p. 64). Outras *Ìyá* provisoras no serviço da monarquia incluíam *Ìyá-Monari*, *Ìyá-Fin-Iku*, *Iyalagbon*, a *Orun-kumefun* e *Areorita*, para mencionar algumas. Havia muitas mais, especialmente em papéis sacerdotais e como especialistas em rituais.

16 Discuti este tema ao longo do capítulo 3 de *The Invention* (1997).

O significado de *Ìyá* está muito ligado ao poder metafísico inerente que *Ìyá* personifica. Por isso, *Ìyá* também é conhecida como *àjé*. No *odù* Oseetura vemos que *Ìyá* são caracterizadas como *àjé Ọ̀ṣun*, a *Ìyá* soberana é a *àjé* principal, como discutido no capítulo 2 [da obra completa *Matripotency*]. O funcionamento harmonioso de qualquer comunidade *yorùbá* repousa sobre o *axé* de *Ìyá* que foi dado a elas por *Olódùmarè*. Consequentemente, entende-se que nada pode ser alcançado sem o seu consentimento e participação; daí a admiração e a reverência mantidas em relação a *Ìyá*. *Ìyàmi*, um culto de poderosas anafêmeas, é uma das reconhecidas organizações necessárias ao funcionamento da organização política (OLAJUBU, 2003).

Ìyálóde*: A diminuição política de *Ìyá

Certamente, as formas mais importantes em que o gênero e o poder foram abordados na literatura são através do título de chefia *Ìyálóde*. Esta posição de liderança ganhou destaque no século XIX em Ibadan e Abeokuta, duas cidades recém-fundadas. A historiadora Bolanle Awe em seu estudo clássico *The Iyalode in the Traditional Political System of Yoruba* explorou as origens, função e significado da instituição e chegou à conclusão de que a mulher que ocupou esta posição representou a voz das mulheres no governo (AWE, 2005). Em *The Invention*, fiz uma análise abrangente e critiquei as alegações feitas sobre essa função. Minha crítica anterior continua válida. Aqui, eu apenas quero refinar e adicionar meus argumentos. Eu questionei duas afirmações principais: primeiro, que o título era “tradicional” no sistema político *Ọ̀yọ́-Yorùbá*; segundo, que a posição foi constituída de forma a prover uma circunscrição chamada representação “de mulheres” na política. A evidência que a própria Awe apresenta contradiz o título de seu artigo: que a chefia de Ialodê é “tradicional” (anterior ao século XIX). Ela escreve que, na equipe do palácio de *Aláàfin*, estavam

as mães reais e sacerdotisas reais. Estas eram mulheres muito

poderosas. Elas estavam encarregadas das diferentes habitações no grande palácio de *Ọ̀yọ́*; algumas delas também eram sacerdotisas dos mais importantes cultos, como o de *Sàngó*, o deus do trovão, que era o culto religioso oficial do reino. Estavam em posição de exercer grande influência porque tinham o acesso mais direto ao rei. (AWE, 2005, p. 196)

De maneira mais significativa, ela continuou: “Longe de serem representantes das mulheres em *Ọ̀yọ́*, elas constituíam parte do sistema usado pelo *Aláàfin* para fortalecer sua posição vis-a-vis de chefe” (*Ibid.*, p. 196). Desse modo, pode-se deduzir que a Velha *Ọ̀yọ́* não tinha uma *Ìyálóde* entre seus principais cargos. Nitidamente, não havia nenhum grupo homogêneo ou circunscrição chamada “mulheres” que seria representado por uma *Ìyálóde* ou qualquer outra titular. Não obstante as referências ao rei, reino e coisas semelhantes, o que Awe descreveu, seguindo Johnson, é o sistema monárquico tradicional, no qual a base da liderança não era baseada em gênero. Quem governava era monarca e não um rei (gênero masculino), porque tradicionalmente, como observei repetidamente, havia monarcas anafêmeas. Awe também reconheceu isso quando declarou: “As tradições orais registram a existência de algumas governantes do sexo feminino” (*Ibid.*, p. 196). Parece que o contexto intelectual em que o artigo foi escrito, no final do século XX, em que feministas ocidentais estavam preocupadas com conceitos de gênero e sua busca por mulheres subordinadas e marginalizadas na África moldaram indevidamente a interpretação de Awe do sistema monárquico tradicional. Em um trabalho anterior, concluí que “uma estrutura de análise de gênero é uma imposição e representa erroneamente o sistema político tradicional como baseado em gênero” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 111).

Mas a chefia *Ìyálóde* teve um lugar no recém-emergente sistema político do estado de Ibadan, um sucessor de *Ọ̀yọ́*. O título emergiu das reconfigurações políticas e sociais das políticas de *Ibadan* e possivelmente de Abeokutá, no século XIX. A política de Ibadan lançara um sistema

republicano de governo e descartara a tradicional monarquia hereditária tipificada pela Velha *Ọ̀yọ́* (AWE, 1964). É assim que Awe caracterizou a revolução de Ibadan no governo: “Uma aberração dentro desse sistema *Ọ̀yọ́-Yorùbá* encontra-se no assentamento comparativamente novo de Ibadan que, no século XIX, jogou fora a ideia de governo hereditário e escolheu chefes por mérito. Esse mesmo sistema de nomeação foi estendido ao título de *Ìyálóde*” (AWE, 2005, p. 196). Ela está correta quanto à rejeição da tradição de Ibadan, mas por que o título de *Ìyálóde* seria uma exceção, dada sua conclusão de que é uma importação do passado? Muitos dos títulos de chefia de Ibadan, como *Mógàjí*, e a inovação de acrescentar *Ọ̀tún* (à direita de) e *Ọ̀sì* (à esquerda de), a títulos como *Àrẹ̀-ọ̀nà Kakaṅfò* e mais tarde ao elevado título *Olúbàdàn* são bem reconhecidos como novas invenções (OYĚWŪMÍ, 1997, p. 108; WATSON, 2003). *Ìyálóde* não foi exceção. Eu afirmo que também foi igualmente inventado recentemente, não sendo tradicional. Revendo o sistema de chefia de Ibadan do período inicial, a historiadora Ruth Watson escreve:

O número de posições em uso não foi constante. Novos cargos foram adotados em ocasiões especiais, enquanto outros foram abandonados, às vezes para serem revividos mais tarde. Houve, no entanto, um aumento constante no número de títulos disponibilizados ao longo do século XIX. Para generalizar, parece que havia quatro linhas principais na década de 1850. Títulos de *Balogun*, *Seriki* e *Bale* foram tomados por *ologun* masculinos (“bravos guerreiros”). A *Ìyálóde* era uma comerciante bem sucedida. (WATSON, 2003, p. 21).

Como o negócio de estado em Ibadan foi fazer guerra, as *Ìyálóde*, assim como os chefes machos, “contribuíam com sua cota de soldados para o exército *ad hoc* de Ibadan sempre que havia guerra” (AWE, 2005, p. 196).

O título de *Ìyálóde* estava obviamente dentro do alcance das chefias de governo de Ibadan. Muitas das pessoas que estudaram o tema, e reivindicam a tradicionalidade (pré-Ibadan) para o título de *Ìyálóde*, devem explicar

por que a chefia feminina tem uma procedência diferente de outros títulos de chefia nesta nova república, cuja razão de ser era derrubar a tradição. De fato, a criação de uma *Ìyálóde* como um único título de chefia aberto às mulheres derrubou a tradição da política não baseada em gênero, que era marca do sistema monárquico de *Ọ̀yọ́*. Embora a existência de uma chefia feminina seja tratada como evidência do acesso das mulheres à política, quero sugerir, ao contrário, que o que ela representa é a emergência do novo fator de gênero na política e a institucionalização do privilégio masculino: uma nova abordagem que efetivamente anulou o acesso feminino ao governo, e reduziu seu espaço de representação. Na tradicional monarquia *yorùbá*, como está bem documentado, a anatomia masculina ou feminina não era um pré-requisito para o Obanato; no republicanismo de Ibadan, a anatomia tornou-se uma precondição para o governo e a categoria política recém-constituída, “mulheres”, foi excluída do título máximo, limitando-se a apenas uma posição de chefia *Ìyálóde*¹⁷.

O título de *Ìyálóde* pode ter sido a única posição aberta para fêmeas no sistema político de Ibadan; no entanto, a ideia de que ela representava apenas mulheres não é apoiada pelas evidências. Como já observamos, como os chefes masculinos, ela também contribuiu para as campanhas de guerra de Ibadan. Além disso, quais eram os “assuntos das mulheres” pelos quais ela era responsável? Awe notou que “as informações sobre o que seriam essas questões são escassas” (AWE, 2005, p. 197). É manifesto que haja uma tendência a reduzir o alcance da autoridade dessa chefe, submetendo-a a vários regimes de gênero. Alguns desses esforços dependem muito da tradução literal da palavra “*Ìyálóde*” como “mãe encarregada dos assuntos externos” (*Ibid.*, p. 196) ou, como diz Johnson, “através da *Ìyálóde*, as mulheres podem fazer ouvir suas vozes em assuntos municipais e outros” (JOHNSON; JOHNSON, 1921, p. 77). Mas, como o crítico literário Adéèkò concluiu após uma pesquisa das traduções – e traduções erradas – da palavra “*Ìyálóde*”:

17 Isso levanta uma questão ainda mais fundamental sobre o muito elogiado republicanismo de Ibadan (*ibid.*).

Raramente paramos para considerar como a linguagem para teorizar e relatar descobertas substitui coloquialismos observáveis de diferença [cultural]. Minha extensa discussão sobre a (in)tradutibilidade de *Ìyálóde* destina-se a destacar os ambientes grosseiramente injustos, mas inadequadamente interrogados, linguísticos e discursivos, nos quais os termos de gênero africanos são construídos. Como os exemplos discutidos acima ilustram, as decisões de tradução necessárias que os acadêmicos devem tomar em prol da inteligibilidade geralmente se submetem aos interesses das linguagens-alvo socialmente dominantes e intelectualmente prestigiadas das descrições, como o inglês. (ADÉÈKÓ, 2011)

Há uma tendência entre quem se dedica à pesquisa em interpretar a palavra-chave *òde*, que está ligada à toda-importante *Ìyá*, como um conceito espacial. É verdade que *òde* poderia ser traduzido como espaço público, mas afirmo que uma compreensão mais profunda de *òde* em *yorùbá* é uma referência a povo, multidões. A ideia de público em *yorùbá* refere-se às pessoas e não ao espaço; não há nenhum *òde* vazio. É o povo que constitui um público *yorùbá*. Assim, *Ìyálóde* é melhor entendida como *Ìyá* do povo, *Ìyá* da humanidade, um nome que, inconscientemente, reinscreve o *ethos* matripotente. A propósito, em Abeokutá, outro novo estado *yorùbá* que ostenta uma tradição de *Ìyálóde*, há um *ita* *Ìyálóde* na cidade. *Ita* é, corretamente, um conceito espacial e *Ìyálóde* se refere à praça ou espaço designado à *Ìyálóde*¹⁸.

Na Ibadan do século XIX, a criação de um título de chefia apenas de mulheres assinalou a emergente consciência de gênero em um estado militarista e cada vez mais diversificado, no qual se encontravam pessoas de diferentes grupos étnicos, pessoas *yorùbá* de cidades variadas, muçulmanos, cristãos, educados no Ocidente, cativos e livres, missionários e até mesmo algumas pessoas brancas como o senhor e a senhora Hinderer¹⁹. Além disso, os britânicos já haviam tomado conta de Lagos, fazendo sentir sua presença e, certamente, estavam demasiadamente perto. Pouca coisa

¹⁸ Gostaria de agradecer a Adélékè Adéèkó por ter me chamado a atenção para a existência de uma praça *Ìyálóde* em Abeokutá.

¹⁹ É interessante notar que muitas das afirmações de gênero feitas sobre o título *Ialodê* vêm das memórias da missionária Anna Hinderer sobre a vida na Ibadan do século XIX ((HINDERER, 1877).

era tradicional na organização de Ibadan. O aumento da diferenciação de gêneros das instituições não foi uma exceção, pois Ibadan havia iniciado sua jornada rumo à modernidade colonial.

Ìyàmi: deslegitimação, demonização e modernidade

Ìyàmi ou *àwọn Ìyá* é uma sociedade secreta de mulheres poderosas cujo poder, pensa-se, deriva do papel procriador. Em termos espirituais, a divindade *Ọṣun* preside o grupo. Elas também são conhecidas como *àjé*. Em Oseetura, *odù* de *Ọṣun*, analisado no capítulo 2 [da obra completa *Matripotency*], descobrimos que outro nome para *Yèyè Ọṣun* é *àjé*, uma denominação central para a interpretação desse mito de origem. Mas nos é dito que o grupo de 16 divindades que viajaram com *Ọṣun* para a terra, inicialmente, “nunca soube que ela era *àjé*” (ABIODUN, 2001, p. 16, 25).

Elas nunca souberam que ela era uma “*àjé*”.
Quando estavam vindo do céu,
Deus escolheu todas as coisas boas;
Ele também escolheu seu guardião,
E esta era uma mulher.
Todas as mulheres são *àjé*.
E porque todos os outros
Odu deixaram *Ọṣun* de fora,
Nada do que eles fizeram foi bem-sucedido.
(*Ibid.*, p. 16, 25)

Os companheiros de viagem tinham reconhecido erroneamente a divindade: Não viam *Yèyè Ọṣun* como sua *Ìyá* e nela sua *Ìyá* de nascimento – um grave erro que quase lhes custou a vida. Esse é o ápice da deslegitimação. Ao não saber quem *Ọṣun* realmente era, não podiam reconhecer a si mesmos. Consequentemente, eram incapazes de realizar seu propósito na terra até que adquirissem conhecimento de *Ọṣun* como sua *Yèyè*, e fossem então capazes de perceber suas próprias identidades. Aparentemente, a deslegitimação de *àjé* pelo grupo de 16 é apenas a ponta do iceberg – a deslegitimação, a demonização e a perseguição têm acompanhado a

categoria de *àjé* na sociedade *yorùbá* colonial e pós-colonial.

Nas tradições *yorùbá* contidas em Osetura, *àjé* é sinônimo de *ìyá*. A narrativa frequentemente citada continua, “todas as mulheres são *àjé*” (*ibid.*), que é um ser espiritualmente poderoso e abençoado. Mas a palavra foi traduzida para o inglês como “bruxa”, e em muitas partes da sociedade *yorùbá* atual, a categoria foi demonizada: ser chamada de *àjé* é um prelúdio para a perseguição em uma sociedade repleta de noções cristãs, ocidentais e islâmicas de religião e espiritualidade externas. As más tradução e compreensão *àjé* como “bruxa” resultou em dicotomias de gênero que colocaram anafêmeas em geral, e *ìyá* em particular, na categoria de demônio. Nesta seção, examino essa transição através dos escritos de Fagunwa, Abimbola e de outras pessoas que escreveram sobre o tema, cuja obra definiu *àjé* na cultura e imaginação *yorùbá* contemporâneas.

Os escritos de D. O. Fagunwa, proeminente escritor criativo em língua *yorùbá*, foram extremamente influentes na formação da imaginação cultural e possivelmente no comportamento de gerações de *yorùbá*. Pioneiro na escrita de ficção autóctone, seus livros tornaram-se um marco para as crianças quando foram adotados como textos escolares dos anos 1940. Daí o seu enorme impacto em gerações de pessoas *yorùbá*, à medida que suas palavras se tornaram parte do tecido da linguagem e da cultura. Embora Fagunwa tenha se inspirado no folclore ao escrever suas histórias, ele introduziu muitas coisas nesse corpo de conhecimento, particularmente no uso da linguagem. No próximo capítulo [da obra completa *Matripotency*], chamo a atenção para o seu desrespeito pelas mulheres, excluindo-as de seu universo de seres instruídos. Aqui, quero me concentrar em sua representação de *ìyá* e *àjé*. Em seu romance seminal *Ogboju Ode ninu Igbo Irunmole*, Fagunwa nos dá indiscutivelmente uma das linhas mais chocantes e memoráveis da narrativa em língua *yorùbá*, quando o personagem principal Akara Ogun se apresentou declarando, “*ogbologbo àjéni ìyá mi i se*”²⁰. Na tradução de Soyinka, Akara Ogun anunciou que sua mãe é “uma

²⁰ Um filme de língua *yorùbá* intitulado *Maami* (Minha mãe), produzido e dirigido pelo premiado cineasta Tunde Kelani, capta muito bem o choque de valores dessa afirmação em uma cena em que o jovem Kashimawo lê *Ogboju Ode* para sua mãe analfabeta. Assim que ele lê essas linhas, a mãe exclama “aahhh” com grande alarde.

bruxa bastante experiente dos caldeirões do inferno” que, justificadamente, foi assassinada por seu pai, marido dela, por causa de seus maus caminhos (FAGUNWA, 1982, p. 02). Na interpretação de Fagunwa, *àjé* é um mau total; não há alusão de que, na tradição original, *àjé* seja usada como um termo positivo, associado a nutrir e fazer o bem. O protagonista Akara Ogun, em seguida, adverte seu amigo, o escriba anônimo, sobre a natureza demoníaca das mulheres e instrui sobre o que deve ser observado na escolha de uma esposa. O crítico literário Olakunle George traduz a passagem assim:

O requisito importante é que sua esposa não seja propensa ao mal, pois é sua esposa que lhe dá carne e lhe dá bebida e é admitida em sua intimidade. Deus as criou criaturas tão próximas que dificilmente existe alguma maneira pela qual elas não possam vir a um homem; e quando eu lhe disser o que meu pai sofreu nas mãos dessa sua esposa, você ficará verdadeiramente aterrorizado (GEORGE, 2012, p. 121).

Resumindo a representação feminina de Fagunwa, George conclui que “a mulher aqui é o Outro” (*Ibid.*, p. 121).

Dado o ethos *yorùbá*, uma boa pergunta que surge desses retratos negativos é quando *ìyá* se tornou “mulher”? Outra questão, que é de preocupação imediata aqui, é sob quais condições é aceitável, para uma pessoa *yorùbá*, chamar os nomes de *ìyá* e declará-los como maus personificados. Nunca! A descrição de Fagunwa de uma instituição de tal reverência na cultura, de maneira tão dura e inversa leva a perguntar quais eram seus motivos? O quadro de *ìyá* e *àjé* que ele pinta está certamente fora dos entendimentos tradicionais; e pode ser um dos primeiros casos documentados de traduzir a categoria de *àjé* como bruxa, lembrando a maneira pela qual *Éṣù*, uma divindade *yorùbá*, foi transformada e rebatizada como Satanás ou demônio na tradição cristã local emergente. Mais uma vez, qual foi a intenção de Fagunwa? Ele era ignorante do significado de *àjé* nas tradições? Provavelmente não porque a mãe de Fagunwa, Osunyomi,

Essa caracterização de *ìyá* certamente produz grande ansiedade, especialmente entre as fêmeas.

nasceu em uma família de pessoas devotas da divindade *Ọ̀ṣun* e seu avô paterno era um *Bàbáláwo* e, portanto, seu pai devia estar familiarizado com *Ifá*. Seu pai e sua mãe, mais tarde, se converteram ao cristianismo e adotaram os nomes Joshua e Rachel. É razoável supor que Fagunwa não estava desfamiliarizado com o reverenciado lugar de *Ọ̀ṣun*, a *Ìyá* primordial, líder das *àjé*; na cultura, o significado positivo de *àjé* e a reverência na qual a *Ìyá* espiritual e corporificada era mantida. A resposta à questão anterior de sua motivação é que foi uma oportunidade para pejar e demonizar uma categoria que missionários cristãos e seus convertidos acharam objetável, tendo assimilado a compreensão ocidental do poder feminino como mal em sua episteme generificada.

Por causa da natureza pioneira dos escritos de Fagunwa, seu uso do folclore e seu domínio da língua, duas questões importantes preocuparam seus críticos: quão perto ele está da tradição, e quais são suas fontes e influências? As questões estão interligadas. O estudo das categorias de gênero, relações de gênero e instituições associadas ao gênero mostra sua distância da tradição, na realidade. A este respeito, Afolabi Olabimtan chama nossa atenção para seus valores cristãos e seu uso copioso da linguagem bíblica: Por exemplo, “a injunção do espírito celestial ao pai de Akara Ogun, o protagonista do romance, que ele não deve permitir que sua esposa, que é uma bruxa, viva é semelhante à injunção bíblica: ‘Não permitirás que uma bruxa viva’” (OLABIMTAN, 1975, p. 107). Durante o período colonial, em todo o continente africano, ficou nítido que os escritores da primeira geração como Fagunwa eram produtos das Missões cristãs: Ele entrou na escola St. Andrews de *Ọ̀yó*, em 1916, uma instituição fundada para produzir evangelistas que ajudariam a espalhar o cristianismo. Orowole, que abandonou seu nome porque aludia às crenças religiosas autóctones, adotou um novo nome, Olorunfemi, um nome cristão *yorùbá*, e deve ter surgido, dessa instituição, um homem de firme crença no cristianismo, como seus escritos demonstram (*Ibid.*, p. 102). Em seu estudo sobre a literatura zimbabuana, a socióloga Rudo Gaidzanwa observou que muitos autores de escritos em línguas autóctones

eram cristãos e professores. Ela também apontou que o retrato das mulheres nos romances em língua Shona e Ndebele era mais negativo e estereotipado do que os escritos em inglês. Gaidzanwa sugere que esse fato é parcialmente atribuível ao “desenvolvimento diferenciado da prosa e do romance em inglês do que nessas línguas africanas”. Ela continua: “Foi também um sinal de que o regime pré-independência tinha um departamento de línguas que censurava, moldava e selecionava escritos que eram simples, não problemáticos (do ponto de vista dos colonialistas) e apolíticos para publicação” (GAIDZANWA, 1997, p. 48). Na Iorubalândia, no entanto, não sendo parte de uma colônia habitada por colonizadores, o governo não montou um departamento de línguas; as missões desempenharam o papel de determinar quem e o que deveria ser publicado. É preciso recordar que a missão da Sociedade Missionária da Igreja desaprovou o fato de Johnson ter escrito *The History of Yorùbás*, porque preferiam escrever o que eles percebessem que aumentaria a evangelização²¹. Uma geração depois, Fagunwa certamente tinha apoio da missão e muito mais para seus trabalhos na Igreja. Vinhedo cristão. Eu concordaria com a avaliação de Olabimtan:

O fato de seu romance de estreia, *Ogboju Ọ̀de*, ter sido publicado pela SMI e distribuído para as escolas missionárias por eles não deve ser considerado tranquilamente. Não é de todo absurdo sugerir que os missionários cristãos, tendo aprendido que contar histórias era uma forma tradicional de inculcar a crença nos jovens, encorajaram o falecido Fagunwa a escrever um livro com antecedentes tradicionais a fim de ensinar ideais cristãos e suprimir tais elementos da religião tradicional *yorùbá* para a religião cristã (OLABIMTAN, 1975, p. 111).

Mas mesmo dentro do recém-constituído cristianismo colonial, a prole não chamava sua *Ìyá* de bruxa, que é o aspecto mais surpreendente da descrição de sua mãe pelo protagonista. Um pronunciamento tão condenatório, dado o *ethos* matripotente em que a prole mantém sua *Ìyá*,

21 Questiona-se se os infortúnios que se abateram sobre os manuscritos de Johnson teriam ocorrido se ele tivesse tido seu apoio. O manuscrito original se perdeu nas mãos da editora em Londres.

reverenciando-a acima de todos os outros. É perturbador que, no romance, Akara Ogun, o protagonista, apesar do uso do possessivo *Ìyá mi* (minha *Ìyá*), realmente não tenha visto sua *Ìyá* como tal; ele desidentifica e renega sua *Yèyé* quando nomeia *Ìyá* como “*iyàwó re*” – esposa dele, referindo-se a seu pai (FAGUNWA, 1986, p. 3). A rotulação de sua *Ìyá* como *iyàwó* (esposa), uma categoria inferior na hierarquia da linhagem, justificaria seu desrespeito por *Ìyá*, tornando a posição dele superior e, assim, ele é capaz de proferir todos os tipos de abuso e indignidades sobre a procriadora. O mundo que Fagunwa pinta é virado de cabeça para baixo, no qual Akara Ogun não apenas deslegitima sua *Ìyá*: ele a distorce e demoniza. Ele não apenas a identifica com as ações assassinas de seu pai, ele simplesmente renega sua mãe rebaixando *Ìyá* ao nível de uma *iyàwó*.

Retratos subsequentes de fêmeas no romance são de mulheres jovens em posições juvenis de *iyàwó*. Este é um sinal claro de que Fagunwa estava substituindo a episteme matripotente baseada na senioridade por uma baseada no gênero e patriarcal. No romance, parece haver uma ansiedade masculina patente em sub-retratar as fêmeas em posições de autoridade como *Ìyá*. Akara Ogun, ao descrever seu pai e sua mãe, catalogou os vastos recursos materiais e poderes espirituais de seu pai; no entanto, em relação a sua *Ìyá*, ele relutantemente admite que seu pai é fraco de espírito. O pai era muito menos poderoso que a *Ìyá* que “*ohun ko kapa Ìyá mi*” – ele não é capaz de resistir a *Ìyá* (FAGUNWA, 1938, p. 02). Esse foi o pecado original da *Ìyá* do protagonista: não é tanto que *Ìyá* fosse poderosa, mas que *Yèyé* fosse mais poderosa que o pai. Em uma sociedade sexista, para a qual a sociedade *yorùbá* estava se encaminhando, há apreensão relacionada a fêmeas poderosas; homens sentem-se ameaçados e geralmente espera-se que as fêmeas sejam subordinadas aos homens, não apenas o *òkò*, particularmente no casamento, o casamento cristão. Uma nova determinação estava sendo posta no lugar. O prospecto e as situações atuais das mulheres que se recusam a aceitar a subordinação social e sexual provocam reações violentas e convocam a rotular uma fêmea independente

e forte como bruxa. Outro marido assassino no romance é um caçador chamado Kako que corta sua esposa até a morte porque ela se recusou a obedecer a seus comandos autocentrados. Enquanto ele a cortava em pedaços, ele declarou “*iwo àjéobìnrin*” – sua bruxa! (*Ibid.*, p. 51). Com os escritos de Fagunwa, a posição de *Ìyá* na sociedade e imaginação *yorùbá* estava mudando de modo inferiorizado e a identidade de *àjé* estava sendo transformada na do diabo encarnado.

Em seguida, examinarei o trabalho do estudioso da religião Abimbola, que escreveu sobre *Ìyá* e *àjé* em *Ifá*²². Nos capítulos 1 e 2 [da obra completa *Matripotency*], já examinei alguns outros aspectos do trabalho desse pesquisador em relação à imposição das ideologias de dominação masculina em *Ifá*. Aqui, meu objetivo é examinar seus escritos sobre as categorias de *Ìyá* e *àjé* e avaliar sua contribuição para sua representação dessas categorias. As representações de Abimbola devem ter se beneficiado dos escritos anteriores de Fagunwa porque ele, como gerações inteiras de *yorùbá*, foram expostos a seus romances como textos escolares.

A identidade, o papel e a função de *àjé* em *Ifá* e na sociedade *yorùbá* são, na melhor das hipóteses, mal compreendidos por muitas pessoas que se dedicaram a escrever sobre isso. Na pior das hipóteses, muitas análises de *àjé* revelam posições antifemininas, e seus escritos expressam o predomínio de valores cristãos e europeus tomados a sério pelos eruditos-intérpretes do mundo *yorùbá*. Em seu influente tratado *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*, publicado em 1976, Wande Abimbola escreve que a crença *yorùbá* em poderes sobrenaturais é de dois tipos, bem e mal, isto é, do ponto de vista do que eles fazem para ou por humanos. Ele elabora: os bons seres sobrenaturais são de dois tipos – os *òrìṣà* e os ancestrais; e as forças malignas sobrenaturais também são de dois tipos – os *ajogun* (provedores de tormento – morte, doença, destruição e perda) e *eniyán* ou *eleye*, que ele traduz como bruxas. Ele prossegue explicando que as bruxas são conhecidas como *eleye* porque elas podem assumir a forma de pássaros,

22 Parte das páginas seguintes foram originalmente publicadas em “Decolonizing the Intellectual and the Quotidian”. In: *Gender Epistemologies in Africa*. Palgrave, 2011.

e mais desgraçadamente, se diz que as bruxas não têm “nenhum outro propósito na vida além da destruição do Homem e de sua propriedade. Elas são, portanto, os arqui-inimigos do Homem” (ABIMBOLA, 1976, p. 152) (aqui, temos o “homem inclusivo”, embora eu ache que fará mais sentido lê-lo como o homem exclusivo!) Notamos que *àjé* recebem uma série de nomes nos versos de *Ifá* que Abimbola escolheu apresentar: *eniyán*, *ẹleyẹ*, *ajogun*. Suspeitamos que as *ẹleyẹ* sejam fêmeas em função do uso do pronome feminino inglês, um gênero que não ocorre na língua *yorùbá*. Também sabemos que elas são mulheres porque em alguns dos versos de *Ifá* elas são chamadas de *Ìyàmi*, que significa “minha *Ìyá*” – um nome para um grupo espiritualmente poderoso de anafêmeas que discuti anteriormente.

Mas quem são as bruxas? Sua identidade é extensamente abordada em um artigo posterior intitulado *Images of Women in the Ifá literary Corpus*. Nele, logo descobrimos que as bruxas de Abimbola são mulheres. Ele escreve:

Como *èniyàn* (humanos), uma mulher compartilha todas as qualidades de outros seres humanos. Uma mulher enquanto está atuando nesse nível, é uma amiga, uma amante, uma irmã, uma mãe [*Ìyá*], uma rainha, uma mercadora e uma esposa. Mas, como *eniyán*, ela se torna *àjé* – uma canibal sugadora de sangue, perversa e terrível que se transforma em um pássaro à noite e voa para lugares distantes, para realizar reuniões noturnas com suas companheiras bruxas que pertencem a uma sociedade, que rejeita todos os homens (ABIMBOLA, 1997, p. 403).

Além disso, Abimbola nos diz que, dificilmente, existe uma armadura que possa proteger contra as bruxas, e até mesmo o sacrifício mais importante²³ não pode apaziguá-las. Na interpretação de Abimbola, as *ẹleyẹ* parecem ter assumido a persona do Satanás cristão – um ser perverso do mal. Qual é a evidência da maldade absoluta das *ẹleyẹ* em *Ifá*? A evidência de seus maus caminhos no *odù* selecionado apresentado por Abimbola neste trabalho é, na melhor das hipóteses, ambígua. Dois exemplos serão suficientes. Em um dos mitos de *Ifá* apresentados (ABIMBOLA, 1976, p. 165), a história contada é que

23 Fazer sacrifícios para apaziguar as divindades é fundamental para o culto aos *òrìṣà*.

quando os humanos e *àjé* estavam vindo da outra dimensão do mundo para a terra, após a devida consulta com *Ifá*, foram instruídos a realizar sacrifícios. As *àjé* fizeram o que lhes foi dito e realizaram sacrifícios, mas os humanos recusaram-se a obedecer às demandas presentes na divinação. Como é de se esperar, os humanos encontraram uma profunda crise de sobrevivência quando chegaram à terra. Eles então acusaram as *ẹleyẹ* de serem sua ruína e finalmente foram capazes de destruir as *ẹleyẹ* somente depois de terem realizado o sacrifício negligenciado.

Na interpretação desse mito, vários indicadores para o entendimento são óbvios. Por um lado, não há distinção absoluta entre os chamados seres humanos e as *ẹleyẹ*. De fato, o termo *yorùbá* usado para se referir a ambos os viajantes da outra dimensão do mundo é *èniyàn* (literalmente, humano), com a distinção sendo nas marcas de tom da palavra. Isto, obviamente, levanta a questão de como *eniyán* veio a ser traduzido como “bruxa”. No final deste *Odù*, é nítido que tanto os “humanos *èniyàn*” quanto as “*àjé eniyán*” têm mais em comum do que a demonização radical, e que o ato de vincular as *àjé* com o perverso *ajogun* sugeriria. As últimas linhas do *Odù* são instrutivas:

Elas são todas bruxas
Embora sejam seres humanos.
As bruxas impedem que os seres humanos tenham descanso.
(*Ibid.*, p. 167)

Mais interessante é que no início do *Odù*, as “*àjé eniyán*” (*àjé* humanas) são “boa gente”, em contraste com os “humanos *èniyàn*” (humanos humanos). É a consciência espiritual de *àjé* que seguiu os dogmas religiosos, obedeceu e realizou o sacrifício necessário após a consulta de *Ifá* e, posteriormente, colheu os benefícios. Os humanos *èniyàn* são os apóstatas que foram prontamente punidos por seu abandono do dever. Como o filósofo Kola Abimbola nos lembra, o sacrifício, além de ser um ato religioso, é também um ato social. Analisando *Òwọ̀nrín Méjì*, a sexta narrativa do corpus de *Ifá*, ele escreve que o sacrifício efetivo é aquele em que o cliente mostra que ele ou ela está mais preocupado, mostrando preocupação com “seu estar

bem e o bem-estar dos outros, e conceder seu modo de vida egocêntrico” (ABIMBOLA, 2006, p. 64). Como seres sociais, era exatamente assim que as “*àjé eníyán*” se comportavam; os “humanos *èniyàn*” que eram antissociais.

Um segundo *Odù* que Abimbola apresenta sofre da mesma ambiguidade sobre a natureza de *àjé*. Na segunda história, somos informados de que as *àjé* estavam zangadas e prontas para punir *Yemòó*, a esposa de *Òḡsáálá* (o deus da criação), que havia cometido um crime contra elas. Aparentemente, *Yemòó* tinha ido ao riacho das *àjé* para buscar água durante a estação seca quando a água era escassa. Depois de receber sua parte da água, *Yemòó* imediatamente suja o restante da água com seu pano menstrual. Posteriormente, quando *àjé* chegaram para buscar água, o reservatório estava vermelho, então perguntaram à pessoa que vigiava a água sobre a cor. Quando o guarda disse que era o sangue de *Yemòó*, elas perguntaram:

Ela se esfaqueou?
Ele respondeu: Ela não se esfaqueou,
O sangue era de suas partes íntimas.
(ABIMBOLA, 1976, p. 177)

As *Ìyàmi* (grupo de *àjé*) ficaram enfurecidas e, então, foram atrás de *Yemòó* e exigiram a reparação. Mas *Yemòó* e seu marido se recusaram a admitir qualquer irregularidade. Assim, as *Ìyàmi* tomaram as coisas em suas próprias mãos e engoliram o casal. As *àjé* finalmente foram vencidas e mortas pelos esforços combinados de *eegún* e *Orò*, que vieram em socorro do casal.

Neste excerto, vemos que as *Ìyàmi* não são as agressoras, mas sim *Yemòó*, que havia cometido um crime notório e, arrogantemente, se recusou a assumir a responsabilidade por isso. O comportamento de *Yemòó* era mau. As *Ìyàmi* estão certas, e mais ainda quando consideramos as implicações de ter o sangue menstrual de *Yemòó* em sua água potável, independentemente do fato de que é anti-higiênico. Na cultura *yorùbá*, o sangue não é um material transportador de genes comum; é sagrado. É percebido como um neutralizador de *àṣẹ* e, portanto, incapacitante para qualquer um que se aproxime dele. Consequentemente, o ato de *Yemòó* de sujar o riacho com

sangue pode ser visto como uma declaração de guerra. Sob esta luz, então, a reação das *àjé* era lógica e não pode ser criticada moralmente. Se elas são culpadas por algo é por elas se defenderem em seu próprio território.

Em essência, a interpretação de Abimbola dessas histórias é preconceituosa contra as *àjé*, já que ele não leva em consideração as circunstâncias atenuantes de suas ações. As traduções de seus três nomes nesses trechos de *Ifá*, *Èlẹyẹ*, *Ìyàmi* e *Eníyán*, como “bruxa”, distorcem sua relação com os humanos e, de fato, suas ações e a natureza de seu ser. Pode ser que seja essa ambiguidade em seu comportamento que levou o filósofo Kola Abimbola a “atualizar” seu status em seu livro sobre a cultura *yorùbá*. Ele remove as *àjé* da categoria do totalmente maligno e as aproxima de *Éṣù*, que detém o meio, mas neutro, no universo *yorùbá* de forças boas e más. Segundo Kola Abimbola:

Embora as *àjé* (bruxas) também ocupem os dois lados da divisão, elas, ao contrário de *Éṣù*, não são neutras. Elas são aliadas do *Ajogun*. Os poemas *Ifá* as descrevem como entidades que sugam sangue humano, comem carne humana e podem afligir humanos com vários tipos de doenças. As *Àjé* são, no entanto, às vezes benevolentes (ABIMBOLA, 2006, p. 50).

Seja qual for o caso, nas mãos dos dois Abimbolas, *àjé* é uma força negativa. Outras pessoas dedicadas à pesquisa escreveram sobre *àjé* no mundo *yorùbá*, mas o que está explícito nessas discussões é o grau em que há um profundo preconceito em certos setores sobre papel e lugar delas na vida *yorùbá*. Por um lado, nestes tempos, tornou-se difícil, na verdade quase impossível, ter uma discussão objetiva sobre *àjé*. Sua representação por Wande Abimbola espelha a imagem de *àjé* no discurso popular contemporâneo. O fato de termos o que parecem ser textos antifemininos em *Ifá* recorda-nos a abertura do corpus de *Ifá* e reitera o fato de que o *odù* deve ser historicizado. Alguns dos *odù* foram produzidos somente após um grande número de pessoas *yorùbá* terem absorvido as ideias cristãs e islâmicas, demonizando a religião autóctone e as forças espirituais. As personagens fêmeas receberam o impacto disso porque, diferentemente

do culto ao *òrìṣà*, as religiões abraâmicas, que se tornaram as religiões dominantes entre os *yorùbá*, tinham pouco ou nenhum lugar de destaque para as mulheres, especialmente em papéis de liderança.

Mas a questão vai além da apresentação de textos selecionados; há também a questão fundamental da lógica das categorias que Wande Abimbola usou para delinear a cosmopercepção *yorùbá*. Fica explícito nesta elaboração subsequente que a descrição de Abimbola da compreensão *yorùbá* dos tipos malignos metafísicos, do ponto de vista de “o que elas fazem aos humanos”, é, na verdade, uma dicotomia de gênero na qual “mulheres” são agrupadas com aquelas que fazem mal para “humanos”. Mas quem são as mulheres? As mulheres são humanas? As mulheres podem ser classificadas como seres humanos se também forem classificadas entre aquelas que prejudicam os seres humanos, definidos, por implicação, como homens? Isso não faz sentido algum, não em *Ifá* nem nas largas tradições dos *òrìṣà*. Separemos: porque as boas forças metafísicas (divindades e ancestrais) também incluem as fêmeas, porque divindades e ancestrais não são categorias generificadas, e porque a categoria *èniyàn* é a designação de todos os humanos, machos e fêmeas, na língua e na cultura *yorùbá*. Em que base, então, a dicotomia de Abimbola faz sentido? Em que base este esquema funciona? A questão lógica é esta: de quem é a perspectiva usada para interpretar de maneira tão dicotômica? Se as mulheres estão presentes em todas essas categorias, certamente a tipologia de Abimbola colapsa em si mesma. É óbvio que a dicotomia fabricada funciona como um veículo para impor o gênero e depois para demonizar anafêmeas como um grupo. Essa representação expressa o preconceito de gênero, do tipo mais virulento.

Há muito mais coisas a dizer sobre a interpretação de *àjé* de Abimbola nos versos de *Ifá*. Obviamente, a evidência que ele apresenta para reforçar sua interpretação de *àjé* como seres malignos é seletiva, mas, mesmo assim, o sinal dos maus caminhos delas nos textos *Ifá* apresentados por Abimbola é, na melhor das hipóteses, ambíguo. A maior lacuna na explicação de Abimbola está na omissão de copiosos *odù* e textos religiosos que celebram a beneficência das *àjé* na cultura *yorùbá*. Como sabemos de Osetura, *Ọ̀ṣun*, Iyanla, a *Ìyá* primordial,

é a icônica *àjé*: ela é cultuada por seus poderes *àjé*, para dar crias a quem lhe devota, e para fornecer os recursos para alimentá-las. *Ọ̀ṣun* é a divina *àjé*.

Em sua monografia sobre a *òrìṣà Ọ̀ṣun* e o culto da divindade como parte da religião civil em *Ọ̀ṣogbo* do período contemporâneo, Ajibade Olusola registra muitas evidências mostrando a representação, por parte das pessoas devotas da divindade, como *àjé* e *Ìyá* suprema em suas canções, orações e rituais. Somos capazes de ver os atributos positivos de *àjé* mesmo através de sua tradução errada da categoria como bruxa:

Durante o festival de *Ọ̀ṣun* em *Ọ̀ṣogbo*, um grupo de mulheres canta canções que revelam que *Ọ̀ṣun* é uma bruxa e que a maioria das mulheres, se não todas elas, que são suas devotas, também são bruxas. Há devotas de *Ọ̀ṣun* que cantam no *grand finale* de seu festival. Uma de suas canções diz: ... “o grupo das bruxas de *Ọ̀ṣun* é o dono das crianças. Siga *Ọ̀ṣun* para que você seja abençoada com crianças para dançar”. O ponto de ênfase deste grupo de mulheres é que *Ọ̀ṣun* é uma bruxa que usa seu poder para abençoar as pessoas com crianças e riquezas (AJIBADE, 2005, p. 93).

Embora discuta *Ọ̀ṣun*, Abimbola o faz em uma seção de seu artigo chamada “Images of Women”, no qual apresenta “mulheres como *Ìyá*” e deixa a icônica *àjé* na seção em que escreve sobre “mulheres como *àjé*”. A razão é óbvia: para manter sua representação de *àjé* como má, ele não podia incluir *Ọ̀ṣun* que, sendo uma das divindades primordiais em *Ifá* e no culto aos *òrìṣà*, é amplamente reconhecida por sua bondade e benevolência. Abimbola diz sobre *Ọ̀ṣun*:

Uma das imagens mais proeminentes da mulher como mãe [*Ìyá*] é a de *Ọ̀ṣun*... *Ọ̀ṣun* é carinhosamente lembrada como *Oore Yeye* (mãe [*Ìyá*] generosa). Até hoje, quando se menciona o nome de *Ọ̀ṣun* entre os *yorùbá*, as pessoas saúdam-na com um brado *Oore yèyè o!* (ABIMBOLA, 1997, p. 404).

A caracterização que Abimbola faz de *àjé* como o mal me leva a concluir que ele transformou a *àjé yorùbá* na bruxa europeia, após o que ele dá má fama à vadia/bruxa²⁴ e a enforca!

24 Oyèwùmí faz, em inglês, um jogo de palavras que não é possível traduzir ao português com a

A generificação de *àjé* como mulher é também problemático, considerando que nas tradições e práticas sociais *yorùbá àjé* engloba tanto anamachos quanto anafêmeas. No uso cotidiano do *yorùbá*, *àjé* não é uma categoria específica de gênero, embora esteja cada vez mais associada às mulheres no discurso estereotipado popular contemporâneo. Em entrevistas que realizei em Ogbomoso, um divinador²⁵ disse-me que *àjé* não é um termo específico de gênero e, na verdade, *àjé* denota uma pessoa dotada de talento e poderes extraordinários. A palavra *àjé* significa literalmente alguém que é eficaz; o verbo *jé* fala sobre a eficácia e a capacidade de ser efetivo e fazer as coisas acontecerem. Em seus estudos de conhecimento, crença e feitiçaria na sociedade *yorùbá*, Barry Hallen e J. O. Sodipo (HALLEN; SODIPO, 1986) expõem uma distinção entre os estereótipos populares contemporâneos de *àjé* em contraste com as posições de sábios conhecedores como os *onísègùn*, com quem os dois acadêmicos se engajaram em discussões filosóficas. De acordo com os *onísègùn*, *àjé* não são apenas mulheres e, de fato, alguns deles insistiram que há mais homens do que mulheres (*Ibid.*, p. 103). O estudo de Hallen e Sodipo lida de forma abrangente com algumas das questões que levantei anteriormente sobre a representação de *àjé* de Abimbola; vale a pena citar a conclusão do estudo de Hallen e Sodipo:

Concluimos afirmando que “bruxa” não é uma tradução representativa de “*àjé*”. *Àjé* são homens. *Àjé* não é quintessencialmente maligno. *Àjé* faz uso de remédios. E, o mais importante, *àjé* pode ser uma boa pessoa – intencionalmente benevolente, usando seus extraordinários talentos para o bemestar e o benefício da humanidade. (*Ibid.*, p. 117)

Se a posição dos *onísègùn* neste estudo que o *àjé* macho é mais prevalente do que a fêmea (pelo menos no momento do estudo) está correta, então por que *àjé* veio a ser intimamente associada com as mulheres na mente de muitas pessoas precisa de mais questionamentos. Duas questões vêm à mente: primeiro, *àjé* tem relação com poder e autoridade e, na sociedade

mesma tônica. Ela utiliza a expressão “*b/witch*”, que alude às palavras “vadia” ou “puta” (*bitch*) e, ao mesmo tempo, bruxa (*witch*), para aludir ao gesto misógino do autor na abordagem da figura das *àjé*, que, como as bruxas europeias, também foram desqualificadas com imagens sexuais (N. da T.).

25 Babalao Akalaifa, entrevista pessoal, 21/07/2008.

contemporânea, a ideia de que as fêmeas são poderosas e têm autoridade está sendo desafiada e deslegitimada. Assim, pode ser menos arriscado para os machos reivindicarem e usarem seu poder espiritual mais publicamente do que as fêmeas. Sabemos de muitos casos em que as fêmeas foram atacadas, abusadas e mortas depois de terem sido rotuladas como *àjé*. A categoria *àjé* em muitos círculos religiosos se confundiu com as “bruxas” das tradições ocidentais e cristãs cujas normas e práticas foram internalizadas após a colonização europeia da vida religiosa e secular *yorùbá*.

No entanto, a representação *yorùbá* de *Ìyá* como *àjé*, como discutimos no caso da *òrìṣà Ọ̀ṣun*, permanece ressonante e fala da compreensão da procriação e dos poderes espirituais que dela decorrem. Poder procriar é considerado um presente, um dom espiritual. Uma pergunta intrigante permanece: Por que *odù*, como *Ose Tura*, que reconhecem e celebram a matripotência, continuam a ressoar na era da dominação masculina ascendente em que vivemos hoje? Acredito que esse culto a *Ìyá* é resultado da importância esmagadora e do significado contínuo da instituição, social e espiritualmente.

Referências

- ABIMBOLA, Kola Abimbola. Images of Women in the Ifá Literary Corpus. **Annals of the New York Academy of Science**, 810, n. 1, 1997.
- ABIMBOLA, Kola Abimbola. **Yorùbá Culture: A Philosophical Account**. Grã-Bretanha: Iroko Academic Publishers, 2006.
- ABIMBOLA, Wande Abimbola. **Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus**. Ibadan: Oxford University Press, 1976.
- ABIODUN, Rowland. Verbal and Visual Metaphors: Mythical Allusions in Yorùbá Ritualistic Art of Orí, **Word and Image**, v. 3, n. 3, 1987.
- ABIODUN, Rowland. Woman in Yorùbá Religious Images. **Journal of African Cultural Studies**, v. 2, n. 1, 1989.
- ABIODUN, Rowland. Understanding Yorùbá Art and Aesthetics: The Concept of Àṣẹ, **African Arts**, v. 27, n. 3, 1994.
- ABIODUN, Rowland. Hidden Power: Ọ̀ṣun, the Seventeenth Odù. In: **Ọ̀ṣun across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americans**, ed. Joseph M. & Mei-Mei Sanford

Murphy. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

ADÉÈKÓ, Adeleke. **Efunsetan Aniwura**, 2011.

AJIBADE, George Olusola. **Negotiating Performance: Ọṣun in the Verbal and Visual Metaphors**, vol. 4, Bayreuth African Studies Working Papers. Bayreuth: Institute of African Studies, 2005.

ALUKO, T. M. **One Man, One Wife**. Londres: Heinemann, 1959.

AMADIUME, Ifi. **Afrikan Matriarchal Foundations: The Igbo Case**. Red Sea Press, 2000.

AWE, Bolanle. **The Rise of Ibadan as a Yorùbá Power**, 1851–1893. Tese de doutorado. Oxford University, 1964.

AWE, Bolanle. The Iyalode in the Traditional Yoruba Political System. *In: Readings in Gender in Africa*, ed. Andrea Cornwall. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

BANDEJO, Dierde. **Ọṣun Seegesi: The Elegant Deity of Wealth, Power, and Femininity**. Trenton: Africa World Press, 1996.

BARBER, Karin. **I Could Speak until Tomorrow: Oríkì, Women, and the Past in a Yorùbá Town**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

DIOP, Cheikh Anta. **The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and Matriarchy in Classical Antiquity**. Chicago: Third World Press, 1978.

FAGUNWA, D. O. **Forest of a Thousand Daemons: A Hunter's Saga**, 1938.

FAGUNWA, D. O. **Forest of a Thousand Daemons: A Hunter's Saga**. Trad. Wole Soyinka. New York: Random House, 1982.

FAGUNWA, D. O. **Ogboju Ọḍe Ninu Igbo Irunmale**, 1986.

FALOLA, Toyin. Gender, Business and Space Control: Yorùbá Market Women and Power, in: **African Market Women's Economic Power: The Role of Women in African Economic Development**, ed. Bessie House-Midamba & Felik K. Ekechi. Westport, CT Greenwood Press, 1995.

GAIDZANWA, Rudo B. **Images of Women in Zimbabwean Literature**. Harare: College Press, 1997.

GBADEGESIN, Segun. Toward a Theory of Destiny, in: **A Companion to African Philosophy**, ed. Kwasi Wiredu, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

GEORGE, Olakunle. **Relocating Agency: Modernity and African Letters**. Nova Iorque: State University of New York Press, 2012.

HALLEN, B.; SODIPO, J. O. Knowledge, **Belief and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy**. Londres: Ethnographica Ltda., 1986.

HINDERER, Anna. **17 Years in Yoruba Country**. Memorials of Anna Hinderer. Londres: Seeley, Jackson and Halliday, 1877.

IDOWU, E. Bolaji. **Olodumare: God in Yoruba Belief**. Londres: Longman, 1962.

JOHNSON, Samuel; JOHNSON, Obadiah. **The History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate**. Westport, CT: Negro University Press, 1921.

KENYATTA, Jomo. **Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu**. Londres: Heinemann Group of Publishers, 1962.

LADELE, T. A. A. et al., **Iwadii Ijinle Asa Yorùbá**. Ibadan: Macmillan, 1986.

LAWAL, Babatunde. A Ya Gbo, a Ya To: New Perspectives on Edan Ogboni. **African Arts**, v. 28, n. 1, 1995.

LAWAL, Babatunde. Aworan: Representing the Self and Its Metaphysical Other in Yorùbá Art, **The Art Bullentin**, v. 83, n. 3, 2001.

LOCKHART, Jamie Bruce; LOVEJOY, Paul E. (Ed.). **Hugh Clapperton into the interior of Africa: records of the second expedition 1825-1827**. Leiden: Brill, 2005.

NZEGWU, Nkiru Uwechia. **Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture**. State University of New York Press, 2006.

OLABIMTAN. **Religion as Theme in Fagunwa's Novels**, 1975.

OLABIMTAN, Afolabi. Religion as Theme in Fagunwa's Novels. **Odù**, 11, 1975.

OLAJUBU, Oyèrónké. **Women in the Yorùbá Religious Sphere**. Albany: State University Press of New York, 2003.

OLUPONA, Jacob. Ọrìṣà Ọṣun: Yorùbá Sacred Kingship and Civil Religion in Oṣogbo, Nigeria. *In: Ọṣun across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americans*, ed. Joseph M. and MeiMei Sanford Murphy. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Introduction. Feminism, Sisterhood, and Other Foreign Relations. in: **African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood**, ed. Oyèrónké Oyèwùmí. Nova Jersey: Africa World Press, 2003.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Akyeamong. Spirituality, Gender, and Power in Asante History. in: **African Gender Studies: A Reader**, ed. Oyèrónké Oyèwùmí. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PEEL, J. D. Y. Gender in Yorùbá Religious Change. **Journal of Religion in Africa** 32, no. 2, 2002.

PEMBERTON, John III Pemberton; AFOLAYAN, Funso S. **Yorùbá Sacred Kingship: A Power Like That of the Gods**. Washington and London: Smithsonian Institution, 1996.

STEADY, Filomena. **Women and Collective Action in Africa**. Nova Iorque: Palgrave, 2006.

STEADY, Filomina. **Women and Leadership in Africa: Mothering the Nation, Humanizing the State.** Nova Iorque: Palgrave/Macmillan, 2013.

SUDARKASA, Niara. **The Strength of Our Mothers: African & African American Women and Families.** Essays and Speeches. Trenton, NJ: Africa World Press, 1986.

WATSON, Ruth. **Civil Disorder Is the Disease of Ibadan: Chieftaincy & Civic Culture in a Yorùbá City.** Oxford: James Currey Publishers, 2003.

WESTCOTT, Joan A; MORTON-WILLIAMS, Peter. The Festival of Iyamapo. **Nigeria Magazine**, 1958.



Ifi Amadiume

Os planaltos *Igbo* tradicionalmente produzem uma variedade de cultivo, tanto agrícola quanto pecuário. Mas, os ocupantes das terras brancas, lixiviadas²⁸, da área de *Awka-Orlu*, durante muito tempo têm sofrido com a escassez crônica de alimentos. Em muitos lugares, o solo está tão marcado pela deterioração que não se têm condições para manter uma alta densidade populacional. Nessas áreas, outras atividades têm complementado tradicionalmente a agricultura: o processamento dos produtos e do óleo de palma [azeite de dendê], a tecelagem, a metalurgia e outras atividades econômicas especializadas, tal como o comércio de escravos. Em contraste, os *igbo* das terras baixas com frequência têm sido capazes de produzir excedentes na produção de inhome, no

26 AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society* London Zed Books, 1987, Capítulo 1, traduzido por Kaká Portilho, Magna Silva e Grazielle Costa. No Brasil, “Filhas Macho, Maridos Fêmea: Gênero e Sexualidade numa Sociedade Africana”, será publicado por Oju Editora, Rio de Janeiro em 2022. Direitos autorais de tradução e publicação adquiridos pelo Instituto Hórus (Instituto Hoju), parceiro na organização do volume 4, da Série Pensamento Negro Descolonial.

27 A maior parte dos dados desse livro [da obra completa *Male Daughters, Female Husbands*] foram coletados em 1980. Minha primeira abordagem foi visitar as pessoas mais velhas de *Nnobi* e questioná-las sobre costumes e tradições originárias. Mas, eu descobri que a idade não necessariamente garante conhecimento, ou habilidade de partilhar informações, e que algumas pessoas de meia-idade, e até os jovens eram mais articulados e bem-informados que aqueles anciãos. Algumas, como as crianças, carregavam as malas de seus parentes de idade mais avançada; o que garantia que estavam constantemente na companhia dos anciãos, ouvindo e familiarizados com suas discussões. Os dados apresentados na primeira parte são o resultado de um esforço conjunto de todas as pessoas *Nnobi*, que foram traduzidos, interpretados e organizados. É importante assinalar que apesar de ser uma filha *Nnobi*, eu não nasci nem me criei em *Nnobi*, e sim na Hausalândia, no norte da Nigéria. No entanto, sempre estive familiarizada com as tradições *Nnobi*, mantendo-me cercada pela nossa cultura desde a infância, através de meus pais e seus familiares. E também tenho um bom domínio do idioma *igbo* e dos dialetos *Nnobi*. Depois de ter estudado no Reino Unido, durante mais de 10 anos, e ter me licenciado com honras em Antropologia Social e no idioma hausa, eu adquiri uma capacidade de distanciamento desde que venho estudando a sociedade e a cultura *Nnobi*.

28 (N.T.) Lixiviação do solo é um processo erosivo ocasionado a partir da lavagem da camada superficial do solo pelo escoamento das águas superficiais. Em geral, ocorre em solos sem a cobertura vegetal protetora, o que diminui, em elevado grau, a sua fertilidade ao longo do tempo. A lixiviação é um processo frequente nos solos das regiões tropicais e equatoriais, pois nesses locais as chuvas são mais abundantes e intensas. As enxurradas provocadas pelas precipitações carregam os materiais superficiais do solo para as áreas mais baixas. Justamente por isso, esse processo é mais significativo nas regiões de maior declividade. Desse modo, a água “lava” os solos, carregando para o lençol freático e para os cursos d’água os nutrientes disponíveis nele, favorecendo seu empobrecimento.

segmento pesqueiro e em outras espécies de animais dos rios, para obter uma abundante quantidade de proteína, embora careçam de ferro, algodão, produtos de palma, assim como um ambiente em torno adequado para a criação de gado. Apesar dessas diferenças ecológicas e econômicas, desde os tempos pré-históricos, o comércio é intenso entre estas duas populações, e *Onitsha*, tem sido, durante muito tempo, um lugar proeminente neste intercâmbio (HENDERSON, 1972, p. 36)

Em geral o povo *Igbo*, particularmente a população de *Nnobi*, baseia seus mitos de origem nas relações de gênero que estão por trás da divisão sexual do trabalho e das regulações nas relações de produção. Este capítulo analisa os mitos de origem *Nri* e *Nnobi*, demonstrando a ligação entre os fatores ecológicos, a divisão sexual do trabalho e as relações de gênero. Resultante dos fatores ecológicos, a produção agrícola não era rentável em *Nnobi*; o desenvolvimento da divisão sexual do trabalho e das relações de gênero deu às mulheres um lugar central na economia de subsistência, enquanto os homens buscavam autoridade através da especialização e do controle ritual.

As regras da relações de gênero, que regiam a produção econômica, eram baseadas na diligência feminina. *Idi Uchu*, “perseverança e diligência”, e *ite uba*, “o pote da prosperidade”, eram dádivas que as mulheres herdaram da Deusa Idemili. Associado a esses dons estavam: a força da matrifocalidade²⁹ e a orientação feminina³⁰, dentro de uma sociedade supostamente “patrilinear”.

A diligência feminina, estabelecida culturalmente, deriva de uma deusa, central no sistema religioso de deidades, Idemili. O nome da cidade em si reflete a matrifocalidade presente na cultura *Nnobi*, ou, ainda, um princípio matricêntrico na organização doméstica; as mães, filhas e filhos formavam unidades distintas e economicamente autossuficientes, sub-complexos classificados como femininos em relação à seção masculina do complexo habitacional, situada na parte dianteira.

29 Matrifocal/centralidade materna: um arranjo doméstico organizado em torno da mãe e seus filhos, localizando o ponto central de referência na mãe. De modo semelhante, a unidade matricêntrica é representada pela mãe e por suas filhas e filhos (ver TANNER, 1974).

30 Orientação Feminina: cultura ou princípio orientado pela fêmea.

Por trás da estrutura econômica, havia, portanto, um princípio organizativo baseado na dualidade sexual apoiado por diversas relações de gênero. Esses princípios e ideologias governavam as atividades econômicas de homens e mulheres. Também regiam o acesso à riqueza, além de legislar sobre o *status* e definir papéis sociais, baseados na conquista feminina; tais fenômenos determinavam que os títulos/e ou a acumulação de capital, pertenciam à esposa, que na sociedade local, detinha o poder; o prestígio e acumulava riquezas. No entanto, um sistema flexível de gênero mediava o princípio organizativo baseado na dualidade sexual.

Mitos de origem e gênero

Nri

Segundo o mito de origem *Nri* (HENDERSON, 1972, p. 50-65), *Eri*, o homem enviado do céu por *Chukwu* (o Grande Deus), vendo-se rodeado pelo rio Anambra, chamou o Grande Deus, que lhe enviou um ferreiro para produzir fogo e secar o solo. Esse ferreiro se transformou no ancestral do povo *igbo awaka* e dele herdou o segredo da forja, no qual se tornou especialista.

Conta-se que *Eri* teve duas esposas. Com uma delas teve cinco filhos: *Nri*, *Agulu*, *Amanuke*, *Onogu* e *Ududu*, que se transformaram nos povoados vizinhos. *Nri* se estabeleceu entre o povo *igbo*, que vivia da caça e da colheita. Comunidades que careciam de um sistema de reinado e de conhecimento sobre a agricultura. *Nri* estava muito faminto e clamou ao Grande Deus, que lhe ordenou cortar e plantar as cabeças de seus filhos e filhas (HENDERSON, 1972, p. 60). Da cabeça da filha brotou o inhame-taro³¹, um cultivo agrícola subsidiário, administrado pelas mulheres.

31 (N.T.) A autora diferencia o *yam* e o *cocoyam*, para definir qual é cultivado por homens e qual é cultivado por mulheres, sendo ambos tubérculos comestíveis. O primeiro da família *dioscorea*, de cultivo altamente complexo e o segundo da família *araceae* colocasia suculenta, traduzido normalmente como “taro”, “inhame velho”, ou ainda inhame-coco. Ambas as variedades são conhecidas e cultivadas na Nigéria, mas a autora não as diferencia. Dessa forma, optamos por traduzir *yam* como “inhame-cará”, nome bastante difundido no Brasil, usado como base alimentar e litúrgica das religiões de matriz africana/nigeriana no país. Usaremos o termo inhame-taro para diferenciar o *cocoyam do yam*, para o qual usaremos a expressão inhame-cará, com objetivo de facilitar o entendimento do leitor.

Nri havia recebido ordem para sinalizar a testa de seus filhos com as marcas do ritual de purificação *Ichi*³², antes de plantar suas cabeças. A partir da escarificação de seus filhos, *Nri* conquistou algumas prerrogativas rituais: foi introduzido no segredo de *Ogwu Ji*, a medicina do inhame, de modo que as comunidades igbo se dirigiam a *Nri* para obter os medicamentos, e rendiam, anualmente, homenagens a ele. O inhame que nasceu da cabeça de seus filhos era o alimento básico dos igbo, e ainda hoje, se mantém como o cultivo mais importante nos rituais e cerimônias. A punição por roubar inhames poderia ser inclusive a morte (NWABARA, 1997, p. 29-32). Os homens chegaram a monopolizar a túbera-semente e a distribuição desse cultivo altamente valorizado.

Desde da escarificação dos filhos de *Nri*, a cidade transformou-se em um centro-ritual, tornando-se símbolo de purificação. E, aos especialistas nos rituais *Nri*, outorgaram o título de *Ozo*³³, que lhes dava o direito de viajar a outras comunidades igbo, a fim de limpar suas cidades das perversidades praticadas contra a terra (HENDERSON, 1972, p. 60-61).

Nnobi

Existem duas versões do mito de origem *Nnobi*. Em uma das versões, o primeiro homem em *Nnobi* era *Aho* ou *Aro*; o primeiro em *Abaete* era *Omaliko*; o primeiro em *Nnewi* era *Ezemewi*; e o primeiro em *Ichida* era *Otoo-Ogwe*; todos eles eram caçadores. O que estava em *Nnobi*, conhecido como *Aho-bi-na-Agu* – caçador que vive na selva (natureza) – conheceu uma mulher prodigiosa chamada *Idemili* (sobrenatural) nas proximidades de *Oji Lyi* em *Nnobi*. Casaram-

32 Recentes escavações arqueológicas em *Igbo-Ukwu*, por volta de quatorze quilômetros de *Nri*, revelaram a câmara mortuária de um antigo Rei *Nri* e objetos da cultura material que datam do século IX. A descoberta inclui um vaso de bronze com corda, que a tradição associa à migração de uma sessão *Nri* para *Oreri*, onde um centro ritual rival foi instalado (ISICHEI, 1976, p. 10). O retrato de um rosto humano descoberto nas escavações de *Igbo-Ukwu*, datado do século IX, demonstra as marcas do ritual de purificação *Ichi*, apresentado em Isichei (1976, p. 112). Homens com título *Ozo* em algumas regiões *Igbo* ainda têm as mesmas marcas até os dias de hoje.

33 (N.T.) O grupo social *Nze na Ozo* é o mais importante e respeitado grupo religioso, social e espiritual da sociedade *Igbo* do sudeste da Nigéria. Para tornar-se um *ozo*, o detentor do título precisa ser um *Nze*, ou seja, um espírito ancestral vivo, representando a consciência moral e ética da comunidade. É visto como uma espécie de justo juiz, em casos de disputas dentro da comunidade. Geralmente, na maior parte das comunidades *igbo*, apenas os detentores de títulos do ritual de *Ichi* podem candidatar-se ao posto de *Ozo*.

se e tiveram uma filha de nome *Edo*. Como ela era muito bela e diligente (cultura), outros caçadores começaram a competir para casar-se com ela. *Ezemevi*, que era o mais bonito entre eles, ganhou seu amor e casou-se com *Edo*.

A influência de *Idemili*, uma mulher, era mais forte do que a de seu esposo *Aho*, pois seu culto foi difundido por toda cidade. Quando sua filha foi para *Nnewi* para juntar-se ao seu esposo, *Idemili* pegou seu ídolo e deu para *Edo*, abençoando-a. Como ela amava muito aquela filha, também lhe deu sua *ite uba*, o pote da prosperidade, e *ite Ogwu* o pote da medicina, o qual ela já havia lhe dado anteriormente. Assim, quando *Edo* chegou em *Nnewi*, sua influência e popularidade, a mesma de sua mãe, se espalhou rapidamente. Enquanto *Idemili* estabeleceu seus santuários e influência em toda a terra de *Idemili*, sua filha *Edo* se estabeleceu em toda a terra de *Edo*, chamada de *Nnewi*. Foi assim que *Nnewi* herdou a laboriosidade de *Nnobi* e ambas as cidades vizinhas compartilham, história e cultura (ABALUKWU, 1975).

Como podemos ver, o gênero feminino tem lugar proeminente no mito, na religião local e na dimensão cultural – o ser divino, uma deusa, é mulher. O fluxo, *Iyi Idemili*, é a fonte divina. O resultado cultural da mediação natural (*Aho*, o caçador da floresta) e o divino³⁴ (*Idemili*, a deusa do fluxo sagrado) é uma mulher muito trabalhadora, *Edo*. E foi, dessa forma, que *Nnobi* e *Nnewi* herdaram o dom da diligência feminina. Nesse sentido, a pessoa mais reverenciada em *Nnobi* é uma mulher que trabalha duro.

Nnobi remonta os traços da sua concepção matrifocal em outro mito de origem. Em *Obiefuna* (1976), a esposa de *Aho* se chama *Agbala*, um termo igbo para deidade feminina. Seu primeiro filho foi chamado de *Obi*, assim *Agbala* passou a ser conhecida como *Nne Obi*, ou mãe de *Obi*, conforme a tradição igbo de chamar as mães, referindo-se à sua (ao seu) primeira/o filha/o. Na *Igbolândia*³⁵, quando se visita alguém, as pessoas

34 Isso contradiz as teorias antropológicas anteriores que equiparam a mulher com a natureza e o homem com a cultura (MATHIEU, 1973; ORTNER, 1974; MACCORMACK; STRATHERN, 1980).

35 (N.T.) Na Nigéria, os *igbo* habitam uma área conhecida como *Igbolândia*, que é dividida em duas seções ao longo do baixo rio Níger. Eles vivem na maior parte de cinco estados: Abia, Anambra, Ebonyi, Enugu e Imo, bem como em partes menores dos estados Delta, Rivers e Benue. Porém, o grupo étnico-linguístico não se limita às fronteiras nigerianas. Pequenas comunidades igbo também são encontradas nos Camarões e na Guiné Equatorial.

dizem que irão até o lugar daquela pessoa. A expressão igbo para ir visitar a mãe de *Obi* seria “ir ao lugar da mãe”, *nne* de *Obi*. Daí a origem do significado da referência geográfica de *Nnobi*, o lugar de *Nne Obi*. O nome da cidade, *Nnobi*, deriva, portanto, da mãe.

Ecologia, Produção e Relações de Gênero

Tanto em *Nnobi* quanto em *Nri* os homens manipularam certas relações de gênero implícitas em seus mitos de origem, um esforço frente às restrições impostas a eles por fatores ecológicos. As comunidades *Nri* também vivem em uma zona de solo pobre, erosão de terra, alta densidade populacional e fome, descritos no mito *Nri*. A pobreza do solo impõe a necessidade de cuidar e fortalecer sua fertilidade: daí o controle do conhecimento ritual, derivado da dimensão divina. Na explanação sobre a invenção da agricultura e da divisão sexual do trabalho, o inhame-cará é uma cultura de prestígio que requer um conhecimento específico para sua produção, tanto no sentido do ritual quanto nas técnicas agrícolas. Além de ter nascido da “cabeça masculina” [inhame-cará], seu cultivo e distribuição eram feitos por homens. Somente os chefes-rituais e os homens chefes-de-famílias distribuíam os remédios da medicina do inhame e realizavam o ritual de autorização para o consumo do inhame. No entanto, na realidade, o papel desempenhado pelos homens na produção de inhame, nas regiões igbo, onde se produziam menos alimentos, era mínimo.

O inhame-taro, de acordo com o mito *Nri*, surgiu da cabeça feminina. Esse cultivo, praticado somente por mulheres, requeria conhecimento pouco especializado quando comparado à cultura do inhame-cará. Para garantir bom rendimento, e grandes tubérculos de inhame-cará era necessário muito trabalho. Em primeiro lugar, era necessário cavar o solo bem fundo³⁶ com uma enxada grande. No solo, eram feitos enormes montes de terra, para que os tubérculos

36 (N.T) Para compreender melhor o tamanho do esforço exigido para o cultivo do inhame-cará, podemos visualizar os dois tubérculos (taro e cará) e comparar o tamanho de cada um deles. Na cultura do taro, os sulcos no solo podem variar de 15 a 20 centímetros de abertura, e depende da qualidade do solo (terra mais solta). Em terrenos lixiviados, é recomendada a utilização de leiras (plantio acima do solo) de aproximadamente 30 centímetros. Já a cultura do cará, que na Nigéria chega a medir o tamanho de uma pessoa (1,5 metros), exige covas mais altas. Quanto maior for a profundidade e o cuidado com aragem e drenagem do solo, maior e mais valorizado comercialmente será o cará.

sobrevivessem à erosão pelas chuvas, e mantivessem seu crescimento. Alguns desses cresciam como um ser humano adulto. Já o inhame-taro, era cultivado em pequenos montes ou leiras que podiam ser mais facilmente plantados por mulheres, além disso, não era exigido nenhum segredo ritual para o cultivo.

Do mesmo modo, a mandioca³⁷, quando introduzida na Igbolândia, foi considerada uma cultura secundária, cultivada pelas mulheres. E, no caso do inhame-taro, embora o plantio demandasse muito tempo e trabalho árduo para a colheita e transformação em alimento, por ser uma cultura rústica, seu cultivo não requeria conhecimento especializado. Nas áreas de solos pobres e de pouca produção de inhame, a mandioca se transformou no principal alimento básico, enquanto os homens monopolizavam a pequena produção de inhame-cará para pagamentos rituais e outras trocas cerimoniais.

Existe, pois, uma evidente inter-relação entre os fatores ecológicos, a produção econômica e a ideia de gênero. Os *Nri*, por exemplo, baseiam-se, em grande medida, no comércio e na produção artesanal; a habilidade e o segredo da forja (uma prerrogativa masculina) de origem divina (masculino), nessas áreas, foram zelosamente guardados por homens.

Portanto, a ênfase cultural estava no monopólio masculino do conhecimento ritual, da especialização artesanal e das relações externas. Isso poderia explicar a relação ritual entre a *Omu*, rainha das mulheres de *Ontisha*, a chefe da Associação de Mulheres Comerciantes de *Nri*; os anões *Nri* coroavam *Onitsha* como “rainha” (HERDERSON, 1972, p. 314).

No mito de origem *Nnobi*, *Edo* herda o dom empreendedor de sua mãe, a Deusa *Idemili*. As culturas agrícolas femininas, tais como o inhame-taro, a banana e a mandioca, compensavam a escassez ocasional de inhame-cará, alimento básico de sua sociedade. *Nnobi*, portanto, dependia quase que totalmente da mão de obra feminina na agricultura. Inicia-se, então, a organização de um sistema de conquistas e recompensas. A partir disso, as mulheres de *Nnobi* obtiveram prestígio e poder, consequência do êxito no controle, na gestão e na eficiente organização dessa economia de subsistência.

37 No Brasil, o tubérculo que é a base da nutrição dos povos originários, recebe nomes diferentes, em cada região brasileira: mandioca, macaxeira, aipim, mandioca-mansa, pão de pobre, maniva, maniweira, mandioca-brava...

Riqueza e Gênero

Quais eram os recursos tradicionais escassos, o controle e a administração de que tratava a política? Como homens e mulheres teriam acesso a eles?

Os recursos econômicos incluíam coisas materiais e não-materiais consideradas escassas na sociedade, e, portanto, implicavam nos princípios do controle e da propriedade em ocasiões de intercâmbio. Em *Nnobi*, os bens imóveis incluíam as terras e as árvores alimentícias; os bens móveis consistiam nos animais domésticos e alimentos, produtos agrícolas, têxteis, bens domésticos e utensílios, assim como a mão de obra humana, especialmente o potencial produtivo e reprodutivo das mulheres, incluindo seus serviços sexuais. Também se compravam o conhecimento ritual e os títulos.

A riqueza material se convertia em prestígio por meio da obtenção de títulos, assim como a conquista de mais esposas, de mais força de trabalho e de mais riquezas materiais. A riqueza social foi redistribuída através da comensalidade³⁸ e do intercâmbio associado a cerimônias de ciclos de vida, tais como nomeação de filhos, casamento, e cerimônias funerárias. Os intercâmbios entre linhagens eram baseados nos relacionamentos traçados através de mulheres tais como filhas, esposas ou mães. As festas religiosas e as cerimônias de titulação também eram ocasiões para redistribuição de bens.

A riqueza para os homens consistia na posse de casas, ter muitas esposas, muitas filhas³⁹, gado, títulos espontâneos e adquiridos, fazendas de inhame-cará e inhame-taro, enormes *oba ji* (armazéns), pontos de venda de inhame, um *ani obi* extenso, um complexo ancestral com terras no entorno e *osisi uzo*, árvores frutíferas e outras culturas comerciais.

A riqueza para as mulheres incluía: gado, galinhas, cachorros, prósperas safras agrícolas, muitas filhas (consequentemente muitos sogros que trariam muitos presentes) e filhos ricos e influentes. A riqueza incluía ainda o título

38 Termo antropológico definido como partilha de alimentos entre aqueles que são mais chegados, camaradagem entre os que comem na mesma mesa.

39 (N.T.) A vantagem de ter muitas filhas estava relacionada ao potencial dos casamentos e à agregação de sogros aliados para fortalecer politicamente a família.

de *ogbuefi*, único título voluntário compartilhado por homens e mulheres que sacrificaram uma vaca para a Deusa *Idemili*; outros títulos involuntários exclusivos às mulheres eram: a posse de esposas por parte das “filhas macho”; a posse de filhas primogênicas, de mulheres estéreis, de viúvas ricas, de esposas de homens ricos, de mulheres agricultoras e de comerciantes bem-sucedidas, ou seja, o tipo de mulheres a quem devo me referir como “maridos fêmea”.

Portanto, poderiam nos perguntar em que medida havia provas da diferenciação de “classe” baseada na riqueza na sociedade originária. O capital compreendia a terra, as esposas e os filhos; a posse desses, imediatamente, colocava o proprietário à frente dos demais. Os povos *igbo* diziam: *inwe nmadu ka inwe ego*, “ter pessoas é melhor que ter dinheiro”. A maior vantagem que os grandes complexos ancestrais tinham sobre os menores era o maior número de pessoas; esses complexos menores, pela falta de riqueza, tendiam a ser monogâmicos. Tratava-se, pois, de grande potencial de força de trabalho versus pequena força de trabalho. Os ricos tinham mais produtos agrícolas, um maior número de cabeças de gado e pessoas que continuavam negociando e comercializando excedentes, riqueza material que se convertia em títulos. As pessoas mais pobres simplesmente subsistiam; a dieta alimentar expunha a riqueza, pois os pobres não tinham condições de pagar por peixes ou carnes.

Os detentores de títulos formavam clubes exclusivos, tinham suas danças particulares, sentavam-se em cadeiras e locais reservados durante as cerimônias, além de seus funerários serem mais grandiosos. Vestiam-se de maneira especial, usando símbolos distintivos em seus chapéus, cabelos, pulsos e tornozelos. Logo, na sociedade originária, existiam princípios de desigualdade social. Porém, o grau em que as pessoas eram diferenciadas e desfavorecidas com base na “classe” era mínimo – alguns argumentariam inexistente – já que eram possíveis variações na posição econômica e social de membros da mesma família ou linhagem paterna, na mesma geração ou entre gerações. Não havia nada que se aproximasse do rígido sistema feudal ocidental, nem do posterior sistema de classes.

Os símbolos masculinos e femininos de riqueza eram similares, ainda que, em princípio, homens e mulheres não possuíssem as mesmas coisas (riquezas). Um recurso econômico muito importante que as mulheres não possuíam era a terra. Se seguissemos estritamente as normas patrilineares de propriedade, sucessão e herança, tal como a antropologia formalista, o dinamismo de gênero pareceria irrelevante, as mulheres seriam marginalizadas, e seu papel fundamental na estrutura econômica seria invisibilizado. Em consequência, a terra deveria ser considerada em termos de política de gênero. Em primeiro lugar, qual foi o efeito de um sistema flexível de gênero nas regras que regem a herança de terras? Em segundo lugar, como é que nas relações sociais *igbo*, que considerava as mulheres como prestadoras de serviço árduo, as posiciona em relação à terra?

Terra e “Filhas Macho”

O povo *Nnobi* tradicionalmente se dedicava à agricultura de subsistência e ao comércio. A terra era, portanto, um importante recurso econômico, cuja propriedade era tanto coletiva quanto individual. Utilizavam-se mitologias e genealogias, tanto para a aquisição de terras quanto para sua distribuição estrutural. Como um clã, *Nnobi* era considerado uma unidade territorial que ocupava as terras originais de seus fundadores ancestrais; cada subdivisão, até a menor linhagem patrilinear, era uma unidade sub territorial da propriedade coletiva do espaço ocupado. As terras da menor divisão de linhagem eram então distribuídas para os complexos ancestrais, *o/s obi/s*⁴⁰.

Dessa maneira, seguindo o princípio da descendência unilateral, que se referia à herança e à sucessão, a terra se tornava mais escassa. Até os bosques virgens, propriedades coletivas, pertencentes às linhagens patrilineares, eram distribuídos entre as sub-linhagens e seus respectivos grupos ancestrais, que, por sua vez, multiplicavam mais e mais as subdivisões, repartindo a terra entre suas famílias extensas, que as redistribuíam, sempre que disponíveis, entre suas próprias unidades familiares. O princípio de

propriedade individual da terra se aplicava à família, sempre e quando o proprietário estivesse vivo e possuísse descendentes masculinos ou “filhas macho” para herdar a terra. Quando não havia ninguém para herdá-la, o direito de propriedade retornava à família extensa, aos irmãos do falecido.

Como resultado do flexível sistema de gênero de *Nnobi*, a instituição das “filhas macho” nos conflitos que surgiam era manipulada, por conta da coexistência dos princípios de propriedade individual e coletiva da terra. Vou ilustrar este ponto com o caso de *Nwajiuba Ojukwu*, de 70 anos de idade, “filha macho”, que é a atual chefe do primeiro *obi* em *Nnobi*, e faz parte da menor unidade patrilinear de *Umu Okpala*, no bairro de *Umuona*, pai de *Nwajiuba* era *Ojukwu Isi Ana*, sacerdote do Espírito da Terra, que ocupou a posição de “primogênito” em toda *Nnobi*. Ele, portanto, ocupava um cargo muito importante, que era mais ritual do que político. *Ojukwu* era um homem muito rico, também era um *dibia*⁴¹ e agricultor bem-sucedido; cultivava um tipo de inhame muito grande, mas era pobre em termos de pessoas, pois não teve filhos e seu único irmão havia falecido sem deixar descendentes.

Segundo *Nwajiuba*, devido a essa ausência de parentes próximos, quando o pai dela adoeceu, decidiu chamar-lhe a seu domicílio conjugal e permitir que ela permanecesse em sua casa como um homem. Então, ela adquiriu *status* de filho, e pôde herdar os bens de seu pai. Essa prática

41 A tradução do termo *dibia*: “especialista ritual” ou “médico tradicional”, não oferece a visão ampla de sua natureza como profissão. A diversidade de suas práticas e relações é tão grande que seria melhor interpretada como pessoas do saber por meio do conhecimento, que se tornaram extremamente importantes e poderosas dentro dos sistemas sociais em que o conhecimento era uma mercadoria muito escassa, cercada por segredos, e guardado com zelo pelos poderosos anciões. As tradições orais, em vez de escritas em um sistema literário aberto tornam esse monopólio ainda mais eficaz. Assim, *dibia* como um fitoterapeuta, *dibia mgbologwu na mkpa akwukwo*, é um cientista relacionado a medicina e a química experimental, curativa e destrutiva. Muitas vezes também costumam atuar como parteiros. O *dibia* como adivinho, *dibia afa*, orienta a análise de infortúnios e anormalidades sociais. Basden menciona alguns dos títulos pelos quais um *dibia* é saudado, como, por exemplo, *Agbaso aka* (conselheiro) ou *Okwuka-Ojelu* (alguém capaz aconselhar por meio de adivinhação) (BASDEN, 1938, p. 51). A posse pelo espírito *Agwu* é seguida por infortúnios que indicam que uma pessoa está sendo reivindicada por *Agwu* para se tornar um *dibia*. Acredita-se que deixar de atender à chamada de *Agwu* resulta na insanidade. A profissão de *dibia* é uma ‘loja fechada’ fortemente protegida, envolta em mistério e sigilo. O ofício é hereditário, mas acredita-se que um menino que escolhe a semente da adinção, *mkpulu afa*, também é convidado a ser um *dibia*. Nos tempos pré-coloniais, esses praticantes *dibia*, sendo grandes viajantes, também conheciam outras áreas do conhecimento que, em termos modernos, incluíam história, geografia, astronomia, biologia, zoologia etc. Talvez sua área de maior especialização seja em psicologia e misticismo. Os termos “especialistas em rituais” ou “especialistas” não são realmente traduções adequadas e podem ser usados apenas por conveniência. É preferível, portanto, manter o termo *Igbo dibia*.

40 Ver capítulo 3 da obra completa *Male Daughters, Female Husbands*.

é conhecida como *nhayikwa o nhanye*, uma espécie de substituição, no costume *Nnobi*. *Nwajiuba* disse que havia casado ainda muito jovem e não gostava de sua casa conjugal, sempre desejando retornar a casa de seu pai; quando seu pai a chamou de volta, devolveu a seu marido, o pagamento matrimonial [dote]. De acordo com *Nwajiuba*, o pai dela havia dito que um outro homem chamado *Aghaji* decidiu incluir suas filhas em seu *obi*, pois acreditava que o *obi* de uma pessoa não poderia ser extinto porque ele não teve um filho homem.

Um dia, depois que o pai de *Nwajiuba* faleceu, sua filha mais velha foi cortar umas pencas de bananas das terras de seu pai. Os homens da patrilinearidade vieram e perguntaram-na porque estava fazendo aquilo, visto que não reconheciam nenhum direito às mulheres sobre as propriedades de seus pais. Isto se transformou em um caso judicial. *Nwajiuba* relatou o que ocorreu no tribunal:

No dia da audiência no tribunal, o *igwe*⁴² nos perguntou se estávamos cientes do fato de que a mãe de seu pai e a mãe de meu pai eram irmãs. Ele lhes perguntou se eles não viram que a mulher de *Ojukwu* estava grávida, e se não foram capazes de ver o que havia em seu ventre antes de usurpar o que estava nas propriedades de *Ojukwu*. Então, decidi que deveria permanecer na casa de meu pai. Ele lhe disse que somente os homens deveriam cuidar do lugar, e que uma mulher não pode se transformar em sacerdote do santuário⁴³. Ele decidiu que assim que um homem da casa de *Ojukwu* fosse encontrado, deveria assumir o controle. Foi assim que o caso se resolveu.

Eu perguntei a *Nwajiuba* se seu pai havia convidado membros de sua linhagem para anunciar oficialmente a decisão, e depois comunicado ao marido de sua irmã sua intenção de transformá-la em “masculina”. *Nwajiuba* explicou que ele não tinha conseguido fazê-lo antes de morrer. Ele havia chamado membros de sua linhagem e oferecido vinho de palma, e o

42 O governante tradicional era então o chefe Solomon Eze Okoli (ver capítulo 8 da obra completa *Male Daughters, Female Husbands*).

43 Essa é a tradução da expressão Igbo usada por *Nwajiuba* - *Nwanyi aha ebu isi nmuo*.

assunto havia se resolvido. *Aghaji* se cercou dos membros de sua linhagem, mas morreu antes que pudesse terminar a cerimônia necessária. Sua viúva, grávida, deu à luz a um filho, com o qual a menina que deveria permanecer na casa acabou se casando.

O caso de *Nwajiuba* estabeleceu um precedente, pois ela foi a primeira mulher a ser deixada em um *obi* seguindo a decisão do tribunal em vez da cerimônia tradicional. Porém, de acordo com ela, a maior parte dos bens de seu pai já havia sido distribuídos entre os membros de sua patrilinearidade, e, depois do caso, apenas os bens imóveis (terras, árvores...) foram devolvidos.

A posição que o pai de *Nwajiuba* ocupava era muito importante; geralmente, os homens que ocupavam esse cargo usavam poderosos medicamentos, e eram *dibia* por direito. A maioria dos homens poderosos daqueles dias eram chamados por nomes que descreviam suas ações e realizações. O pai de *Nwajiuba*, por exemplo, era chamado de *Ogbunikpo*, o que significava “o que mata seus inimigos em massa, a dezenas”. É nesse contexto que podemos entender o relato de *Nwajiuba* sobre as atividades “estranhas” de seu pai contra seus filhos, sua mãe e ela mesma.

Sua história não contém somente material sobre a interpretação tradicional da desgraça ou sobre uma relação de causa-efeito, mas também demonstra o mal-estar e a ansiedade das mulheres que ocupam cargos muito almeçados, normalmente ocupados por homens.

Nwajiuba e sua mãe permaneceram no *obi*. Ela perdeu dois filhos homens, ambos mortos depois da cerimônia de apresentação. Para o terceiro filho, não houve nenhuma cerimônia de apresentação e ele sobreviveu. Seguindo o conselho de um *dibia*, a quem sua irmã havia consultado, ela foi ter o bebê na casa de sua irmã, regressando sete semanas depois de nascido. Há uma clara insinuação sobre o jogo sujo praticado pelos homens da linhagem. A mesma suspeita também era associada a doença e a morte de sua mãe. Segundo *Nwajiuba*,

Tudo ocorreu a partir deste caso. Eles haviam preparado algo e deixaram aqui. Quando descobri meus sintomas, por mera ignorância, não percebi que era resultado de algo que alguém estava fazendo. Todo o meu corpo estava inchado como uma fruta muito madura, que é esmagada quando pressionada ou espremida. Agora, estou sofrendo com tudo que eles fizeram naquele momento. Nós não sabíamos que deveríamos ter ido a um *dibia*. Não sabíamos onde encontrar um *dibia*. Se tivesse sido agora que nossos olhos estão abertos, saberíamos o que fazer.

Os malvados sabem como fazer as coisas. Eles fizeram com que a minha mãe não soubesse o que fazer, a cegaram. Meu pai era um *dibia* tão importante que qualquer doença com a qual ele não soubesse lidar era considerada sem cura. Imagine um homem que poderia dizer a *ideyi* (areia molhada que flui como um rio) para parar para ele atravessar e depois ordenar que a areia fluísse novamente!

Como qualquer outro homem que possuísse propriedades, *Nwajiuba*, pagava impostos – quando foram implementados – embora as outras mulheres não os pagassem.

A Terra das Esposas

O enfoque formalista da antropologia a respeito do sistema patrilinear de herança estabelece que os filhos herdam a terra de seu pai e as filhas não; em consequência, as mulheres não possuem terras. Como temos visto, no caso de *Nnobi*, a instituição das “filhas macho” contradiz tal teoria. Na dinâmica social apresentada aqui, o acesso e o direito de uso da terra podem ser mais importantes que sua propriedade em si, como no caso das esposas de *Nnobi*.

Em *Nnobi*, a terra, o recurso visivelmente mais escasso para prática da agricultura de subsistência, era propriedade dos homens, mas eram as mulheres que trabalhavam e também administravam a maior parte da produção. As mulheres não herdavam sua própria terra, tendo acesso somente

como esposas, ou, às vezes, como filhas especialmente favorecidas por um pai ou um irmão, como no exemplo de *Ochom*, que foi uma mulher ancestral, fundadora da linhagem menor de *Umu Ochom*, no bairro de *Amadunu*, representada na tabela genealógica estrutural. Em casos raros, as mulheres eram proprietárias de terras como “filhas macho”, com o *status* integral de filho com fim de salvaguardar o *obi* de seu pai, a linhagem e a propriedade associada a ele, como, por exemplo, vemos no caso de *Nwajiuba*.

Seguindo o princípio de filiação unilateral de sucessão e de herança, o primeiro filho substituía seu pai no *obi*, ou na chamada “terra de *obi*”; a casa existente no *obi* nunca poderia ser subdividida. Automaticamente herdada pelo primogênito, transformava-se no lar ancestral de todos aqueles que eram descendentes daquele *obi*. O restante das terras e árvores eram divididas entre os filhos, através de suas mães, incluindo uma parte para o primogênito. O que significava que o filho mais velho herdava duas vezes. Normalmente o pai distribuía suas terras quando se casava com esposas diferentes, já que o acesso à terra de cultivo era fundamental para o exercício do papel das mulheres como esposas.

As mulheres tinham acesso a dois tipos de terra: a terra para horta, espalhada por todas as partes posteriores de cada seção-matricêntrica do complexo; e as terras de cultivo, campos que podiam estar próximos ao complexo ou fora do acesso da linhagem e da aldeia. Na morte do esposo, a mulher só poderia continuar tendo acesso às terras de cultivo caso ela tivesse parido um filho homem, ou uma “filha macho”. Na morte de uma mulher, esposa e mãe, a continuação de seu lugar matricêntrico dependia do seu filho; ou de uma “filha macho”; ou ainda, de uma respeitada *ada*, filha primogênita, que casasse com uma mulher para assumir o lugar da esposa falecida. Dessa maneira, a esposa de um filho tomava o comando das terras agrícolas da esposa do pai do filho. Assim, uma mulher podia substituir a outra; e as mulheres continuavam administrando a terra.

Havia duas maneiras de repartir as terras da família. A terra se dividia em partes iguais entre as esposas, independentemente do número de filhos

que cada uma tinha; ou se distribuía em partes iguais entre os filhos, de modo que uma esposa com mais filhos tinha mais terras. No primeiro caso, as esposas com filhos estariam sob pressão por causa da terra, à medida que os filhos adquirissem esposas e redistribuíssem a terra. Quando a terra era abundante, as esposas podiam ter a sua própria porção para o cultivo, enquanto os filhos também recebiam suas partes, onde podiam construir suas casas, quando alcançassem maturidade. Se alguém morresse sem filhos, a terra retornava ao *obi* original. Esse também era o caso das casas monogâmicas, onde os filhos podiam decidir ficar em um *obi*, e receber porções de terra ao se casarem. De qualquer maneira, a terra sempre foi um motivo de disputa, assassinato, traição e intriga em *Nnobi*. Havia uma escassez crônica de terras para os filhos mais novos, o que os encorajava a se mudarem, adquirindo terras em outros lugares, fundando seu próprio *obi*, embora mantivessem o ritual e a subordinação política ao *obi* original, inclusive quando haviam trocado seu nome de família⁴⁴. Na ordem de classificação, eram hierarquizados por antiguidade. Em relação ao *obi* original, eram os mais novos. Em muitos casos, quando não havia terras disponíveis para a subdivisão, os filhos, ao chegarem à idade adulta, construía suas casas nos sub-complexos de suas mães, dentro da propriedade original; suas esposas, por conseguinte, ajudavam suas sogras nas terras administradas por elas.

Os homens possuíam ambos tipos de terras: terras associadas ao complexo para a construção de casas e hortas; e terras para cultivo, terras agrícolas. As hortas onde se cultivavam produtos subsidiários eram um domínio exclusivo das mulheres: as esposas trabalhavam e controlavam a produção. As terras para cultivo, onde se cultivavam os produtos principais, eram manejadas por homens e mulheres. Os homens participavam de todo processo durante a sementeira e a primeira colheita; depois, eram as mulheres que executavam o trabalho diário nas fazendas. Marido e esposa compartilhavam os produtos desses campos, embora os homens controlassem a distribuição do inhome.

⁴⁴ Um filho pode escolher entre manter o nome da família ou abandoná-lo e, em vez disso, usar um de seus próprios nomes.

Redistribuição de Outras Riquezas Familiares

O princípio de igualdade não se aplicava à divisão das riquezas, fosse entre irmãos ou entre irmãos e irmãs. Por conseguinte, os primogênitos começavam a vida em vantagem em relação a seus irmãos mais novos, e os irmãos em vantagem em relação às suas irmãs. A divisão de gênero da riqueza econômica e social se baseava no princípio da divisão sexual do trabalho. Os filhos e as “filhas macho” herdavam as propriedades, tais como terras e árvores (noz de cola, palmeiras...). As filhas herdavam tecidos, certas árvores e os utensílios da casa de sua mãe.

O período de luto pela morte de um pai se prolongava durante um ano, depois do qual se repartia sua riqueza entre seus filhos e filhas. Os membros masculinos de sua patrilinearidade menor geralmente estavam presentes e atuavam como testemunhas. O primeiro filho como *onye isi*, chefe, recebia o que se chamava *ihe isi*, compartilhamento de liderança, antes da divisão da riqueza. Quatro coisas eram geralmente deixadas de lado para ele, por exemplo, uma noz de cola e três palmeiras ou duas palmeiras e duas nozes de cola. Além disso, ele selecionava outras árvores frutíferas, como pêra igbo, coco, laranja e fruta-pão; e dinheiro, já que, como primeiro filho, no funeral do pai, ele gastaria mais dinheiro do que os outros filhos.

De fato, a parte do primeiro filho dependia de quão ganancioso e poderoso ele era; não era incomum que os primeiros filhos reivindicassem toda a riqueza de seu pai. O resto das árvores frutíferas e do gado eram compartilhados entre os filhos mais novos. Na maioria das vezes, aplicava-se o princípio de escolha e compartilhamento, *aghota eke*, pois as árvores eram bens imóveis.

Cada filho geralmente levava a parte que recebia de volta à sua mãe. As filhas casadas pegavam os tecidos usados por seus maridos no funeral, enquanto as filhas solteiras herdavam a roupa de seu pai.

A propriedade individual foi associada ao princípio de *ilu aka*, que significa apontar para uma coisa. Isso sugere que se reconhecia que qualquer chefe de família tinha o direito de dispor da sua terra para os membros da

família. O método usual para a distribuição ou a doação de terra, era ir para o local e apontar para a terra envolvida. Por esse motivo, qualquer árvore plantada por um filho nunca era dividida na morte de seu pai, pois seu pai teria apontado o local em que ele plantou a árvore. O mesmo princípio de propriedade individual se aplicava à terra apontada para um filho ou filha, ou para árvores frutíferas apontadas, especialmente *nkwu Ana*, palmeira, apontada para uma filha por um pai como presente de casamento. Alguns defendiam que apenas as primeiras filhas recebessem palmeiras como presente de casamento, enquanto outros sustentavam que qualquer filha podia pegá-las. Dizia-se que a ideia por trás do presente era a necessidade e o desejo de que as filhas visitassem o *obi* do pai regularmente, após elas o deixarem para se estabelecerem em seus lares conjugais. Isso indica que o ritual e papel político das filhas não desapareceriam após o casamento, como a teoria patrilinear nos fez acreditar.

Atividades Econômicas das Mulheres

A desigualdade sexual envolvida no princípio patrilinear de herança no que diz respeito ao acesso a recursos econômicos para as filhas foi rapidamente compensada pelas mulheres no casamento. Isso geralmente era alcançado por meio de sua desenvoltura econômica, apoiada pelos princípios matrifocais de *Nnobi* na organização doméstica e incentivada pela ideologia da diligência feminina.

Na casa, o domínio da esposa era uma unidade matricêntrica, constituída por ela mesma e seus filhos; era uma unidade agrícola, com uma fazenda específica. Também era uma unidade alimentar; todos os filhos de uma mulher comiam da panela da mãe – de um *ekwu*. Essa era a unidade vinculada ao laço sentimental mais próximo e mais forte entre os irmãos, *nwanne*. A sobrevivência dessa unidade dependia da desenvoltura da mãe, e da lealdade e da gratidão que ela esperava de seus filhos.

No casamento, o pai de uma menina pegava mudas de inhame-cará e inhame-taro em quantidade, e arrumava-as em ramas, como era habitual, e dava-as à sua filha; esse era seu capital agrícola. Se ela era uma *ada* (primeira

filha), ou uma filha favorita, ele apontaria o presente de casamento – uma palmeira. O capital pecuário da menina – cabras e galinhas – era dado por sua mãe, assim como especiarias e sementes de hortaliças para seu jardim; uma cesta de ingredientes para temperar, cozinhar (*ngigo*); uma concha de sopa; e alguns tachos e panelas. A cabra era para o seu ritual da cabra, *eghu chi*, realizado para multiplicar e constituir seu primeiro capital em dinheiro; quando a cabra morresse, só poderia ser comida pela mulher que foi presenteada.

Papéis masculinos e femininos recebiam expressão ritual no nascimento. Oito dias após o nascimento, a cabeça da criança estava completamente raspada. O cabelo de um menino era enterrado nas raízes de uma árvore de noz de cola e o de uma menina, debaixo de uma palmeira.

Um dos principais objetos que um homem adulto agregado familiar esperava herdar ou possuir de alguma forma era uma árvore de noz de cola, pois a noz cola era muito importante para o seu papel social. As regras que regiam o partir e o compartilhamento da noz cola simbolizavam autoridade, *status* e diferenciação de gênero em *Nnobi*⁴⁵.

A palmeira sob a qual estavam enterrados os cabelos de uma menina chamava-se *nkwu ana*, e era a árvore que um pai apontaria para sua primeira filha ou filha favorita, no casamento dela. Ela visitava periodicamente o complexo de seu pai para colher os frutos da árvore. Enquanto aquela palmeira existisse e houvesse alguém vivo para reconhecê-la como uma palmeira, não poderia ocorrer casamentos entre descendentes dessa mulher e os dos *obi* de seu pai.

Palma (dendezeiro)

Um dos recursos domésticos mais valiosos para uma mulher era uma palma. Cada parte dela desempenhava uma importante função econômica. A seiva da árvore, vinho de palma, era controlada e distribuída pelos homens, com exceção das “filhas masculinas” que controlavam a circulação do complexo de seu pai. As mulheres alimentavam as cabras com folhas de

45 Ver capítulo 6 da obra completa *Male Daughters, Female Husbands*.

palma. Elas faziam vassouras dos seus galhos laterais; os seus troncos eram usados como material de construção ou para apoiar plantas trepadeiras, especialmente inhame, ou fazer fogão à lenha. A venda de óleo de palma, que as mulheres extraíam das frutas, era a principal fonte de renda para ambos os sexos; o produto da venda da noz de cola era, no entanto, propriedade exclusiva das mulheres. As cascas da fruta eram usadas como combustível, e a fibra ou a palha extraída durante o processamento do óleo eram usadas para fazer sabonete medicinal. As mulheres usavam partes ou extratos da árvore para iluminação. Por exemplo: elas faziam tochas com pedaços de *izuke* (um monte de folhas produzidas pela palmeira) que eram quebradas uma a uma e embebidas em óleo de palma aquecido. Elas extraíam cordas da pele ou da casca das palmeiras, que elas usavam para tecer vários itens, como peneiras, cestos compridos para armazenar alimentos para secar ao sol, cestos para transporte e armazenamento, etc. Elas também teciam tapetes de chão para dormir neles.

Alimentos básicos

A mesma versatilidade pode ser vista na produção e gestão dos produtos alimentícios básicos, praticada pelas mulheres. O processamento, a venda, o armazenamento e a conservação de todos os alimentos eram atribuições exclusivas das mulheres. Contudo, era através do controle da circulação de inhame-cará que os homens afirmavam sua autoridade sobre as mulheres.

De acordo com um ditado *Nnobi*, “uma mulher atende à solicitação do marido de maneira ríspida e rude, quando ela sabe que não tem mais inhames vender em sua loja”⁴⁶.

Embora homens e mulheres plantem inhame, aqueles cultivados pelas mulheres não se comparam em tamanho e quantidade àqueles produzidos pelos homens, pois um marido também recrutava o trabalho de sua esposa para cultivar o inhame, e a maior parte de sua fazenda era dedicada ao cultivo do inhame.

Para toda a cidade, a convocação para o anual *Eating New Yam Festival*, *ikpo ji*, era prerrogativa do homem que possuía o título de *Ezeani Nnobi*, sacerdote da Terra ou Espírito da Terra de *Nnobi*, pois ele guardava o conhecimento da medicina do inhame, sem a qual as pessoas não podiam desenterrar nem comer novos inhames de suas fazendas⁴⁷.

Seguindo o sinal para *ili ji*, o chefe masculino da família comprava um galo e cumpria o ritual de comer o novo inhame na presença de sua família. Ele e seus filhos matavam o galo e trituravam o remédio de inhame. Ele, então, colocava o medicamento em uma cabaça, que dava à sua esposa e às suas filhas para lambe, antes de comer seu próprio inhame. O frango era comido pelo chefe masculino da família e seus filhos e não era compartilhado com as mulheres. Após esse ritual, o inhame do armazém ou o extraído do solo das fazendas, podia ser comido.

Nas famílias, o remédio de inhame era feito pelo chefe da família. Depois da colheita, o inhame-cará e o inhame-taro eram armazenados no *obi*, a seção masculina do complexo que continha os enormes armazéns de inhame da família. Mulheres agricultoras bem-sucedidas e outras mulheres ricas também tinham lojas de inhame na seção feminina do complexo, na parte de trás de suas unidades, mas não podiam comer inhame até que o marido realizasse o ritual para comer o novo inhame. Homens, portanto, supervisionavam e controlavam o uso de inhame no armazém da família.

A principal contribuição do homem para a subsistência das famílias era o suprimento diário de inhame, conhecido como *ituji abani*, que ele entregava aos filhos para levar às mães. Quando os maridos estavam fora, esperava-se que as esposas usassem inhame de seus próprios armazéns.

As espécies menores de inhame requerem até seis meses no solo para amadurecer, as espécies maiores, até dez meses. A má produção devido ao solo pobre, ao cultivo excessivo e ao armazenamento insuficiente significava que o inhame servia como alimento básico por um período muito curto do ano. Nessas condições, todos se voltavam para as lavouras das

46 O ditado igbo é *nwanyi ríaza oku n'ike na omalu na ji agwu n'oba*.

47 Ele sempre foi o chefe do primeiro e mais importante *obi* de *Nnobi*. O último homem a ter esse título foi o pai de *Nwajiuba*, a “filha macho” mencionada anteriormente.

mulheres: mandioca, inhame-taro, banana, milho e melão. Portanto, esses eram produtos alimentícios secundários apenas em termos de prestígio e na medida em que eram culturas femininas.

O atual governante tradicional, descrevendo a economia local, disse,

Antigamente, os homens cultivavam inhame e as mulheres também. Porém, era o trabalho das mulheres cuidar das plantas de inhame, *ilu ji*. Era o trabalho das mulheres plantar milho, folhas amargas e várias outras plantas no terreno de inhame. Mulheres cultivavam inhame-taro. Também era o trabalho delas desenterrar o inhame-taro. O comércio – comprar e vender, vender e comprar – era um trabalho feminino. As mulheres tinham um papel vital na produção de gêneros alimentícios. Quanto aos homens, depois de limparem o mato e plantarem inhame, o resto do trabalho era deixado para as esposas. Era trabalho das mulheres irem para o mercado, produzirem alimentos e alimentarem seus maridos. As mulheres têm feito a parte mais robusta na economia da cidade até o século atual. O cultivo da mandioca é feito completamente por mulheres. Os homens não cultivavam mandioca. Eles só plantavam inhame.

Durante meu trabalho de campo em *Nnobi*, em 1980 e 1982, o panorama geral das atividades econômicas tradicionais das mulheres não havia mudado, como o governante tradicional observou. A diferença mais importante é provavelmente a introdução de máquinas de processamento de alimentos, mas, pela minha observação, a maioria das mulheres as considerava muito caras e, por isso, ainda usava os meios tradicionais, tais como pilões e pedras de moer. Outra diferença está na dieta. A visão geral da economia e a dieta dos velhos tempos demonstravam que, devido à escassez de carne, a comida era principalmente vegetariana. Os muito pobres mal conseguiam comprar peixe.

Aparentemente, as pessoas ficaram ricas em épocas anteriores criando e vendendo gados, cabras, aves e cães. Quem podia, ia a Onitsha e comprava peixe para vender. Alguns pegavam sementes de palmeira para vender em

Onitsha e compravam peixe, inhame, óleo de feijão, semente (da qual *ogili*, a semente fermentada para o molho aromatizante, era feita) para revender.

Mulheres, Comércio e Dinheiro

Os búzios, chamados *ego*, dinheiro, era a moeda corrente mais usada. A maioria das transações envolvia dinheiro; pagamentos de casamento para filhas; venda de gado, árvores frutíferas, tubérculos, grãos, legumes e especiarias; tudo envolvia dinheiro. A fruta da palma era a principal safra comercial, com vinho e óleo de palma sendo trocados por dinheiro. Exceto vinho de palma e inhame, vendidos por homens, a maior parte do comércio era feito por mulheres, de modo que a maior parte do dinheiro da venda de bens próprios ou do marido passava pelas mãos das mulheres. Seguindo os princípios da divisão sexual do trabalho e de gênero, nessas culturas as mulheres mantinham seu próprio lucro, que era considerado delas; nada que fosse considerado feminino, ou pertencente as mulheres eram vendidos por homens. Mas as mulheres comercializavam a maior parte do que era julgado e/ou propriedade masculina, e retinham parte do lucro. O controle de bens e do dinheiro, feito por mulheres foi o resultado de seu monopólio sobre o espaço de mercado. Tal controle ia ao encontro da ideologia de *Nnobi* sobre a diligência feminina, autoajuda econômica e autossuficiência da unidade matricêntrica; também era apoiada e reforçada pelas relações de gênero que demarcava o espaço masculino e feminino.

A venda de gado e aves era a maneira mais rápida de obter capital. Mulheres cuidavam e ajudavam a vender o gado de seus maridos. Ao entregar os rendimentos ao marido, elas diziam por quanto venderam uma cabra ou uma galinha; ou elas podiam aumentar o preço de venda acordado e manter o lucro. Esse também era o caso da venda de óleo de palma, inhame, banana da terra, outras bananas e frutas, já que a maior parte dos bens imóveis pertenciam aos maridos, mas eram cuidados e tinham seus produtos comercializados pelas esposas. O dinheiro vindo de qualquer árvore alimentícia plantada por uma esposa, no entanto, pertencia a ela,

assim como o dinheiro dos frutos da palma apontada a uma filha por seu pai ou a uma esposa por seu marido.

O excedente de todos os itens alimentícios, processado ou cru, era vendido por mulheres no mercado. A horta de uma mulher era uma fonte regular de alimentos pequenos: legumes, hortaliças e especiarias usados em casa ou vendidos no mercado. O envolvimento das mulheres na produção agrícola e seu controle da economia de subsistência lhes dava fácil acesso ao mercado e ao dinheiro. Considerando que a maior parte do volume de negócios das mulheres no comércio retornava para a economia de subsistência. Os lucros dos homens eram principalmente para uso pessoal, como casar com esposas adicionais ou obter títulos para eles ou seus filhos. O principal meio de obter grandes somas rapidamente era através de pagamentos dotes, recebidos por suas filhas ou por meio da venda de gado, como um bode, castrado e cevado.

Como resultado do redirecionamento do dinheiro, voltado às necessidades de subsistência e à família, uma mulher tinha que ser muito bem-sucedida economicamente, ter uma grande força de trabalho e economizar dinheiro suficiente para participar do processo de obtenção de títulos direcionados a mulheres e homens, como o *ogbuefi*. A incidência de obtenção de título por mulheres era, portanto, menor do que a dos homens. A tendência era de as mulheres assumirem o título *Ekwe*, que era involuntário e concedido através de adivinhação. Embora baseada na ideia de reconhecimento social, de sua laboriosidade, a candidatura era controlada através de rituais e, portanto, apenas um número limitado de mulheres era escolhida. O fenômeno *Ekwe*, que eu vejo como parte essencial de um sistema que define um alto prêmio pelo sucesso econômico feminino, é descrito no próximo capítulo.

Este capítulo traçou as possíveis origens da posição central que as mulheres de *Nnobi* tinham na economia tradicional, bem como descreveu uma divisão sexual do trabalho diretamente relacionada a fatores ecológicos. Como as mulheres assumiram o controle da economia

de subsistência, os homens buscaram autoridade através do controle e da especialização nos rituais. Embora as mulheres fossem economicamente autossuficientes, os homens monopolizaram o direito de lhes dizer quando, por exemplo, elas poderiam começar a comer inhame todo ano. Várias ideologias patriarcais e matriarcais embutidas nos mitos de origem foram usadas para justificar essa divisão sexual do trabalho. Ao mesmo tempo, a potente presença da matrifocalidade e da orientação feminina na cultura igbo, deu às mulheres, em geral, uma posição favorável nos setores doméstico e público da sociedade tradicional. O empenho feminino foi, por exemplo, recompensado com os títulos de prestígio e políticos *ogbuefi* e *Ekwe*. Porém, o mais importante, é que constatamos que um sistema flexível de gênero incentivou as instituições “maridos fêmea” e “filhas macho”. Isso significava que certas mulheres poderiam ocupar papéis e posições geralmente monopolizadas por homens, exercendo assim considerável poder e autoridade sobre homens e mulheres.

Referências

- BASDEN, George Thomas. **Niger Ibos**. London: Seeley, 1938. (New impression by Frank Cass & Co. Ltd, London, 1966).
- Ezeokoli II, Igwe of Nnobi What Manner of Men?, **Abalukwu**, Vol. 1, September 1975.
- HENDERSON, Richard N. **The King in Every Man**: Evolutionary Trends in Onitsha Ibo Society and Culture. New Haven and London: Yale University Press, 1972.
- ISICHEI, Elizabeth. **A History of the Igbo People**. London: Macmillan, 1976.
- MACCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn (eds.). **Nature, Culture and Gender**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- MATHIEU, Nicole-Claude. **Is Man-Culture and Woman-Nature?**, L'Homme, 1973.
- NWABARA, S. N. Iboland. **A Century of Contact with Britain 1860–1960**. London: Hodder and Stoughton, 1977.
- OBIEFUNA, J. **The Origin of Nnobi**. Abalukwu, vol. 5, December 1976, 34p.
- ORTNER, Sherry B. Is Female to Male as Nature is to Culture? *In*: ROSALDO, Michelle Zimbalist; LAMPHERE, Louise (eds.). **Woman, Culture, and Society**. Stanford, California: Stanford University Press, 1974, pp. 67-88.



UM MATRIARCADO AMERINAFRICANO NO BRASIL

Kaká Portilho

A possibilidade da existência de sociedades matriarcais, ainda é motivo de calorosas e disputadas discussões acadêmicas, incluindo algumas das teóricas do feminismo ocidental (BUTLER, 2003; ELLER, 2000). Sobrepujando tensões evolucionistas, e negacionistas, baseadas numa única possibilidade de “experiência civilizadora do mundo”, interrogo objetivamente o Matriarcado como um fenômeno de ordem social, conservado e recriado nas experiências de Povos Originários, africanos e afrodiáspóricos. Do mesmo modo, e com toda reverência, elevo ao chão o primeiro, ou a primeira a nascer, a cabeça: *Orí (Yorùbá)*; Tá (Ewe Fon); Ká (Kemetyu); Camutuê (Umbanda)...

Logo de início chegamos a duas importantes viradas conceituais. A primeira expressa em: “Nosso céu é a Terra, a Mãe, o Ventre Sagrado”, de onde emanam todas as riquezas e prosperidades do mundo. Quando me refiro a riquezas e prosperidade, não estou falando de conceitos que se amparam na teoria do Capitalismo, todavia me refiro às filosofias dos Povos Ecológicos, que são integralistas, holísticos e se colocam no mundo como parte dele; não como dominadores e objetificadores, afinal a Terra, a Natureza e o Multiverso, ou Poliverso, não são recursos, elas/es apenas São.

E porque o nosso céu e a terra?

Nascemos do barro; nossos ancestrais se alimentam em nós através do dedão de nosso pé; enterramos nossas oferendas no ventre da Mãe; nosso cordão umbilical para a Terra é devolvido; quando saímos da sagrada vagina, do ventre de uma das cocriadoras do universo, somos apresentadas a Terra, afinal não nascemos pelos pés (salvo aquelas que tem complicações no parto). Minha Mãe – o canal de comunicação entre o meu ser e minha ancestralidade – me pariu de cócoras. Exatamente como recomendam as

parteiras africanas e indígenas. E foi a Terra, o sagrado primal que meus olhinhos avistaram a primeira vez que abriram. Terra à vista! Nela, a Mãe Terra, aos pés de uma bananeira, foi plantada minha placenta.

O segundo ponto é sobre Criação. Recorrendo às nossas mitologias, redobrando o grau de reverência e pedindo licença, trago para nossa roda de prosa *Àjé*. Assim como muitos conceitos amerinafricanos, a tradução para as línguas coloniais lineares (inglesa e portuguesa) não captam o verdadeiro sentido do conceito. A autora Teresa Washington (2005), nos apresenta duas possibilidades para compreender a magnitude e complexidade do conceito de *Àjé*, exposto em sua própria literatura, os *itàn* do Corpus Teórico de *Ifá*. No primeiro, por Diedre Badejo (*apud* WASHINGTON, 2005), aparece como “a personificação do poder e a expressão da matriz de potencialidade da qual esse poder emana”. E na definição de Henry e Margaret Drewal (DREWAL *apud* WASHINGTON, 2005) *Àjé* são mulheres detentoras do “segredo da própria vida”⁴⁸. Uma força “*Always-already*”⁴⁹ – que sempre existiu, e está sempre preparada para ação. Como força-ação, ou força *Àṣẹ*, *Àjé* dota as mulheres com requintados poderes, superiores aos dos homens, no que tange a possibilidade de cocriação do Multiverso, afinal, até o presente momento, somente mulheres podem parir outros seres humanos.

Em síntese, quando temos que reverenciar nossas deidades, é para a Terra, nosso céu, que nos inclinamos. E as mulheres são co-criadoras e guardiãs do segredo da vida. Nessa mesma lógica, Washington (2005), nos apresenta duas escolas do Pensamento *Yorùbá* que abordam a questão sobre

48 DREWAL and DREWAL, 1983. p. 7.

49 Extraída da tradução portuguesa para uso didático feita por PORTILHO, 2020 da obra *Our Mothers, Our Powers, Our Texts: Manifestations of Àjé Africana Literature*. Edição revisada e expandida. Tornado de Oya, 2015, optei por manter a expressão original “*Always-already*” por entender que o seu significado filosófico, que numa tradução para a língua portuguesa poderia se perder. Traduzida literalmente da frase alemã *schon immer* que aparece com destaque em várias obras filosóficas do século XX, nomeadamente Heidegger em *Ser e Tempo*. A frase não é específica da filosofia alemã, mas se refere a uma ação ou condição contínua, sem qualquer começo identificável. Heidegger usava a frase rotineiramente para indicar que o *Dasein*, a experiência humana da existência, não tem início isolado do mundo em que se existe, mas é produzida nele e por ele. Com a influência de Heidegger, os filósofos franceses e mais tarde ingleses adotaram a tradução literal da frase. As origens dessa expressão encontram-se nas obras de Jacques Derrida, um pós-estruturalista francês, indicando um processo que está em movimento, como a desconstrução, esperando para ser revelado ou percebido. Na tradição marxista, Louis Althusser observou que “os indivíduos são sempre já sujeitos” dentro de uma estrutura ideológica, antes mesmo de se perceberem como tal - na verdade, mesmo antes do nascimento.

o gênero de *Odùduwà*. Como fundadoras da Nação *Yorùbá*, as tradições Ekiti, Ado, Igbo-Ora e Ketu, afirmam que *Odùduwà* é o feminino, enquanto algumas tradições como Ifé afirmam que *Odùduwà* é o masculino. No entanto, no que diz respeito às tradições espirituais, a maioria das histórias afirmam que *Odùduwà* é mulher, a criadora da terra, o mesmo com *Odù* que é o oráculo, a *Ìyánlá* ou a Grande Mãe, que é reverenciada durante o festival *Gèlèdè*, e a dona de *Àjé*. Lucas (1948) credita indiretamente as afirmações de que *Odùduwà* é um homem, ao que podemos chamar de mudança patriarcal, ou virada ontológica/ideológica colonial, argumentando que essas afirmações “são originadas tardiamente”⁵⁰ (*apud* WASHINGTON, 2005). E é exatamente a virada ontológica, implantada pelo colonialismo, a qual irá assumir o papel da destituição da centralidade de emanção do poder organizador da Vagina da Mãe, (re)centralizando e dicotomizando-o no pênis, ou falo do Pai.

A feminilidade, então, passa a ser forjada numa narrativa majoritariamente patriarcal e machista, iniciando sua jornada de cristalização de outra feminilidade que não contempla a experiência civilizatória/cultural de pessoas afroindígenas descendentes, como eu e as mulheres que abrem suas cartas nas páginas seguintes deste livro.

Seguindo com a cabeça no chão, encostando a tez na negridão da Terra – além de reverenciar a Mãe Primordial e a todas nós, suas consortes – peço licença a grande intelectual, negra e mulher, Lélia Gonzalez, para introduzir em seu conceito Amefricanidade (2020), o prefixo Ameríndio, confluência, como diria Nêgo Bispo (2010) que transflui para o Ameríndioafricano, ou Amerinafricano. Com a devida licença, mantenho a filosofia da Terra, ou seja, da Mãe, que é a potência emanadora daquela força (WASHINGTON, 2005), citada anteriormente, que organiza; contudo, quando irritada, desorganiza o multiverso, ou universo para os leigos no letramento amerinafricano.

A tese sobre um Matriarcado Amerinafricano no Brasil, fundamenta-se a partir das práticas relacionais, formas de vida, e, nos arquivos das

50 Ver também WASHINGTON, Teresa N. *Àjé* in *African Literature*. Ph.D.diss., Obafemi Awolowo University, Ile Ife, 2000, capítulo 1; IDOWU, E. Bolaji. *Olódùmarè*. (1962; reimpressão, New York: Wazobia, 1994), p. 24-25; ADEPEGBA, Cornelius. “The Descent from *Odùduwà*”, *African Historical Studies* 19, n.1 (1968): p. 81; LUCAS, J. Olumide. *The Religion of the Yoruba*. Lagos: CMS, 1948. p. 93; e LAWAL. p. 24, 71, 287.

memórias coletivas, de distintas pessoas que integram comunidades e grupos sociais matriarcais, espalhadas pelo globo terrestre – incluindo as mulheres que compõem o corpo de escritoras desse livro. E são exatamente esses árduos trabalhos de investigação científica – “no campo minado”, os estudos profundos que deslocam eixos e berços das categorizações ocidentalizadas, para poliversos que orbitam e refletem aspectos *multi* dos universos matriarcais. Campo ao qual tenho dedicado a maior parte dos meus dias, desde 1998.

O *Matriarcado* é um tipo de crença especial, análogo a *Ciência Ocidental* no sentido da sua resistência ao crivo dos testes de validade. E como muito bem o faz o pensamento ocidental, incorporando o mito as suas narrativas científicas, os estudos contemporâneos no campo das Sociedades Matriarcais são entrecortados pela vida singular das pessoas que o vivenciam – me incluo – de modo inextricável. Considerando que matriarcas ritualizam a vida, com a escrita, sigo o mesmo caminho. Ritualizo ou ritualizarmos⁵¹ a presente escrita, evocando o multiverso cósmico, a dimensão ancestral orientadoras das argumentações que resistem ao crivo das perspectivas cognitivas da cientificidade eurocêntrica e seus derivativos conjuntos de educandos sob sua hegemonia.

Perceptivamente crítica, a presente análise *psicoantropofilosófica bioafropindoramicoancestral*⁵², exigirá da leitora/r mais atenta/o uma posição de *sentinela*, continuamente vigilante e tensionada. Requisito fundamental para *Sair da Grande Noite* (MBEMBE, 2019), e deixar de lado o *Império Cognitivo* (SANTOS, 2019). Antes de escrever especificamente sobre o Matriarcado, convém expor, ainda que sinteticamente, alguns dos

51 Sob a luz do perspectivismo, o *eu* e o *nós*, apesar da escrita estar em primeira pessoa, horas aparecerá como indivíduo, horas como coletividade. Sem marcações de fronteiras rígidas, o texto em seu gênero, reflete a correlação e a imbricação mutuamente dependente da minha história pessoal e as histórias coletivas, nas quais estou inserida.

52 Licença ao Mestre Jayro de Jesus – renomada autoridade civilizatória afro-brasileira – para parafrasear seus conceitos *bioafroancestrais* importantes para sustentar a ideia de um *continuum* não-fragmentável, necessários a reflexão. A *Psicologia Social Crítica* (org. TORRES, et. AL., 2013), a *Psicologia Africana*, (NOBLES, 1991), a *Filosofia Africana* (MBITI, 1968; RAMOSE, 1999) os *Estudos Latinos Críticos*, *Escritas Femininas afroindígenas* e os diversos gêneros da *Literatura Indígena Brasileira*, *não limitados a*, incluindo pesquisas de campo e documentos, compõem o *corpus* textual interdisciplinar e pluriverso utilizados no tecimento dessa narrativa.

conceitos que *suleiam*⁵³ a compreensão da complexidade de um outro modelo de estruturação e significação de mundo que foge às formas ocidentais tecnicistas e objetificadas.

Neste sentido, a desmistificação de preconceitos e amplificação das noções de alteridade, exige um convite especial. Eu convido o *barco ancestral* a ancorar no plano dimensional, no presente. Metáfora que reconfigura a importância da presença dos que, com o fim do ciclo da vida material, adentraram ao país dos ancestrais, todavia, não apenas. Àqueles que com ritos de passagem reorganizados, são o *continuum* de nossas próprias existências. Assim, iniciamos a descrição da elaboração social do ancestral.

Em nossa cabeça, formado no primeiro plasma que inicia nossa modelagem no Sagrado Ventre da Mãe, Cocriadora do Multiverso, constitui-se em nós a Ancestralidade como memória, lembrança, saberes e vivências que foram experimentadas por fisicalidades outras, que compõem as centenas e quem sabe milhares de *Eus* que formam o nosso *Sou*, exatamente porque *Somos*, ubuntu (KAKOZI KASHINDI, 2017).

Recentes e remotos, internos e externos, a aglutinada Ancestralidade é o repositório que retroalimenta o descortinar da consciência cósmica (LEITE, 2008); orientam nossas tomadas de decisão coletivas e individuais, com a sabedoria acumulada ao longo das suas diversas formas de existências. Ilustrando a ancestralidade, relato o encontro com o professor ugandense Dr. Sekagya Yahala, diretor do PROMETERA, médico tradicional e cirurgião-dentista, em 2021, numa conferência sobre Medicina Tradicional Africana, realizada na Universidade do México⁵⁴:

Temos essências. São essências que quando você põe fogo e começam a trazer a fumaça, provocam a nossa interação com os nossos ancestrais. Os ancestrais são um excelente meio de comunicação, que além de enriquecer o nosso conhecimento, eles nos trazem muito mais do que temos ou deveríamos ter (YAHALA, 2021).

53 CAMPOS, Márcio D. Olne. A arte de *sulear-se*. 1991. In: <http://sulear.com.br/beta3/wp-content/uploads/2017/03/CAMPOS-M-D-A-Arte-de-Sulear-1-1991A.pdf>.

54 A palestra foi parte do curso *Curanderismo: Global & Cultural Influences of Traditional Healing*, coordenado pelo professor Eliseo (Cheo) Torres da Universidade do México, realizado em 2021.

Extraordinariamente, o professor Yahala utiliza a metáfora da semente do café para demonstrar como se pode ritualizar e convidar nossa Ancestralidade para chegar à roda de prosa. Com o fruto de café nas mãos, ele retira uma semente para cada um dos presentes. Sem mais perguntas, os presentes mastigam a semente como sinal da evocação da presença ancestral na gira, na roda. O café, além de ser um facilitador invocatório, também expande nossa cabeça física para acesso a nossa cabeça cósmica. O que na cultura *Yorùbá*, poderíamos chamar de *Orí Ode*, recebe a permissão para adentrar *Orí Inú*. Convite ancestrálico aceito, recebemos materializado na nossa fumaçada, o poeta senegalês Ismael Birago Diop (1906-1989) que com sua sabedoria descreve, em forma de verso, o conceito de Ancestralidade:

ANCESTRALIDADE

Ouçã no vento
 O soluço do arbusto:
 É o sopro dos antepassados.
 Nossos mortos não partiram.
 Estão na densa sombra.
 Os mortos não estão sobre a terra.
 Estão na árvore que se agita,
 Na madeira que geme,
 Estão na água que flui,
 Na água que dorme,
 Estão na cabana, na multidão;
 Os mortos não morreram...
 Nossos mortos não partiram:
 Estão no ventre da mulher
 No vagido do bebê
 E no tronco que queima.
 Os mortos não estão sobre a terra:
 Estão no fogo que se apaga,
 Nas plantas que choram,
 Na rocha que geme,
 Estão na casa.
 Nossos mortos não morreram.
 Birago Diop (2013)

Em sincronia com Birago Diop (2013), Davi Kopenawa, no livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, que nos orienta a “fazer morrer os

seus olhos, como os xamãs o fazem”, após beber o chá do pó da árvore *yãkoana*, se permita, distanciar da matriz civilizatória ocidental, para “abrir-se ao pensamento” ancestral (KOPENAWA, 2015, p.112). Em Kopenawa, o conceito de ancestralidade é representado pelos *xapiris*, as “imagens dos ancestrais como animais, denominadas *yararori*”. Aqueles que “se transformaram no primeiro tempo” e “vieram à existência quando a floresta ainda era jovem”. Parecidos com os humanos, porém “minúsculos como a poeira de luz”, os *xapiris* dançam e brincam sobrevoando os espelhos da floresta. E para vê-los, além de beber do pó de *yãkoana* durante muito tempo, somente os xamãs mais velhos podem abrir os caminhos deles até nós (ibidem. p.111).

A complexidade do pensamento *Yanomami* revela o mito entrecortado pela vida singular de um xamã. Os ancestrais são semelhantes aos “seres humanos”, com necessidades fisiológicas (sede, calor, fome...) iguais às nossas, nos aproximando em definitivo do mito. Demonstração de que a narrativa é algo imbricado no cotidiano e na formação da pessoa e da comunidade. Bem diferente do conceito de mito como algo distante ou instrumental. Em *Kopenawa* (2015) e Birago Diop (2013), os ancestrais humanizam e (re)incorporam a alma às formas de vida ocidentalmente não-humanizadas (árvores, animais, pedras, folhas, lagos, rios, vento...).

Embora os exemplos acima sejam muito elucidativos, nós, pessoas educadas/instruídas por instituições estruturalmente anti-negritude (VARGAS, 2016)⁵⁵ e sistemicamente racistas, necessitamos de mais ilustrações sobre o conceito amerinafricano de Ancestralidade. Então chega mais para essa roda, análoga a arquitetura das aldeias, dos quilombos, dos pelengues, dos mocambos, dos marruns... Aberta a roda, proseemos. Mais sabedoras e sabedores, depositários da cultura e do conhecimento ancestrálico adentram à roda. Mestres e mestras do saber e do conhecimento. A fumaçada e o café já passaram aqui. Agora é ouvir atentamente cada ente vivo (HAMPATÉ BÂ, 2010) que sairá da boca de cada biblioteca que vem nos visitar na roda.

55 Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/47201>. Acesso em: 01 fev. 2021.

Sem perder de vista o Matriarcado como prática ancestral e contemporânea, seguimos na perspectiva dos *Povos Ecosistêmicos*⁵⁶ – adentramos o círculo, *Sankofa*, o simbolismo pictórico do sistema de escrita *Adinkra*, do povo *Akan*, da África Ocidental. Vamos longe, pois nesse círculo, não existem fronteiras ou barreiras. Ancoramos em Gana e na Costa do Marfim. A escrita *adinkra*, criada pelos artesãos *Asanti*, simboliza o modo de vida *Akan*. Individualmente cada um dos símbolos pode ser associado a um aforismo ou provérbio enraizados na experiência *Akan*. *Sankofa* nos presenteia em sua fonte, apresentado parte do pensamento filosófico e cosmológico africano-akan. “*Se wo were fi na wosankofa a yenkyi*”, não é errado voltar atrás daquilo que você esqueceu (STEWART, 1997). O pássaro mítico com a cabeça voltada para trás, carregando o ovo; a joia que está em sua boca, ilumina o penetrar; na escuridão do Ventre, abrindo possibilidades de ajustamento do *presente* e orientado pelas fontes do *passado*. Permitindo a reestruturação do presente e a potencialização do futuro.

De um tempo mais recente que o povo *Akan*, chega à roda do psiquiatra martinicano Frantz Fanon (1925-1961). Sisudo e crítico, ele é mestre em implosões. Sabe bem como trazer à tona a consciência sobre a alienação mental a qual nós estamos submetidas. Ousado e móvel em seu e outros tempos, incluindo futuros distantes, como nosso presente hoje, Fanon adverte-nos acerca das armadilhas ocidentais/coloniais da História (passado) e os estereótipos da essencialização, reorganizada sistemicamente pela estruturante sociedade anti-negritude. Erroneamente interpretado por mentes ocidentalizadas, nosso ilustre doutor da mente humana deixa-nos apenas a síntese: quando retornamos ao passado, devemos procurar nele o sentido para nossa vida no presente, e potencializar nossa libertação coletiva no futuro (FANON, 2010, p. 188-189).

E chegou ela, coisa linda! Um poço de sabedoria e profundidade. Com seu sorriso largo e olhar misterioso, Mãe Beata de Yemonjá, e seu cajado da sabedoria. E logo, intervém: “o tempo africano é um tempo dinâmico” e pronuncia em alto e bom som a invocação mágica do provérbio *Songhai*: “Não

é da minha boca, é da boca de A que o deu a B que o deu a C, que o deu a D que o deu a E, que o deu a F, que o deu a mim, que o meu esteja melhor na minha boca que na dos ancestrais” (SILVA, *apud* YEMONJÁ, 2004. p. 6). Não somos prisioneiras/os de um processo estático ou de um eterno retorno cíclico.

O tempo permanece um elemento vívido e social, um lugar onde o Ser pode, sem cessar, lutar pelo desenvolvimento de sua energia vital (KI-ZERBO, 2011, p. 31). Fanon advoga seu pensamento, propondo que o verdadeiro salto consiste em introduzir a inventividade [criatividade, inovação e mobilidade] no *presente*, com base nas nossas existências passadas (2010, p. 189). Ou seja, o passado nos retroalimenta no presente e é a inspiração criadora de um futuro emancipador.

O Matriarcado como perspectividade amerinafricana é emancipador, pois nos liberta da feminilidade aprisionada ao corpo, ao bio-lógico, ao sexo anatômico, definido como segunda classe, subalterno, costela de macho, esposa, mãe parideira-reprodutora, propriedade privada... Ele nos eleva a um outro patamar, a Terra, o Ventre, a Agricultura, o Cosmo, o Poli, o Gozo, a Poligamia, o Espiritual do Amor que é coletivo... Ah, quantas coisas importantes o Matriarcado nos retorna. Dissonante à cognição, exatamente como o foi e o é Fanon, o Matriarcado desloca eixos, implode-nos. Recodifica aquilo que trazemos guardado e grudado em nós, nossa essência divinamente mitocondrial. Somos filhas de Dinkinesh, ideologicamente rebatizada como Luci, por alienados monoculturais... verdadeiros Yurugos (ANI, 1994).

E é no círculo que a adoção da expressão *povos ecosistêmicos* conecta-se diretamente ao conceito de *holonicidade* – formas de vida integrativas inseparavelmente ancoradas na indivisibilidade do *Todo* (Natureza, Cultura/Sociedade e Cosmo). O conceito *holonicidade*, do filósofo sul-africano Mogobe Ramose (1999), estabelece as rupturas necessárias às torções e (re)enquadramentos do conceito holístico. Uma das filosofias fundamentais para conceber a dimensão mito-ontológica da pessoa indígena e da pessoa africana presentes na tese, imbricados no *perspectivismo ameríndio* (CASTRO, 1996) e no *afroperspectivismo*

(RAMOSE, 1999; NOGUEIRA, 2011). Rupturas e torções, necessárias em algumas das problematizações, auxiliarão importantes deslocamentos de eixo, subvertendo entendimentos de conceitos e categorias pretensamente universais, até então *fixas e inquestionáveis*.

E quem chega à roda é a lindíssima – careca de sorriso largo e pele tom de terra – a socióloga nigeriana Oyèronke Oyewumi, e seus pressupostos teóricos, alicerçados em perspectivas comunais – sustentadas por uma ampla “visão” – mais adequadamente nomeada como *wordsense* (OYEWUME, 1997) – de mundo, holística e integralista.

Levando em conta o contexto inicial, analisamos o texto seguinte:

[...] torna-se politicamente problemático quando obriga o futuro a materializar uma noção idealizada do passado, ou quando apoia, mesmo inadvertidamente, a reificação de uma esfera pré-cultural do autêntico feminino. Esse recurso a uma feminilidade original ou genuína é um ideal nostálgico e provinciano que rejeita a demanda contemporânea de formular uma abordagem do gênero como uma construção cultural complexa. Esse ideal tende não só a servir objetivos culturalmente conservadores, mas a constituir a prática excludente no seio do feminismo, precipitando precisamente o tipo de fragmentação que o ideal pretende superar (BUTLER, 2003, p. 65)⁵⁷.

Ao contrário do que sugere a filósofa feminista Judith Butler (2003), o passado é o alicerce do presente, o chão que permite ajustes para equilibrar o futuro. É dinâmico, criativo, inovador e ativo em seu processo de aprimoramento: “que o meu esteja melhor na minha boca que na dos ancestrais” (SILVA *apud* YEMONJÁ, 2004. p. 6). Butler reflete o pensamento ocidental centrado na separabilidade Cultura x Natureza, e na instrumentalização dos mitos. Contrastando com o contexto apresentado anteriormente, podemos levantar duas questões importantes: a) o enraizamento da autora na visão de mundo ocidental, a impossibilita

ampliar seus horizontes de análise, incluindo conceituações semânticas outras em sua escrita; b) seu texto apresenta: primitivismo – “*pré-cultural*” e aversão a “origem” – *autêntico feminino*.

O relato de “uma esfera pré-cultural” alude a autora, às formas de vida matriarcais, reiterando o estruturalismo e o evolucionismo criticados por ela. Como filósofa pós-estruturalista, problematizadora de inúmeras questões importantes sobre gênero, Butler reabre a discussão dicotômica: Primitivo x Civilizado e Natureza x Cultura. Sua exposição, explicitamente evolucionista, conserva a *expressão primitivo, promíscuo e canibal* – mantra repetido pelos teóricos ocidentais que escreveram sobre o Matriarcado. Mesmo em séculos muito distantes, a estruturante anti-negritude patriarcal, se mantém inalterada. Seja ela narrada por homens ou mulheres culturalmente ocidentalizadas.

Xenofilia (DIOP, 2010) é um dos princípios fundamentais das Sociedades Matriarcais, põe “aquela água no feijão porque chegou mais gente”; pois “onde come um comem dois”; são princípios de acolhimento e receptividade. O sorriso largo de ver a casa cheia... Com toda licença do idioma indiopretuguês, o verbo é xenofiliar. O Matriarcado é o berço cultural afroindígena que sabe exatamente que a razão que une a humanidade é a sua diferença, único princípio de igualdade que carregamos em nós. E xenofiliar é permitir que outros grupos étnicos minoritários, incluindo os fenotipicamente aparentados com os brancos europeus entrem na nossa roda: de samba, do *siré*, da gira, do jongo, da capoeira... Mas, isso não quer dizer que estamos desatentos, sem perceber intencionalidades maquiavélicas por trás de cada participação, afinal, somos dos povos que observam.

Observamos a Mãe Natureza e aprendemos com ela quais os antídotos para cada veneno. Quais os remédios de sua farmaflora para cada dor que sentimos no corpo. Quais estratégias usar para sobreviver a cada um dos obstáculos da adaptação humana na Terra. E é assim que o Matriarcado ensina, demonstrando através da Natureza, aquilo que nos une como povos ecossistêmicos. Que não fragmentam: vida pessoal, vida coletiva, vida pública, vida particular, espiritualidade, mito e matéria...

57 BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Nesse sentido, o “jogo” convida o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, (re)conhecido por seu trabalho sobre *modernidade e tecnicidade* (2012). Habermas sustenta contraposição à matriz cultural matriarcal de Butler em seus discursos filosófico-sociológico da *modernidade*. Seguindo o nexo, traço um paralelo entre a *roda* e o *jogo*. De um lado Butler e Habermas com a teoria da modernidade europeia e do outro Kopenawa, Krenak, Amadiumi, Mãe Beata de Yemonjá, Fanon, Diop – aglutinado institucional guardião dos saberes afroindígenas. Habermas acredita que o caráter especial das estruturas epistemológica, política e ontológica da cultura europeia moderna ficam mais “claros” e pungentes a partir da comparação/contraposição com a “visão de mundo” mítica, o que, segundo ele, provaria a racionalidade dessa mesma cultura europeia moderna em relação às cosmologias tradicionais. Ora, as sociedades tradicionais são marcadas pela férrea imbricação entre Natureza e Mundo Objetivo, Sociedade ou Cultura e Individualidade; nesse sentido, a Natureza parece antropomorfizada e a Sociedade naturalizada, da mesma forma como a antropomorfização da natureza e a naturalização da sociedade subsumem as individualidades dentro dessa dinâmica mágico-animista totalizante, de modo que em última instância, não haveria subjetividade em sentido estrito nas sociedades tradicionais (DANNER; PERES, 2018, p. 255). Prossegue a asserção, evidenciando a ausência de análise crítica e reflexão social, viés político emancipador, uma consequência da dinâmica mágico-animista.

[...] também não haveria criticismo ou reflexividades sociais e nem emancipação política, posto que, em uma sociedade naturalizada em uma natureza antropomorfizada, ambas de cunho mágico-animista, que enredam e subsumem os indivíduos *na férrea dinâmica do eterno retorno e da eterna repetição de forças e por forças que eles não podem vencer (e não construir)*, somente a mágica e a religião detonadas desde autoridades e instituições centrais poderiam garantir a estabilidade, a ordem e a evolução social (Ibidem, p. 255).

Habermas supõe que o fator que diferencia a *sociedade moderna europeia* das *sociedades tradicionais* é exatamente a separabilidade, a fragmentação e a laceração. Separando Natureza do mundo objetivo, sociedade ou cultura e individualidade – causada e desenvolvida por um processo gradativo, longo e árduo processo de racionalização social-cultural-institucional – a sociedade europeia moderna seria o antípoda das sociedades mítico-tradicionais. Tal separação implicaria na historicidade e na politização da sociedade/cultura, na secularização e completa tecnicidade da natureza, transformada em pura *res extensa*, sem qualquer sentido normativo, religioso, ontológico ou moral. O que levaria a queda das fundamentações essencialista, o segundo tópico destacado na explanação de Butler (2003). A saber que o sujeito epistemológico-político da sociedade europeia moderna, tem seu aspecto fundamental e garantidor dos enquadramentos sociais, no *indivíduo*. Totalmente independente da sociedade-cultura em que vive e emerge, ou seja, do meio social e natural, no sentido de que eles são um meio à mão, à posse epistemológico-política do indivíduo fundante, tudo depende do homem (ibidem, p. 257).

Imbricando história pessoal e destino coletivo, constituição dinâmica, sociocultural e ecológica, o contexto para as sociedades tradicionais, e, por conseguinte, matriarcais, é condição *sine qua non* do existir e do sentido da *pessoa*. *Umuntu Ngumuntu ngabantu*, uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas. O provérbio sul-africano reflete a inseparabilidade, a *holonicidade* do Ser africano, diretamente ligado à sua Ancestralidade e extensível ao ser do Matriarcado, sociocentrado. Nesta perspectiva, incorporo a chave fanoniana: a sociogênese (FANON, 2010, 2020, p.23). O sócio diagnóstico, importado da psiquiatria/psicologia para os estudos sócio antropológicos, evidencia o estado de vigília, do qual falamos no início da conversa.

Só é possível entender o Matriarcado na medida em que levarmos em conta a morfologia social, as formas de sociabilidade e o contexto da pessoa na estrutura matriarcal. E é nesse momento que minha escrita

convida você a retornar, fechar os olhos e se abrir para a escuridão do ventre, mergulhar com *word-sense*, no centro do útero, e *sankofaqui* nos nossos berços civilizatórios (DIOP, 2010) afropindorâmicos (SANTOS, 2019). Para elaborar conceitos, racionalizar, refletir e transformar as elaborações em pensamento-sociopolítico, circularmente, em roda.

Estamos em “refluxo filosófico matriarcal”, aproximando pensamentos, conceitos e valores, aplicados à *transfluência* proposta pelo filósofo quilombola piauiense Nêgo Bispo (SANTOS, 2019). Fazendo do Matriarcado a nossa Unidade Cultural unificadora de peles que carregam aparentemente a acentuação melanodérmica, ou seja, pretas, pretos, indígenas... afinal, como diria o estimado professor Ivan Van Sertima (1935-2009), *They came before Columbus: the African Presence in Ancient America* (1976).

Como podemos ver, os conceitos de idealização e nostalgia – referindo-se ao passado – na transcrição de Butler (2003, p. 65) não são coerentes, quando a roda de saberes ancestrais guia os *locus* de enunciação de forma Matriarcal. Outra anotação extraída da citação de Butler (2003, p.65), transcrita em “a reificação de uma esfera pré-cultural do autêntico feminino”, diverge do caminho traçado no presente escrito, uma vez que excluímos da análise a negação da existência do Matriarcado.

Fundamentada no pensamento diopiano – importante intelectual, polímata senegalês Chekh Anta Diop (1923-1986) – o sistema de organização social matriarcal não foi universal (DIOP, 2010), como afirmaram os teóricos ocidentais do passado (BACHOFEN, 1861; MACLENNAN, 1865; MORGAN, 1877). Além de apresentar evidências históricas a respeito das tensões, alternâncias e justaposições no interior das organizações sociais Matriarcais, o autor propõe uma reavaliação das abordagens teóricas estruturalistas e evolucionistas, sugerindo um minucioso exame sociogênico, transgredindo temporalidades, pensando em cada um dos contextos sociopolíticos, nos quais o Matriarcado esteve, e está inserido. E não somente a nível macrocósmico – mas como sugerido nas críticas propositivas da antropóloga *igbo*-nigeriana Ifi Amadiumi – a nível microcósmico também (AMADIUMI, 1987).

É evidente, que a citação de Butler (2003) enfatiza o caráter etnocêntrico do pensamento da autora, principalmente no trecho “rejeita a demanda contemporânea de formular uma abordagem do gênero como uma construção cultural complexa”. Essa afirmativa é contraditória. Ao abordar o *gênero* como categoria, Amadiumi (1987) e a também antropóloga nigeriana Oyèwúmi (2021) descrevem – antes mesmo do surgimento da teoria *queer* – o gênero a partir de sua mobilidade cultural, apresentada dentro de dois contextos distintos: do povo *Igbo* e do povo *Yorùbá*, ambos nigero-africanos.

Sem fronteiras espaço-tempo, nossa roda atravessa o Atlântico, porque “somos atlânticas” como bem disse a historiadora lindamente negra, Matriarca Beatriz Nascimento (1942-1995). Pesquisando verbetes no dicionário Aurélio sobre o significado de quilombo, ela encontra: “Quilombo do quimbundo União” (NASCIMENTO, 2018, p. 68). O “elo perdido”, ao qual Beatriz se refere como o “hiato da história”, um fardo que até hoje pesa nos ombros dos afrodescendentes, é o Matriarcado, praxe que vivemos aqui no Brasil. Na favela, no quilombo, no chamado de Cangoma, enquanto “estávamos drumindu... levanta povo cativo acabou”, emocionadamente cantado na voz da Majestade Clementina de Jesus⁵⁸. E o elo ainda tem muito a ser desenterrado. É a Mãe Terra que pari evidências da nossa história, nossa matriz ou matrizes africanas e indígenas.

Uma cartografia desenvolvida nos estudos iniciais sobre as Sociedades Matriarcais Brasileiras, inicialmente prevalecendo a Região Nordeste (Bahia, Maranhão, Ceará e Pernambuco) – não coincidentemente palco das grandes revoluções no Brasil – seguida pelo Norte (Roraima, Pará, Amazonas...) e o Sudeste (Rio de Janeiro, Minas Gerais...), revela o quanto de matriarcal o ventre Brasil guarda. E as formas de vida de grupos sociais presentes nesses estados aproximam-nos de muitas das características principais, presentes na história das Sociedades Matriarcais Antigas e Modernas (GOETTNER-ABRENDOTH, 2003/2012). Contextualizando a partir das investigações sistematizadas na minha pesquisa de mestrado

58 A música completa está disponível em: <https://www.ouvirmusica.com.br/clementina-de-jesus/1554398/>

intitulada *Matriarcado Afreekana: narrativas cruzadas do ventre negro ao Brasil* (2019), descrevo abaixo algumas dessas características:

- a) Direito de sucessão, herança (BACHOFEN, 1861; MACLENNAN, 1865; MORGAN, 1877) e poderes físico-cósmicos herdados da linhagem materna (WASHINGTON, 2005) – matrilinearidade;
- b) Emissão de poder central, nas dimensões política, econômica e social, pautados na figura *materna* – matripotência (OYÈWÚMI, 2016) ou matricentralidade (AMADIMI, 1987b);
- c) A valorização e importância central da família materna para a vida familiar, provisão e educação de filhas e filhos – matrifocalidade (AMADIMI, 1987b; SOMÉ, 2007); d) o *status* de unidade complementar atribuído ao gênero masculino, apresentado como parte essencial para formação da vida e da existência – complementariedade (DIOP, 2010; ABIMBOLA, 1981); e,
- d) A responsabilidade pelo sistema de provisão, armazenagem e distribuição de alimentos, como atribuição do feminino (AMADIUMI, 1987a); dentre outros.

Tais comunidades organizam suas práticas, formas de vida e relações sociais a partir da constituição de suas crenças e valores culturais, do contexto circular do princípio Sagrado Feminino representado pelo ventre co-criador da existência cósmica e humana. O mundo é como uma montanha espelhada, sagrada em sua totalidade. Devemos rever o laço da comunidade biogenética n’sing’a dikânda: como fortificá-lo e como expandir seus ensinamentos (FU-KIAU, 1991). O Matriarcado como o Elo, nunca esteve perdido. Foi a causa, a força motriz da nossa sobrevivência. E é a força motriz que nos impulsiona a mudar radicalmente da forma de vida antropocêntrica para a forma da vida holonictária.

Considerações finais

A nossa proposta recupera formas de vida Matriarcais ativas no presente da sociedade brasileira, porém muitas invisibilizadas, ou definidas como resistência pela estrutura anti-negritude e suas reinvenções racistas sistêmicas no Brasil. Ao problematizar sistemas-mundo, onto-epistemologias, universalismos e absolutismos, refletimos sobre a amplitude de uma teoria e sua capacidade de propor premissas de amplo alcance sobre fenômenos extraordinariamente complexos, ao mesmo tempo singelos como o Matriarcado.

Assumo o caráter provisório da tese que venho desenvolvendo ao longo de duas décadas, pois, considero que a validade de uma teoria é transitória e historicamente situada, podendo ser superada por uma teoria mais abrangente. E neste sentido, reafirmo que este é um trabalho que vem sendo desenvolvido coletivamente (nacional e internacionalmente). Uma narrativa sociocentrada, entrecortada pela minha história pessoal, a história coletiva, o contexto e a Ancestralidade afroindígena brasileira, a quem pedi licença para adentrar e peço licença para finalizar a escrita “na pele de papel”, a fim de tornar audíveis, vozes que falam em milhões de bocas físicas, socioculturais e cósmicas:

OHÙN ÈMI NÁ À KÓ.

OHÙN ÌYÁ MI NI . . .

(Esta não é a minha voz. É a “voz da Minha Mãe”...)

— *ORÍKÌ ÀJÉ*

Referências

ABIMBOLA, Wande. **A concepção Yoruba da personalidade humana**. Ed. n. 544. Trad. de Luiz Martins (2011). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1981.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Polén, 2019.

AMADIUME, Ifi. **African Matriarchal Foundation: Igbo Case**. London: Editora Karnak

House, 1987a.

AMADIUME, Ifi. **Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society.** London: Zed Press, 1987b.

AMADIUME, Ifi. **Hijas que son varones y esposos que son mujeres: Género y sexo en una Sociedad Africana.** Barcelona: Edicion Bellaterra, 2018.

ANDRADE, Oswald. Capítulo: A crise da filosofia messiânica. In: **Oswald de Andrade Obras completas VI – Do Pau Brasil à Antropofagia e às Utopias.** Rio de Janeiro: Editora civilização Brasileira, 1978. p.75-138.

ANI, Marimba (Dona Richards). **Yurugo: Na African-centered Critique of European Cultural Thought Behavior.** New Jersey: Africa Word press, Inc., 1994.

ANI, Marimba (Dona Richards). **Let The Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora.** 1989.

ARHIN Brempong. GHANA The role of Nana Yaa Asantewaa in the 1900 Asante War of Resistance. **Le Griot**, Kumasi, v. VIII. Department of African Studies K.N.U.S.T., 2000.

ASANTE, M. K. **Afrocentricidade: teoria de mudança social.** (Trad.) Ana Monteiro-Ferreira, Ama Mizani e Ana Lúcia. NY: Afrocentricity. 2014.

BACHOFEN, J. J. **Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach religiösen und rechtlichen Natur.** Stuttgart: Verlag von Kraiss & Hoffman, 1861.

BACHOFEN, J. J. El Matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antigo según su naturaliza religiosa y jurídica. Edición de Maria del Mar Llinares Garcia. Madrid-Espanã: Ediciones Akal S.A., 1987.

BITTENCOURT, Franscisco. **Racismos: das cruzadas ao século XX.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BRIFFAUT, Robert. **Las Madres: La Mujer desde el Matriarcado hasta la Sociedad Moderna.** Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1974.

BROWN, Ritchie E. *et al.* Control of sleep and wakefulness. **Physiological reviews.** v. 92, n. 3, p. 1087–1187, jul, 2012.

BUSBY, Margaret (org.). **New Daughters of Africa: An International Anthology of Writing by Women of African Descent.** Germany: CPI Books, 2019.

CAMPBELL, Joseph. **Deusas: Os mistérios do divino feminino.** São Paulo: Palas Athenas, 2009.

CAMPBELL, Joseph. **Mito e Transformação (As obras reunidas de Joseph Campbell).** São Paulo: Editora Agora, 2008.

CARVALHO, Marcos. **Gaiaku Luiza: A trajetória do Jeje-Mahi na Bahia.** Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CARINE, Iray; BENTO Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos**

sobre branquitude e branqueamento no Brasil., 6. ed., Petrópolis: Vozes, 2014.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** São Paulo: Scielo, 1996.

ELLER, C. **Mith of Matriachal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Woman a Future.** Boston. MA: Beacon Press, 2000.

FANON, Frantz. **Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos.** São Paulo: Ubu, 2020.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2015.

FANON, Frantz. **Peles Negras máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2010.

FANON, Frantz. **Por uma revolução africana: textos políticos.** Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FANON, Frantz. **Sociologie D'une Revolution (L'an V de la Revolution Argeline.** França: France Edition, 1966.

GOETTNER-ABENDROTH, Heide. **Matriarchal Societies: studies on indigenous cultures across the globe.** Translate Karen Smith. New York: Peter Lang Publishing, 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem.** Trad. Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1973.

MBITI, John S. **African Religions and Philosophy was originally.** USA: Praeger Publishers, 1968.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas.** **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, BA, v. 4, n. 2, p. 1-19, dez. 2011.

OYÈWÚMI, Oyèronke. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. **Feminism at a Millenium**, v. 25, n. 4, p. 1093-1098, 2000.

OYÈWÚMI, Oyèronke (org.). **African Gender Studies: a reader.** New York: Palgarve Macmillan, 2005.

OYÈWÚMI, Oyèronke. **What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity.** New York: Palgarve Macmillan, 2016.

OYÈWÚMI, Oyèronke. **The Invention of Women. Making in African Sense of Western Gender Discourses.** Minneapolis: University Minnesota Press, 1997.

NOBLES, W. W. **African philosophy: Foundations for black psychology.** In: R. L. Jones (Ed.), **Black psychology.** Cobb & Henry Publishers, 1991. p. 47-63.

PORTILHO, Kaká. **Matriarcado Afreekana: narrativas cruzadas do ventre negro ao Brasil.** Nós por Nós, Rio de Janeiro: Conquista, v. 1, 2020.

PORTILHO, Kaká. **O silêncio do homem negro na voz das mulheres negras: uma análise da obra Ponciá Vicêncio, Seja homem: reinvenção de uma masculinidade em crise – vol. I –** Rio de Janeiro: Conquista, 2021.

RAMOSE, Mogobe. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999.

RATTS, Alex.; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. Brasília: Ayô, 2019.

SERTIMA, Ivan Van. **They came before Columbus: the African Presence in Ancient America**. USA: Randon House Trade Paperback Edition, 1976.

SOMÉ, Sobofu. **O espírito da intimidade ensinamentos Ancestrais Africanos Sobre Maneiras de Se Relacionar**. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2007.

STEWART, Júlia. **African Proverbs and Wisdom**. Kensington: Carol Publishers, 1997.

TAVARES Júlio César. Disponível em: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2003/www/pdf/2003_NP13_tavares.pdf. Acesso em: 05 ago. 2018.

TORRES, Ana Raquel Rosas *et al.* (orgs.). **Psicologia Social temas e teorias**. Brasília: Techopolitik, 2013.

WASHINGTON. Teresa N. **The Architects of Existence: Àjé in Yoruba Cosmology, Ontology, and Orature**. EUA: Oya'a Tornado, 2018.

WASHINGTON. Teresa N. **Our Mothers, Our Powers, Our Texts: Manifestations of Àjé in Africana Literature**. Indiana: Indiana University Press, 2005.

Seção II

CARTAS E AS GRAFIAS DA MEMÓRIA E DA ANCESTRALIDADE



À ÒRÌȘÀ ỌYA

Ana Carolina Rodrigues do Nascimento

Yánsàn,
Ọya de Maria Bethânia⁵⁹,
Ọya de Ryane Leão⁶⁰,
Ọya de todas nós.
Ọya, a ti mãe, peço àgò⁶¹ e a benção,
A ti direciono minha gratidão por ser minha ancestral familiar.

Dona da cabeça de minha avó materna, Teonilia
Juntó⁶² de minha avó paterna, Carmem de Omolu
Fundamento de minha mãe carnal, Leni D'Oxum Opará
Juntó de meu pai carnal, *Ọgá*⁶³ Carlos de Oxossi
Juntó de minha irmã carnal, Èkéjì⁶⁴ Jana D'Oxalufon
Meu adjuntó⁶⁵: Filha de *Ọbà* com *Ọșọ̀șì* e *Ọya*
E também a vejo na minha filha, em seus trejeitos e grunhidos quando quer alguma coisa. Desde pequena já sabe o que quer e grita aos quatros ventos.

Sou abençoada por *Ọrun*⁶⁶, filha de duas mães, *Ọbà* e *Ọya*
Filha do fogo, filha de mães guerreiras e valentes
Filha do impulso pelo conhecimento e pela força do feminino.

Me lembro de, quando pequena, questionar a história de *Ọbà* contada para mim.
Em resumo: Òrìșà que foi enganada por *Ọșun* e sofreu pelo amor de *Șàngó*.
E os mais velhos falavam: “Tadinha, fadada a sofrer no amor”.

59 Em alusão às composições e interpretações da compositora, poetisa e cantora brasileira.

60 Em referência aos poemas de Ryane Leão (2017; 2019).

61 “Forma de pedir licença”, conforme Dicionário yorubá-português de Beniste (2011, p. 51).

62 Juntó é uma forma cultural que indica o òrìșà que vem depois do primeiro - do dono da cabeça. Segundo professor José Beniste (em entrevista não publicada) e Mãe Cici (em conversa informal). A expressão pode ser derivada da palavra “junto” da língua portuguesa indicando, portanto, o òrìșà que vem logo após o “dono” do *Orí* do iniciado no Candomblé (interpretação sistematizada por Gláucia Gomes de Azevedo).

63 “Chefe dos tocadores de atabaque” - *Ọgá + ilù*, conforme Dicionário yorubá-português de Beniste (2011, p. 608).

64 “Segundo”, conforme Dicionário yorubá-português de Beniste (2011, p. 210). No Candomblé *Èkéjì* é um cargo feminino de grande valor; é a «Zeladora de Òrìșà”.

65 Adjuntó, conforme explicação de Mãe Cici (em conversa informal), é usado no Candomblé para indicar o “terceiro” òrìșà da a pessoa iniciada na tradição.

66 “Céu, firmamento. [...] Plano divino onde estão as diferentes formas de espíritos e divindades [...]”, conforme José Beniste (2011, p. 625).

Graças a *Ọrun*, nunca aceitei ver a vida pelos olhares alheios. O que fiz? Insubordinada, questioneei. Fui buscar a minha própria história através do conhecimento. E nessa busca, percebi que a história de todas as *Ayaba*⁶⁷ é narrada pela visão masculina e patriarcal.

Ọbà: mulher de *Șàngó*, idosa e iludida pelo coração;

Ọ̀șùn: uma das mulheres de *Șàngó*, mãe de *Lógun Èdẹ*, maternal e deslumbrada pela vaidade;

Naná: mulher de *Ọ̀șálá*, anciã e “a mãe que abandonou *Ọmọlu*”;

Èwà: a virgem que encantou e foi esposa de *Ọmọlu*;

Yemojá: Mãe de Èșù, Ọ̀gún e Ọ̀șọ̀șì, maternal, cuja sina é cuidar das cabeças doentes;

Ọtin: nasceu com três seios, filha de òrìșà Ọ̀kè e ligada ao culto de Ọ̀șọ̀șì.

Ọya: uma das mulheres de *Șàngó*, também se envolvendo com outros òrìșà masculinos, mãe de nove filhos, abusa da sensualidade para vencer obstáculos.

Uma pausa para reflexão.

Entendo que todas, de fato, possam ter cruzados esses caminhos, mas a forma que nos é conduzida, como “mulher, mãe e filha de alguém” nos retira a autonomia de falar por nós mesmas, já trazendo para uma análise contemporânea. Falo de *Ọya* e de todas nós.

Existe em nós uma imensidão de características potentes e pulsantes.

Proponho uma releitura:

Ọbà: rainha, deusa do ébano, òrìșà do conhecimento, amazona, guerreira, caçadora e líder da sociedade de *E'léékò*⁶⁸;

Ọ̀șun: rainha de Ìjẹ̀șà⁶⁹, ligada ao culto de Íyá-mi⁷⁰, guerreira, mãe amorosa, òrìșà da beleza cujo espelho era utilizado de forma estratégica nas guerras;

Naná: mulher madura, mãe, dona de um saber milenar, ligada a criação dos seres humanos, cuja desenvoltura causava admiração em *Ọ̀șálá*;

Èwà: conhecida pela pureza, beleza, vidência e com sua sabedoria ousou enganar a morte;

Yemojá: mãe das águas, próspera, simboliza o poder feminino que harmoniza a família e direciona a todos e por isso é a mãe do *Orí*⁷¹, cuidando das cabeças.

Ọya, creio eu, foi uma das *Ayaba* mais injustiçadas no julgo popular: *Ọya* é quente, é potência, é vento, é búfalo, é guerreira, é mãe e acima de tudo: não esconde suas intenções.

67 “Rainha”, conforme Beniste (2011, p. 143). Modo como, nas tradições de matriz africana, nos referimos a todas as *Ọ̀rìșà* femininas.

68 Sociedade *Yorùbá* encabeçada por *Ọbà*, conforme Juana Elbein dos Santos (2012, p. 125).

69 “Uma região yorubá”, conforme José Beniste (2011, p. 364).

70 Também chamadas de “*Íyá-àgbà* (as mães anciãs)”, conforme Juana Elbein dos Santos (2012, p. 91).

71 Na língua *Yorùbá* a palavra “*Orí*”, em tradução literal, significa “cabeça” (BENISTE, 2019, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz Africana, estando associado ao nascimento, onde cada *Orí* existente no *Ayé* (mundo visível) é modelado no *Ọrun* (mundo invisível), constituindo “o doble da existência individualizada de cada pessoa” (SANTOS, 2012, p. 234).

Ọya não fala, *Ọya* grita. Não sugestiona, comanda.

E *Ọya* ousou fazer o que os homens fazem: foi livre para amar intensamente, característica ainda não aceita na nossa luta feminista.

A sociedade aceita (entre muitas aspas) que a mulher saia e lute pelo seu trabalho para o sustento dos seus filhos, mas impõe como a mulher deve se vestir, pensar, agir e falar. Maternidade e docilidade são características quase impostas.

E *Ọya* nos mostra que se a mulher quiser utilizar a sua sensualidade, quem impedirá? *Ọya* é... é o que quiser.

Conclamo todes a assimilar os aprendizados vivenciados por nossas mães ancestrais, para que possamos extrair o àșe⁷² enraizado, fomentado nas práticas positivas.

Ọya compartilha o seu àșe, lembrando-nos que a beleza e a liberdade nos pertence e a autoestima e amor-próprio são nossos maiores escudos.

Por *Ọya* seremos: aqui, no nosso àșe e onde quisermos. *ỌYA POR NÓS!*

Epa Hey!

Serra, ES, 04 de novembro de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

LEÃO, Ryane. **Tudo nela Brilha e Queima**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2017.

LEÃO, Ryane. **Jamais Peço Desculpas por me Derramar**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019. SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto Ègun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

72 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem àșe, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, 2012, p. 40).



DIÁLOGOS COM VÂNIA

Ana Cláudia Costa e Silva de Paiva

Olá, Vânia!

Um dia lhe disse que iria lhe contar a história da minha avó. Uma mulher guerreira, à frente do seu tempo...

Minha avó nasceu em 24 de junho de 1906 na cidade de Santos Dumont, Minas Gerais. Seu nome era Josepha. Filha de Mariana (uma mulher que nasceu na Lei do Ventre Livre⁷³), e Severino. Tinha duas irmãs, era uma menina brincalhona que teve uma infância pobre, mas nunca lhe faltou o pão nosso de cada dia. Suas lembranças mais felizes eram de seus aniversários. Faziam fogueira em homenagem a São João. Gostava de estudar. Fez até o primário, naquela época a fase posterior era a formação de professores. Só havia uma escola na cidade que era uma escola de freiras, e só as alunas brancas podiam se formar professoras. Negras/os? Professoras/es? NÃO!

Ficou muito triste quando soube que não poderia ser professora e logo depois foi trabalhar em uma fábrica de laticínios, a qual era dirigida por um alemão. Ali trabalhou até casar. Saiu da casa dos pais para sua casa. Toda linda, mobília nova, ela foi muito feliz, mas a vida lhe pregou peças inesperadas. Minha avó logo engravidou e teve minha mãe em 1932. Logo após, engravidou novamente.

Antes do seu segundo filho nascer, seu marido Pedro faleceu vítima de Tifo. Ele era chefe da estação de trem da cidade. Minha avó, viúva e grávida teve de entregar a casa e a mobília, pois não tinha meios de pagar o

⁷³ Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871, foi assinada pela Princesa Isabel, considerando livre filhas/os de mulheres escravizadas nascidas/os a partir de então. Cabe destacar que o texto da Lei estabelecia que filhas/os de mulheres escravizadas, agora livres, ficariam sob os cuidados dos senhores até os 21 anos de idade ou seriam entregues ao governo. Fonte: Biblioteca Nacional - <https://www.bn.gov.br/explore/curiosidades/28-setembro-1871-promulgada-lei-ventre-livre>.

aluguel e ficou morando na casa de sua comadre. Seus sogros queriam que ela fosse para a roça, mas ela pensava muito no estudo das crianças. Seus pais, nessa época, já estavam morando no Rio de Janeiro, RJ.

Ela teve seu filho Pedro, meu tio, na casa de sua comadre e começou a lavar roupa. Depois de um ano do nascimento da sua filha, veio para o Rio de Janeiro encontrar seus pais. Minha avó foi morar com os pais, a irmã e o cunhado em um porão em Copacabana. Ali, lavava e passava roupa em ferro de carvão. Logo depois que ela chegou seu pai faleceu de pneumonia. Minha avó Josepha, uma mulher forte e de muita fé, não perdeu a esperança. Ela dizia que iria sair daquele porão o mais rápido possível e que iria morar numa casa. A minha bisavó dizia para ela que pessoas negras só moravam em porões ou favelas, mas ela a contestava toda vez em que dizia isso.

Após um ano minha avó Josepha foi morar em uma casa, em uma vila no Jardim Botânico. Ela, as crianças, a mãe, e a prima. Com esta atitude suas irmãs viram que era possível, e também começaram a procurar um lugar melhor para viver. Ela continuou com a lavagem de roupa, tendo como suporte também uma família em que sua irmã trabalhou como empregada doméstica em Santos Dumont que sempre a incentivou e estava no Rio de Janeiro desde 1929.

Vó Josepha era uma mulher forte, ativa, vaidosa, que usava coques no seu cabelo e estava sempre arrumada como se fosse sair. Nunca deixou faltar nada para suas crianças. Cuidou da sua mãe até o seu falecimento. A sua prima, Antonieta, também morava com ela. Vovó alugava quartos para ajudar no sustento da família. A sua segunda família, seus descendentes nos acompanham até hoje. Minha avó cuidou do neto primogênito dessa família, pois, sua irmã teve paralisia infantil e ele ficou afastado mais de um ano de seu pai e sua mãe, sendo cuidado pela minha avó em sua casa. A quem ele atribui como sua segunda mãe. Ninguém da sua família quis ficar com a criança por conta da paralisia, mas minha avó não tinha medo e uma fé muito grande. Seus sogros vinham todos os anos visitar seus netos. Nesta altura, ela já estava morando em Botafogo, em uma vila na Rua Marquês.

Nas férias viajava com sua filha e seus dois filhos - o biológico e o do coração para Minas Gerais. Ela poupava o ano inteiro para poder viajar com todos. Era uma mulher sofrida, mas sabia dar a volta por cima nas situações difíceis, vencendo todas as adversidades apesar de todo o preconceito da época. Seu sogro também era da rede ferroviária e comprou um terreno para fazer uma bela casa em frente a praça da cidade de Paiva. O fazendeiro chegou e mandou-o sair porque a casa estava muito bonita para ele e sua família. Dando-lhe em troca uma outra casa perto do rio e precisando de reformas. Negro iria morar em casa bonita? NUNCA!

Minha avó Josepha formou seu filho e filha - ele técnico em contabilidade e ela técnica em administração. Seu filho passou para o concurso de fiscal do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). Ela trouxe para sua casa seu afilhado que morava na Avenida Paiva, em São Gonçalo, RJ, para estudar e também conseguiu que ele se formasse em técnico em contabilidade. Minha avó, em 1960 conheceu a Umbanda. Foi desenvolvida pelo Sr. Zélio de Moraes na Tenda Nossa Senhora da Piedade, a qual era localizada na Praça Mauá. Em 1988, seu filho faleceu de enfisema pulmonar, mais um golpe para vó Josepha. Em 1990, ela teve que amputar parte da perna, mas continuou apesar de todo sofrimento. Uma mulher ativa e matriarca da família. Foi a primeira a acolher sua sobrinha, quando contou para a família que era homossexual. Em 1994, nasceu seu bisneto, meu filho. Ela dizia ser sua única alegria que lhe dava vida. Ela faleceu três anos após ele nascer. - Morreu no dia em que chegou a perna articulada que ela mandou vir da Alemanha.

Despeço-me por aqui.

Grande beijo!

Rio de Janeiro, RJ, 04 de novembro de 2021.



SOBRE A MINHA MISSÃO

Ìyá Ana de Iemanjá Boci

Querida Cabocla Jandira das Matas,

Gostaria de falar sobre a minha missão. Mesmo antes de eu nascer, minha mãe carnal, durante a minha gestação, trabalhou com uma entidade que só se manifestou até o meu nascimento. Após isso, eu vivi dentro de um centro de Umbanda que a dirigente, Cacique, era minha tia. Morávamos todas na mesma casa, e depois de alguns anos ela se mudou. Continuamos frequentando os trabalhos e eu passava as férias na casa dela. Com aproximadamente 10 anos de idade eu falava que iria assumir a casa, e quando ela morresse eu seria a Cacique da terreira.



Festa de Natal na terreira da minha tia Dona Sueli, Pelotas, RS.
Fonte: Acervo pessoal, 1964.

Os anos passaram, e quando veio meu desenvolvimento essa entidade, que havia chegado em minha mãe, se manifestou em mim. Falou o nome e firmou, ponto riscado. Quando falei para minha mãe ela disse que já havia recebido essa Cabocla, mas que assim como veio, nunca mais se manifestou. Depois disso continuei trabalhando dentro da Umbanda.

Já adulta, vivia fugindo do trabalho com sacerdócio. Não queria esse compromisso, queria ser só filha, mas aí já vinha a África também me cobrando em sonhos e mostrando o que não conhecia. Em um sonho eu estava deitada no chão, toda de branco, com pessoas negras turbantes me rodeando, fazendo a volta e entravam em um cômodo atrás de mim. Levantei em espírito para ver onde essas pessoas estavam indo e nesse cômodo foi muito lindo ver a luz, os alguidares e gamelas, senti a felicidade que estavam vivendo ali.

Em outro sonho eu estava na praia quando caí e bati a cabeça numa pedra - como sangrava a minha cabeça. Olhando para a praia, avistei um barco, uma multidão de pessoas e *Yemojá*. Ela saiu da água, me amparou nos braços e segurou minha cabeça.

Iniciei-me na nação Jeje Nagô, embora sempre fugindo de minha missão de sacerdócio que hoje aceito com amor e dedicação; aceito o que é para mim - poder ajudar e direcionar as pessoas para um caminho de espiritualidade, amor e caridade.

Gratidão!

Pelotas, RS, 04 de novembro de 2021.



Festa para Ibejis na C.E.U Reino de Iemanjá, Ya Ana de Iemanjá Boci.
Fonte: Acervo pessoal, 2021.



ÀS QUE VIERAM ANTES DE MIM

Ana Paula dos Reis

Minha tataravó

Não nos conhecemos nesse plano terrestre e há bem pouco tempo eu soube que a senhora é aquela que, considerando minha ascendência, é a Matriarca. Que ocupa a primeira posição e inicia a família da qual, algumas gerações depois eu vim fazer parte. Depois de me conectar à essa lembrança, conduzida pela memória de minha mãe, me pego constantemente a imaginá-la, de modo a criar emocionalmente sua imagem e a tentar, de alguma forma, conectar-me mentalmente à pessoa que a senhora foi, aos sonhos e aos medos que teve, às verdades e aos valores que defendia. Embora impossível essa reconstrução, me amparo na ancestralidade que me constitui na certeza de que, ainda que sem conhecê-la, e tendo passado toda a minha existência sem saber da sua, algo da senhora existe em mim. Por isso e por tudo, meu muito obrigada e sua Bênção.

Minha Bisavó

Com a permissão de Deus nosso encontro nesse plano foi possível, e embora essa lembrança não exista em mim o afeto que nos uniu pelo curto espaço de tempo compreendido entre a minha chegada e a sua partida é presente, e especial. Passei a vida sendo alimentada por histórias contadas por minha mãe, que dão conta dos momentos de aconchego e proteção em seu colo. Gosto de imaginar que parte da força que constitui as mulheres da minha família tenha vindo da senhora. Afinal, mais determinada que minha avó, sua filha, eu ainda não tive a chance de conhecer. À senhora agradeço imensamente pelo amor, pelo acolhimento, cuidado e pela condução

de minha mãe em seus primeiros meses de vida. Imagino que muito das características dela tenham sido herdadas da senhora, a quem ela sempre se refere com um imenso respeito. Por isso e por tudo, minha Bênção.

Minha Avó

Com o coração inundado de saudade lhe envio essa carta. Recentemente, por ocasião do seu 100º aniversário, fui em busca de imagens e lembranças para celebrar essa data tão especial, e para reconstruir em minha emoção, a felicidade de tê-la novamente por perto. Já passaram 25 anos desde que a senhora se foi, mas sua presença em nós ainda é muito viva. Felizmente, dos meus quase 50 anos de vida metade deles foi vivido tendo-a por perto, podendo desfrutar do afeto, atenção, companhia e das suas experiências de vida. Sempre amei ouvir as histórias que a senhora nos contava. Das lembranças mais tenras que tenho da infância, em todas a senhora está e gosto de imaginar que muitas das minhas características foram herdadas da senhora.



Minha avó, Dona Flor (*in memoriam*).
Fonte: Acervo pessoal, 1991.

Conviver com minha mãe me conecta automaticamente à senhora. Através dela consigo reconstruir a trajetória e determinação que teve diante da responsabilidade de criar filhos e filhas, minha mãe e meus tios, em tempos tão difíceis, e de tão poucos acessos. Apesar disso, sei e sinto que existia uma força muito maior que a acompanhava e a impulsionava a seguir adiante. Toda essa determinação fez da senhora uma força e uma referência. Até hoje, a simples menção do nome Dona Flor traz como retorno histórias de um tempo repleto de caridade, comunhão e partilha – ainda que houvesse muito pouco a dividir.

A vida sofrida no Morro do Salgueiro/RJ não a fez amarga. Pelo contrário, a fez firme. A falta do básico não a fez mesquinha, pelo contrário, a fez caridosa. As dificuldades da vida não a fizeram descrente, pelo contrário, a fé em seus ancestrais lhe deu a força necessária para seguir adiante, sempre.

São da senhora as referências que tenho da ligação da família com a Umbanda. Minha mãe conta histórias do Centro de Umbanda, das promessas, dos muitos afilhados - frutos dos partos realizados pela entidade com a qual trabalhava. Além disso, as festas de São Cosme e São Damião, o ritual de encher os saquinhos de doce, a mesa enorme de nossa casa cheia de manjar, doce de abóbora, doce de coco, doce de mamão verde e aquele bolo rosa e azul – afinal, o pagamento da promessa era pela graça de meus tios gêmeos terem sobrevivido. E, por fim, a história mais feliz, de uma menina pequenina, eu, chorando e esperneando porque queria a minha “saia de boboco” (uma referência à saia de Caboclo). Segundo minha mãe, a senhora fez uma para mim, e eu rodopiava com ela para lá e para cá. Existe muita memória afetiva em mim, muita saudade, muito amor. Por isso e por tudo, minha gratidão e minha Bênção.

Minha Mãe

Deus permitiu que viéssemos mãe e filha. Tão diferentes, tão iguais, mas por motivos que não nos cabe questionar - certamente para construir

uma história e para validar a existência daquelas que vieram antes de nós. Embora nunca tenhamos nos separado, sinto que o avançar de nossas idades está nos aproximando mais. Uma aproximação não física, mas espiritual, emocional. Uma construção que nos leva a outros caminhos que nos faz, através da memória, ativar histórias que nos constituem e que são valiosas. A vida vai nos conduzindo pelos caminhos que precisamos trilhar, ainda que por motivos, conscientes ou não, a gente vá se desviando deles. A voz da senhora tem me conduzido a lugares de muita emoção, e é ela que eu ouço quando questiono minha consciência sobre algo que eu deva ou não fazer, ainda que eu tenha ao longo da vida ouvido muitas outras vozes.

Reconhecer-me como parte de uma família que, ao longo das gerações, vem sendo conduzida por mulheres que precisaram superar medos e dificuldades, pela falta de outra opção que não a de ser forte, me faz perceber o tamanho da responsabilidade que tenho, além da consciência de que pertenço a um tempo de liberdade e possibilidades que lhes foram negadas. Seja à senhora, seja a todas as que a antecederam. Ciente disso, hoje vivo para honrá-las e, com isso, validar o sagrado sentido de viver.

Minha mãe, todos os caminhos que sigo hoje me fazem voltar, e essa volta tem me levado ao encontro da força que é parte constituinte de nós. Me sinto, a cada momento, recebendo um chamado que atribuo à ancestralidade que é parte de mim. Não tenho ainda condições de nomear ou explicar, mas sei que tenho sido conduzida por outros caminhos nos quais tenho aprendido muito. Me sinto em paz, me sinto livre e me sinto autorizada. Pela oportunidade da vida e por tudo, lhe agradeço. Sua bênção é tudo que preciso para seguir.

Com amor, por todas,

Ana Paula, que é filha de Rilza, neta de Dona Flor, bisneta de Dona Maria da Penha e tataraneta de Dona Izabel.

Rio de Janeiro, RJ, 04 de novembro de 2021.



CARTA PARA CELESTE

Ana Paula Melo da Silva

Olá vó Celeste, a benção!

Eu sou Ana Paula, sua neta mais nova, a “rapa de tacho” da tua filha Fátima. Meu nome foi inspirado no nome dos teus pais, dona Ana e “seu” Paulo. Confesso que não sei muito bem como começar esta carta, porque há 28 anos eu venho produzindo e nutrindo memórias com a eterna vontade de te contá-las.

Infelizmente não nos conhecemos pessoalmente, e isso é uma das coisas que mais dói em mim. Tudo que sei da senhora se deu a partir das doces memórias de minha mãe, e digo doce porque ela ama contar que quando era pequena ia até a cerca da fábrica de doce onde a senhora trabalhava, e te esperava vir ao encontro dela com as mãos meladas de goiabada pra encher a boca dela. Esse era o ritual diário de vocês, né? Ela também sempre diz que a senhora tinha cheiro de marmelada.

Vó, a minha mãe sempre conta de quando a senhora a colocou em um carro saindo do sertão de Pernambuco em direção a São Paulo. Eu não consigo pensar no que passava na cabeça da senhora pra fazer isso, sabe? Porque a fome não era nada perto do que ela passou depois. Minha mãe morou debaixo do Viaduto do Chá em São Paulo, passou por inúmeras privações, medos, violências... Eu choro muito escrevendo isso porque tenho certeza que a senhora fez o melhor que pode, foi sua última esperança colocar uma menina em um carro para ir para um lugar que nem a senhora, e nem ela sabia onde ficava. O que me consola é saber que depois de tudo isso, muitos anos sem notícias, sem uma saber ao menos se a outra estava viva, vocês se reencontraram.

Nessa encruzilhada que permitiu o encontro de vocês, minha mãe conseguiu tirar uma foto, em 1982, antes da sua partida definitiva, e sabe

vó, eu passei muito tempo da minha infância olhando essa foto. Gostava de olhar seu sorriso sereno, e me imaginar sentada do seu lado. Nesta carta eu queria retomar mais tua história, mas eu não sei quase nada. Como já disse antes, minha mãe sofreu muito, e parece que o mecanismo de defesa dela é se esforçar ao máximo para esquecer as coisas. Eu digo isso porque várias perguntas que faço sobre a senhora ela não sabe a resposta, mas eu não a julgo, porque talvez a condição para esquecer algo ruim seja esquecer também algo bom.



Vó Celeste (*in memoriam*).
Fonte: Acervo pessoal, 1982.

Falando nessas memórias, quando perguntei para minha mãe e para a tia Lu, a mais velha das tuas duas filhas, qual foi a causa da sua morte a tia respondeu que foi por imprudência médica. Que a senhora chegou ao hospital passando mal por um pico de diabetes e, sem perguntar, a enfermeira te deu uma dose muito alta de glicose, o que agravou extremamente teu caso. Já a minha mãe diz que a senhora morreu por tristeza, porque a freira do hospital da Santa Casa jogou todos os teus livros de romance espírita

no lixo, porque considerava aquilo pecado, e sem ter o que ler enquanto passava muitas horas sozinhas no hospital, foi sucumbindo. Vó, depois que a senhora morreu minha tia lutou muito por justiça, ela nunca aceitou tua morte tão nova, com apenas 56 anos. Mas sabe vó, hoje lendo Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Jurema Werneck (já já te explico quem são elas), eu entendo que essa justiça nunca chegaria, porque eram mulheres negras nordestinas lutando por justiça pela morte prematura de uma outra mulher negra nordestina em São Paulo. Isso, na mesma hora que me é revelador e explicativo, é também amargo e doloroso demais.

Vó, ali em cima onde falei de Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Jurema Werneck te prometi explicar melhor quem são elas, então vou fazer isso, mas antes tenho que contextualizar algumas coisas. Sabe vó, neste momento eu estou fazendo doutorado. Doutorado é quando a gente termina a faculdade (que é a graduação) e faz uma pós-graduação, um estudo mais aprofundado, desenvolvendo uma pesquisa, e por aí vai... Estar no doutorado supõe que eu tenha completado a educação básica e a superior, então te dou a notícia que sou a primeira mulher da nossa família a terminar o ensino médio, a entrar na faculdade e ainda estudar para além dela. Isso quer dizer também que eu rompi o ciclo de empregadas domésticas da nossa família! Isso deixa todas nós muito felizes, isso é muito, muito mais do que a gente sonhou.

Sabe vó, no doutorado a minha pesquisa, que a gente chama de tese, é sobre empregadas domésticas negras, sobre a condição de vida e de trabalho. Eu nasci em uma quarta-feira, dia 09 de junho de 1993, enquanto minha mãe estava trabalhando de faxineira em uma mansão em São José dos Campos/SP. Nasci de nove meses, ou seja, a bolsa da minha mãe estourou enquanto ela limpava o chão da patroa. O que ela estava fazendo lá prestes a dar a luz? Que condição desumana é essa? Do mesmo modo, minhas lembranças de infância com minha mãe são raríssimas, porque ela estava ocupada (e explorada) demais criando os filhos da patroa, enquanto eu ficava na creche ou na casa de alguma vizinha. Vó, minha mãe trabalhou

durante 24 anos na casa de uma mulher, o cachorro da patroa comia petisco e ração importada, e ia três vezes por semana no veterinário escovar os dentes, enquanto minha mãe passava o dia de trabalho, apenas com um miojo no estômago, e desdentada, coitada. Depois de 24 anos de trabalho, em uma mansão milionária de 07 banheiros, 04 quartos, 03 salas de visitas, 01 sala de jantar, 01 sala de TV, 01 cozinha antessala, piscina, lavanderia, garagem, churrasqueira e um salão “pequeno” para festas; ela ouviu da patroa que agora não precisava mais ir trabalhar porque ela iria se mudar para um apartamento menor, e não precisaria mais de alguém para aquele serviço todo. Vinte e quatro anos vó. Minha mãe saiu com uma mão na frente e outra atrás, sem receber nem um: “obrigada”.

Eu teria muitas outras histórias para contar, inclusive da minha irmã, que ainda é empregada doméstica, mas isso é uma carta, não um livro né? Apesar de achar que a senhora não se importaria em ler quantas páginas houvesse, mas vamos deixar assunto para as futuras correspondências. Nesses anos na faculdade venho aprendendo, discutindo e rememorando vários acontecimentos, conflitos e fatos históricos que explicam essa condição que eu narrei até aqui, de exploração, abandono, sofrimento, sabe? Nós somos mulheres pretas vó, e, isso muda completamente nossas vivências, experiências. Isso explica o trabalho em condições sub-humanas, a tua falta de acesso ao tratamento médico adequado, a dificuldade de acesso à educação, as violências que nos mulheres sofremos ao longo de nossas vidas...

Em várias ocasiões, eu choro enquanto estudo, e depois também, porque eu sinto muita raiva quando escuto, leio e/ou vejo essas coisas. Não tenho essa característica da minha mãe de tentar esquecer, as coisas ecoam em mim até eu chorar, escrever, ou relembrar que nós também soubemos adoçar a vida de alguma forma, seja numa mobilização nacional, em práticas coletivas de resistência ou no individual, no dia-a-dia. Minha mãe sempre me conta que quando pequena a senhora a deixava ir ao hospital fingir que era acompanhante de alguém só pra poder tomar um golinho

de refrigerante de algum acamado desatento. Se isso não é uma forma de adoçar a vida, o que é então?!

Ai vó, fiquei aqui contando história e esqueci de falar da Beatriz Nascimento, da Lélia Gonzalez e da Jurema Werneck. Elas são três autoras negras que eu amo. Aliás, se encontrar Beatriz e Lélia por aí onde a senhora está diz que elas são minhas fiéis escudeiras aqui neste plano. Beatriz e Lélia se dedicaram, entre muitas coisas, a interpretar, retratar e denunciar a condição de vida das mulheres negras brasileiras. Nessa disciplina eu me apaixonei ainda mais por elas. Jurema Werneck escreve sobre a saúde deste grupo. Eu gosto de citar as três porque, de uma forma ou de outra, elas me trazem esclarecimentos sobre tua partida.

Ô vó, a minha mãe sempre me conta que seu mantra, e profecia era: “de hora em hora a vida amióra”, e foi isso, de hora em hora a vida miorô. Hoje a gente tem um cafofo cheio de flores e uma horta muito próspera, com pé de batata-doce, mandioca, chuchu, abóbora, quiabo e ervas medicinais... Essa horta alimenta a nós e aos nossos vizinhos, com abundância e saúde. Contar isso me lembra do trecho de uma música dos Racionais MC’s, um grupo que eu amo: “Às vezes eu acho que todo preto como eu/ Só quer um terreno no mato, só seu/ Sem luxo, descalço, nadar num riacho/ Sem fome, pegando as frutas no cacho”⁷⁴. Ai queria que a senhora estivesse aqui pra gente comer batata-doce assada, e beber café preto.

Eu vou ficando por aqui. Desculpa a carta confusa, cheia de informações. Isso é excesso de saudade. Nas próximas conversas te conto sobre meu pai, um “mineirin” fofo demais, da minha avó Minerva, que é outro amor da minha vida, sobre meus sobrinhos e a recente a partida da tia Lu... Falar com a senhora, e carregar a sua memória são fonte de vida e liberdade para mim. Eu te amo para além dessa vida. Siga me cuidando e benzendo daí, que eu sigo aqui honrando teu legado, e lendo muito por tudo que te impediram de ler.

74 MC’S Racionais. **Vida Loka Parte II**. São Paulo - Cosa Nostra, 2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tWSr-NDZI4s> Acesso em: 07 nov. 2021.

Um beijo, um abraço, um xêro, um afago, um cafuné por todos esses anos de saudade e pelos que ainda virão.

Com amor,

Ana.

São José dos Campos, SP, 19 de novembro de 2021.



AOS QUE TIVERAM A NEGRITUDE ROUBADA PELO PROJETO COLONIAL

Carla Silva de Avila

Estimadas irmãs, estimados irmãos que carregam na cor da sua pele uma história de luta e resistência a um projeto instaurado há mais de cinco séculos nesse território, e que ainda hoje nos assombra.

Venho aqui por essas múltiplas linhas compartilhar parte do meu processo de reconexão com minha “negritude” (CÉSAIRE, 2010), que se deu pelo contato a leituras produzidas por intelectuais pretos, pretas e não pretos sobre as relações étnico-raciais no Brasil. Bem como de organizações negras na cidade de Pelotas, RS, no extremo Sul deste país. Digo uma reconexão porque muitos de nós não tivemos e muitas ainda não terão a oportunidade de ter contato com elementos que nos constituem, pois, vivemos num mundo que projetou tirar a diversidade da matriz africana que forma o povo.

Parto da história da industrialização na cidade de Pelotas, uma região povoada inicialmente por povos originários, e que somente no século XVIII, com a instalação da indústria do charque, pela mão de obra de africanos escravizados, desenvolveu um próspero capital para a elite de descendentes de europeus que habitavam a chamada Freguesia de São Pedro. Nossa cidade é reconhecida como Princesa do Sul, por construir um grandioso patrimônio material e arquitetônico inspirado na cultura europeia. Não podemos esquecer que a riqueza cultural, material e imaterial dessa cidade tem a contribuição das mãos, e tecnologia dos nossos antepassados africanos. A construção desse patrimônio imaterial se deu pela manutenção da relação com o sagrado que hoje constitui o chamado povo tradicional de terreiro. A relação com os òrìṣà, como forma

de sobreviver às atrocidades do modo do escravismo colonial, o qual deixou marcas de violência e desumanização para com os trabalhadores escravizados. A autora negra e portuguesa Grada Kilomba (2019) fala que as consequências desse processo deixaram uma ferida aberta que nunca cura. Essa ferida foi sendo aberta por questões ideológicas – que num determinado período – foram respaldadas pela ciência, economia e pelo modo de produção que veio após a escravidão. Fomos o último país a abolir a escravidão, mas não pela “bondade” da Princesa Isabel, mas pelo próprio império não conseguir sustentar as inúmeras revoltas existentes, hoje materializadas nas inúmeras comunidades remanescentes quilombolas.

Compreendi, através das leituras que fiz a minha própria composição familiar, e a negação de nossa origem africana. A história racial de minha família, que pode ser semelhante à sua, é marcada por relações inter-raciais, em sua maioria por casamento de pretos e pretos já miscigenados com pessoas brancas. O desejo de “branquear a família, melhorar a raça”, foi um sentimento materializado e projetado em meus tios e tias. Contudo meus pais contrariaram esse projeto. Talvez por serem os anos 1970, a época de jovens que saíram do meio rural para trabalhar na cidade central aqui da região Sul, que é Pelotas. Minha mãe foi trabalhadora doméstica, já meu pai agricultor familiar, e depois operário na indústria de pigmentação de couro. Trabalhos configurados como uma extensão das funções ocupadas por negros e negras no período de escravismo colonial. Um amor entre pretos que interrompe um projeto nacional de extermínio negro.

É, minhas queridas e queridos, o branqueamento, além de uma ideologia foi um projeto tanto de extermínio da negritude, como uma possibilidade de mobilidade social e econômica para descendentes de africanos, após a abolição e implementação do trabalho assalariado nesse país. O branqueamento como uma solução para a eminente formação da nacionalidade brasileira. O povo de pele escura oriunda do continente africano, e dos povos originários não estava no projeto de nacionalidade em meados do século XX.

Para a gente entender o significado deste “melhorar a raça” que meus avós falavam, a gente precisa compreender o contexto ideológico e cultural da própria colonização, que de certa maneira constrói a ideia da divisão da raça humana, elegendo o branco europeu como ideal de ser. Um dos intelectuais negros que nos auxiliam a compreender as consequências da colonização é o Psiquiatra e Filósofo político Frantz Fanon, nascido nas Antilhas francesas em 1925. Seus escritos elucidam esses processos interiorizados de construções subjetivas sobre as relações entre brancos e negros, como corpos marcados por significados que atravessaram séculos e influenciaram diversos setores da vida social. Branquear em múltiplos sentidos, para além da cor da pele, seria apagar os vestígios dos elementos constituintes da civilização distintos do branco europeu. Branquear é tirar esses elementos constituintes da negritude das pessoas pretas. Romper com a relação com òrìsà, uma vez que essas divindades foram alocadas a uma noção socialmente construída de mal. Colocar a arte da capoeira como uma prática criminosa, associar as condições impostas pelo próprio projeto estatal que não previu a alocação das pessoas que saem da condição de escravizadas na sociedade de classe, criando lei contra a vadiagem. Práticas traduzidas em expressões racistas que reproduzem como se fosse um mantra: “coisa de negro”, “se não faz na entrada, faz na saída”. Expressões que foram se naturalizando no dia a dia, cristalizando essa posição de inferiorização que nos foi dada. Falaram absurdos de nosso povo. Marcaram-nos a alma com essa mentira.

Fizeram-nos crer que a nossa cor, nosso cabelo, nossos traços não são humanos. Mas fomos maiores, somos maiores. Eles desejaram nos exterminar, nos branquear. Mas nos aquilombamos, nós usamos a resistência como forja de um existir traduzido em negritude, ou como a psicanalista Neusa Souza (1983) chama de “Tornar-se negro”, esse reconectar-se com outra visão de mundo. Conseguir desconstruir essas caracterizações negativas sobre o ser negro, através do reconectar-se com essa cultura que acaba sendo um reconectar-se conosco. Olhar no espelho, e não buscar a lisura de um cabelo, um nariz e lábios finos. Mas não se preocupe. Se um

dia você olhou-se no espelho e não se sentiu confortável com a realidade do seu Eu, não é responsabilidade sua. Não carregue esse peso desse projeto colonial que tira nossa humanidade.

O projeto colonial deixou essa ferida aberta para a população preta. Uma ferida que tem seu processo de cicatrização através de atarem-se as formas de resistência. Nos processos de reconstrução de nossa história. No falar de Dandara dos Palmares, de Luiza Mahin, Teresa de Benguela, mulheres que lutaram contra esse domínio no período escravocrata, formando os quilombos; organizavam fugas e alternativas de vida de forma autônoma, não escravizada nesse novo território.

Não mencionar essa nossa face da história de luta e resistência é uma forma de abrir mais essa ferida. Antes da Lei 10.639⁷⁵ do ano de 2003, eles nos apresentavam como um povo fraco, passível de escravidão. Teve até intelectuais que defendiam uma sociedade mais justa, disseram que os negros e negras, por terem passado pela escravidão, não teriam condições de organizar uma luta de classe. Imagina! Parte do todo o movimento operário foi organizado por negros e negras, isso está até em pesquisa. Aqui na cidade de Pelotas, tem um núcleo de documentação histórica que comprova que parte do movimento operário pelotense no início do século XX foi constituído por homens negros.

O processo de cicatrização dessa ferida que nos acompanha está em conhecer nossa história, eliminar os sentidos negativos das nossas tradições. Não precisamos seguir, mas aceitar e respeitar que na relação com òrìshà está um pedaço de africanidade. Na relação com a natureza, com a prática ritual que não foi imposta. Pelo contrário. Ela foi forjada, reinventada e preservada. Já escutou uma reza em *Yorùbá*, ou em outra forma linguística que foi preservada?

Roubaram a nossa linguagem. Sabemos pouco do dialeto pronunciado pelos africanos trazidos à força pela violência do projeto colonial. Eles acreditavam que incorporar os hábitos e a linguagem europeia era tornar-

75 Lei que torna obrigatório o ensino de História e Cultura e Afro-brasileira no currículo oficial da rede de ensino. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em : 21 nov. 2021.

se civilizado, ou humano. Conhecer esse dialeto, esses significados, é um dos processos de cura.

Estou escrevendo-te no mês de novembro. Certamente você já deve ter escutado: “Precisamos de consciência humana”. Se analisarmos essa frase bem a fundo, vamos perceber que ela se traduz: “Precisamos de consciência branca”, uma vez que a noção de humanidade pregada foi a incorporação de uma matriz branca europeia, a gente tá chamando isso hoje de “branquitude” (BENTO, 2002). Branquitude como uma lente branca, de ver e sentir as relações sociais.

Por fim cara irmã, caro irmão, trago outro fenômeno típico dessa ferida, que é a ilusão da existência de uma democracia racial. Eles contam essa mentira desde os anos 1930. Tiveram até livros que se espalharam para o mundo todo, mentindo que todos têm as mesmas oportunidades, só não se integra na sociedade de classe quem não quer, ou quem não se esforçou o suficiente. Eles não contam a parte da história que se refere aos privilégios que os descendentes de europeus sempre tiveram nesse país. Sabe o lance do espelho que eu falei anteriormente? Eles querem que, em condições sociais e raciais desfavorecidas, a gente alcance os mesmos resultados. A gente até alcança, mas colocamos nossa saúde física e mental como troca.

A gente chega, com mais obstáculos, mas a gente chega. E o processo de cicatrização da ferida é denunciar essa mentira. Não somos todos iguais! Não temos as mesmas oportunidades! Pessoas brancas sempre foram favorecidas! Nosso legado é de resistir, reinventar e sobreviver. Cores, ritmos, rezas e bênçãos. Entre os vivos e os mortos. A cor de nossa pele não carrega só esses estereótipos negativos. Podemos voltar olhar no espelho e buscar todos os pretos e pretos que forjaram esse existir, e que estão em nós. No enredar de nossos cabelos, na espessura de nossos lábios, no formato de nosso nariz. Nós carregamos um legado de luta e manutenção desses elementos que servirão para a cicatrização da ferida colonial.

Por fim, deixo essa poesia. Palavras alinhadas e desajustadas na ginga de ser e de (re)existir como pretos e pretas nesse território:

Precisamos fechar a ferida deixada pela colonização.

A cura para o vazio deixado pela colonização
Pode estar em vocês escutar uma reza em *Yorùbá*
Em mexer seu corpo ao som de um tambor
Em cantar..
Entrar num mato fechado
Se perder em uma encruzilhada
Deixar uma onda te derrubar
Sentir o calafrio da água gelada de uma cachoeira
Sentir o vento tocando nossa face
Subir em uma pedreira
Dançar em roda
Gingar..
Escutar nossos pretos e pretas mais velhas
Escutar uma lenda de algum òriṣà
Saudar uma força ancestral que vai além da prática da tradução.
*Olùpo! Ògún Yè! Epa Hey Oya! Káwó Kábiṣíṣí! Qde Òkè Àró, Òkè
Bangbo! Qtin! Eṣo, Oiyṅ Eṣo! Ewè ó! Abawó, Atóto o! Rora Yèyè ò!
Omi Odò Ayaba! Hèpa ò Bàbá!*⁷⁶

Um abraço, um sorriso e um cheiro negro.

Nossa resistência está na construção do nós, em ligação aos que vieram antes da gente. Nós por nós e os que vieram antes de nós.

Pelotas, RS, 10 de novembro de 2021.

Referências

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia Social do Racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

SOUZA, N. S. **Tornar-se Negro**: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

⁷⁶ Saudação aos Òriṣà no Batuque do Rio Grande do Sul: *Bara, Ògún, Yánsàn, Şàngó, Qde, Qtin, Qbà, Qsányin, Şànpònná, Qşun, Yemojá e Qşàlá*.



CARTA ABERTA À YÁNSÀN⁷⁷

Cátia Cirlene da Silva Teixeira

Epa Hey Oya, minha mãe! Salve a Senhora!

Primeiramente, está é uma tarefa desafiadora, e, ao mesmo tempo, apavorante, pois é muito inovador escrever e não me é algo assim, muito confortável, ainda mais quando eu resolvo narrar o que será compartilhado com outras pessoas dentro do advento das tecnologias e da “evolução humana”, um pouco dos nossos diálogos de acalento, dos meus desabafos, das minhas súplicas, o que sempre conversamos em pensamentos.

Epa Hey minha Mãe do entardecer, Senhora das Ventanias, dos Raios, dos meus acalantos.

Oh Mãe, tempos difíceis estamos vivendo aqui na terra (carnal)... como se a Senhora não soubesse né? Sabe quando no encerramento da terreira, em 2019, a Vó Josefa alertou que nos preparássemos para tempos de muitas tristezas aqui na terra... Jamais poderíamos ter noção que estaria incluído uma pandemia, até então inimaginável por nós “humanos” nessas últimas décadas.

Quanta dor! Quanto desespero! Quanta raiva! Quantas máscaras caíram! Agradeço a senhora - juntamente com todos os bons espíritos de luz, nessa pandemia -, por ter tirado do meu convívio algumas pessoas... Quanta mágoa, quanto choro - ah, o choro se faz presente a todo instante e, por vezes, nem ele alivia mais nossos corações. Em pensar que grande parte dessa tragédia provocada pela pandemia da COVID-19 poderia ter sido evitada, e que centenas de vidas poderiam ter sido poupadas, salvas, não fossem as escolhas políticas da maioria da população aqui do nosso país... Que tristeza me dá só em pensar nisso Mãe.

⁷⁷ *Yánsàn* é o outro nome de *Oya*, “patrona dos mortos”, e refere-se a contração da expressão *Ìyá-Mesan-Ọrun* - “Mãe dos nove Ọrun”, ou seja, indica “categorias dos seres sobrenaturais reagrupados em nove compartimentos” no *Ọrun*, conforme Juana Elbein dos Santos (2012, p. 60).

Bem, sei que a senhora pode me acalantar dizendo que esses meus irmãos que partiram, o fizeram porque suas trajetórias e missões nesse plano foram cumpridas, e que inclusive a senhora os encaminhou um a um aos seus respectivos regressos juntos a *Olórun*. Mas Mãe, eu ainda me defino como humana e, como tal e sua filha, meu sangue ferve com tantas injustiças que se acometeram em muitas partidas, sem falar no descaso por quem deveria ser o principal assegurador do nosso bem estar. Mas esse eu faço questão de deixar aos cuidados de todos vocês, porque afinal vocês sabem o que fazer, e eu nem sempre o que digo.

Mãe, eu agradeço imensamente o conforto e afago nos dias em que me vi desacreditada de mim mesma, achei que nem conseguiria levantar da cama e enfrentar o novo dia que começava foram dias, semanas, meses de completo pânico. Passou-se um ano, entrou/iniciou outro e o medo, a incerteza, o desespero. Ah, o desespero! Esse foi constante, só não era de corpo inteiro porque aí seria falta de fé. O nó na garganta a cada sintoma eram sobressaltos e felizmente, alarme falso.

E assim foram transcorrendo-se os dias, com a esperança sendo renovada diariamente na chegada do novo ano e na promessa de vacinas para todas as pessoas. A passos muito curtos e quase sem vontade, a luz começa a surgir Mãe. Com a força de vocês, voltamos a acreditar numa cura mais próxima (a qual ainda, infelizmente, não encontramos em definitivo), mas em maio a Senhora me surpreendeu, né? No mês das mães eu recebi, como um presente seu, a primeira dose da vacina contra o novo coronavírus - a AstraZeneca. Eu choro de novo - emoção, alívio, raiva -, em seguida os meus também receberam o imunizante e nos meses seguintes complementamos as doses... Oportunidade que faltou a milhões de vidas - profunda tristeza.

Os dias continuam seguindo exaustivos, densos, pesados, bem complicados. As noites mal dormidas, ou quase não dormidas, dores, preocupações, cobranças, o contexto da vida atual tem exigido acima de tudo equilíbrio emocional, o que em alguns dias tem me faltado. Mas lhe

agradeço imensamente por mesmo nesses dias não me abandonar, e seja como uma leve brisa ou uma corrente de ar mais forte, vir me confortar. Gratidão Mãe, por todas as vezes que lhe busquei e nunca me faltastes. Gratidão pela minha saúde e dos meus, bem como a de todas as pessoas que acreditam e também recorrem a senhora e a todo o Povo de Luz.

Gratidão pela vida, pela esperança, pela resiliência e por não me deixar cair no momento em que me senti sem forças. Pude perceber, mais do que nunca, que não estive, não estou e não estarei só, especialmente por tê-la comigo, me amparando, protegendo, ensinando e fortalecendo.

Foram tempos tão difíceis, tantas dores, e aos poucos sinto que a luz no final do túnel está chegando. Obrigada a Senhora e a cada um dos òrìṣà a quem imploro sempre clemência, baixo e bato minha cabeça e vou renovando minha fé.

Salve a Senhora, minha Mãe!

Epa Hey Oya!

À senhora dedico essa oração...

Oração à *Yánsàn*

Yánsàn, mãe e senhora dos ventos e tempestades, das horas aflitas e das almas perdidas.

Dona de todas as direções.

Operosa divindade em prol dos desígnios dos filhos de caídos sem norte e vontade.

Piedade para nós, criaturas que vivemos, à beira das tentações, dos abismos, alheios ao amor do pai *Olórun*.

Mãe, empresta-nos tua decisão e tua coragem, para o encontro do nosso próprio ser.

Dai-nos um roteiro de esperança e triunfo.

Erradica a pobreza dos nossos sentimentos, orienta-nos para a verdade, dentro do caminho de devoção ao supremo doador.

Encoraja-nos, senhora dos raios, para que nossa própria mente, siga uma só direção: amar a *Olórun*.

Epa Hey Yánsàn!

(Oração de domínio público)

Pelotas, RS, 04 de novembro de 2021.

Referências

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nâgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia.** Petrópolis: Vozes, 2012.



AMOR A BARA LÓDE

Célia Maria Santos da Costa

A primeira vez que vi o senhor era tão pequena... Eu estava deitada e vi um homem negro vestido de branco, ele era enorme, me olhando, fiquei com tanto medo, gritei... Minha mãe me pegou no colo e olhamos por toda casa, o mais estranho foi que quis ver até dentro do fogão e armários.

Com o passar do tempo, minha mãe começou a frequentar uma terreira de Umbanda. Eu e meus quatro irmãos acompanhávamos e registrávamos tudo com muita atenção. No dia seguinte repetimos os pontos, um batia no balde, outro era o Cacique e a gira corria forte no pátio da nossa casa. Era brincadeira, mas com muita seriedade cantávamos os pontos, batíamos o pé. A criança criada desde cedo dentro da terreira aprende os preceitos - amar e respeitar a religião.

A Umbanda é paz e amor
É um mundo cheio de luz
É a força que nos dá vida
É a grandeza que nos conduz
(PERERÊ, 2020).

Quando minha mãe foi para o Batuque Nação Jeje, meu Deus, amor à primeira vista! Meu coração parecia explodir com a batida do tambor, assistir os òriṣà dançando, o *Bàbálórìṣà* é filho da *Ọṣun* e vê-lo dançar era fascinante - todas as crianças queriam ser filhas de *Ọṣun*, ao ver seu bailar.

Um manto azul que me cobre, a luz que clareia
E dessa renda trancei o meu patuá
Fios de esperança me cobrem com sua doçura
Toda ternura que só uma mãe sabe dar
(AMARELA, 2019).

Alguns anos depois, quando fiz minha primeira obrigação nos búzios os òrìṣà responderam que era filha de *Bara*, não aceitei bem. Ainda criança, para mim a dança de *Ọṣun* me encantava. Mas a partir daquele dia, comecei a lhe aceitar, conhecer e amar, e nunca mais fiquei sozinha nas ruas da vida.

Com onze anos comecei a trabalhar de empregada doméstica, nesta casa conheci de perto o preconceito, o racismo. Toda a louça que usava era separada e ficava no armário da pia, ao lado dos produtos de limpeza e o banheiro, também separado. Aos finais de semana fazia faxinas, arrastava camarão no verão com meus irmãos. Trabalhei também em uma floricultura, numa sorveteria e em uma livraria; fui estagiária na delegacia civil onde conheci Clarissa, uma pessoa que fez muita diferença na minha vida.

Maria, Maria, é o som, é a cor, é o suor
É a dose mais forte e lenta
De uma gente que rí quando deve Chorar
E não vive, apenas aguenta
(NASCIMENTO, 2013).



Minha mãe Sula da Oxum Docô, eu e meus irmãos no “chão”, como chamamos no Batuque do Rio Grande do Sul.

Fonte: acervo pessoal, 1983.

Com dezoito anos sai de casa, fui morar sozinha. No mesmo ano comecei a trabalhar no Hospital da Santa Casa de Rio Grande-RS, isso no ano de 1988. Sofri racismo por ser negra, preconceito por morar sozinha; perdi todas minhas amigas de infância, pois, fui considerada perdida, má companhia. Tendo em vista que fui trabalhar com pessoas mais velhas, algumas em seu imaginário julgavam que minha vida fora dali era só sexo, sexo de todas maneiras. Eu não podia nem chegar perto do chimarrão, ou usar uma xícara de um colega - vai saber onde eu havia colocado minha boca! Além de ter vivenciado todo tipo de assédio de médicos e enfermeiros - homens brancos com poder. Saía do trabalho e chorava litros, mas precisava do dinheiro para pagar o aluguel. Levou muito tempo até conquistar o respeito que merecia como ser humano.

Espanta todo mal com sua risada
As ruas da noite é sua morada
Laroyê Exú Bará
Exú faz o caminho
Exu que guarda estrada
Pra que eu possa caminhar
(AMARELA, 2019).

Quando tinha vinte e um anos houve uma ruptura, não fui mais na casa que me criei, mas nunca rompi com meu òrìṣà. Desde este rompimento conectei com meu *Orí*⁷⁸, e prometi que em minha vida cumpriria minha missão - sempre ajudaria ao próximo. E na prática profissional, Técnica de Enfermagem, não faria somente o básico, mas sim, “algo a mais” dedicando-me ao acolhimento, atuando com carinho aos necessitados, ficaria sempre à disposição para ajudar.

Exú que tira o véu
Desvendando os segredos
Para a vida apresentar
Ele é quem tudo sabe

78 Na língua *Yorùbá* a palavra “*Orí*”, em tradução literal, significa “cabeça” (BENISTE, 2019, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz Africana, estando associado ao nascimento, onde cada *Orí* existente no *Ayé* (mundo visível) é modelado no *Ọrun* (mundo invisível), constituindo “o dobre da existência individualizada de cada pessoa” (SANTOS, 2012, p. 234).

Entre a maldade e a bondade
Ele te dá o seu lugar
(AMARELA, 2019).

Na área da saúde trabalhei em Pronto Socorro, Unidade de Terapia Intensiva (UTI) cardiológica, bloco cirúrgico, posto de saúde, ambulância; trabalhava dezoito horas por dia e acalentava sonhos de fazer uma faculdade, dar uma vida digna para meus filhos. Como filha de *Bara* nunca estive desempregada e nunca fui demitida. Eu ia aproveitando as oportunidades, a maior parte do tempo trabalhando em dois hospitais diferentes ou em hospital e posto de saúde. Nesses lugares por onde passei, assisti mais pessoas desencarnarem do que assisti a chegada de uma nova vida.

Não ando no breu nem ando na treva
Não ando no breu nem ando na treva
É por onde eu vou que o santo me leva
É por onde eu vou que o santo me leva
(BETHÂNIA, 2013).

Aos quarenta e cinco anos fiquei doente, um momento muito importante, tempo de realizações de sonhos, tinha acabado minha graduação, uma pós-graduação e estava iniciando outra; estava trabalhando como Assistente Social, e meus filhos já estavam crescidos. Com diagnóstico de estenose medular, o prognóstico do médico não foi nada bom, pois, foi um diagnóstico tardio e todo meu lado direito estava paralisado - sentia muita dor e deveria fazer uma cirurgia na cervical da C3 a C7. Naquele momento, eu me senti um mar, pois, só conseguia chorar. Senti que caía em um buraco profundo, onde toda minha luta tinha sido em vão - me senti vazia.

Você pisa na terra mas não sente, apenas pisa
Apenas vaga sobre o planeta
E já nem ouve as teclas do teu piano
Você está tão mirrado que nem o diabo te ambiciona
Não tem alma, você é o oco do oco do oco do sem fim do mundo
(BETHÂNIA, 2013).

E então o Senhor, pai *Bara Lóde*, começou a sua ação quando o médico que só iria fazer meu laudo por ser referência no estado me olhou e perguntou: “Queres que eu te opere?”. Mesmo sabendo que estava em boas mãos, a dor de sentir que todo meu esforço, minha luta de vida - quanto ao trabalho, ao estudo, ao cuidar de filhos -, parecia que não tinha servido para nada. E eu nem conseguia nem ficar revoltada, simplesmente as lágrimas não paravam de correr.

O Oxum lava meus olhos,
Oxum minha emoção,
Oxum flor das águas lava meu coração
(AMARELA, 2019).

Dias de muito choro, mas em uma noite sonhei, que estava em um hospital que não conhecia, meus exames presos na parede de uma sala cirúrgica, em volta da mesa onde estava deitada, via os òrìsà, vários deles que não ousou nomear pois posso esquecer algum. De repente um deles se aproximou e disse: “Vai dar tudo certo!”. Neste momento eu vi meu pai *Bara Lóde* se aproximar do meu *Orí* e dizer: “A cabeça é minha!”.

Ah... Exú que vem com força para me defender
Ah... Exu ele é Bará, Bará a me valer...
(AMARELA, 2019).

Acordei com tanta força, não havia mais medo nem lágrimas, só confiança, segurança. Em pouco dias estava no hospital da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre. Passei para sala da pré-anestesia, com a estranha sensação de que já estive ali - maca, corredores, sala com meus exames na parede, vários médicos e residentes na volta da mesa, um jovem se aproxima e diz: “Vai dar tudo certo!”. Nesse momento, entrou o Senhor - meu Pai *Bara Lóde* -, e antes que algum procedimento fosse realizado, sorri e diz: “A cabeça é minha!”. Tive a sensação que o Senhor entrou na minha cabeça, pois, não vi, nem escutei mais nada.

No pós-cirurgia, não foi nada fácil recuperar os movimentos. De tantas pessoas cuidei, agora sendo cuidada com muito carinho, amor do marido, do

filho e filha, da minha amiga Simone. Eu não conseguia fazer as tarefas mais básicas como autocuidado e alimentação, mas a cada dia eu agradecia pelas pequenas conquistas, dia após dia. Tinha perdido minha independência, minha autonomia, mas como uma boa filha de *Bara* a cada dia eu vivia um pequeno avanço, depois vieram mais duas cirurgias e muita dor.

Quando estava sozinha em casa eu olhava meus diplomas, que agora não passavam de papéis sem valor, uma graduação e duas pós; estava difícil sair daquele quarto, quebrar as correntes que me aprisionavam. Foi quando bateu em minha porta a Simone - amiga que caminhou do meu lado durante os cinco anos de dor e fisioterapia, me dando conforto; ela entrou em minha casa pedindo para usar o computador. Quando ela acessou a internet apareceu na tela: “Processo seletivo para portador de diploma na UFPel”. Ela disse: “É para ti!”. Senti, novamente, o calor de sua presença, *Bara Lôde*.

Elegbará é quem protege
Quem tem fé e pede
E sabe bem onde quer chegar
Ah... Exú quem vem com força para te defender
(AMARELA, 2019).

Então, lá fui eu e minha amiga Simone para Pelotas-RS, pois “Deus me livre” sair sozinha de casa, minha família “surtava”. Quando falei que iria me inscrever deram a maior força na certeza que não daria certo ou se desse eu não iria. Em meio a todo aquele processo de inscrição - falta documento, corre aqui e ali para dar tempo de entregar tudo certinho, vai e vem -, minha amiga arrumou trabalho e no dia que teria que levar o último documento eu fui sozinha, com autonomia, recuperada e quase conseguindo a independência. A cada dia vontade, o querer, o desejo aumentava e eu tinha certeza que conseguiria a vaga.

Águas tão claras, olhos de rara beleza
Um lindo espelho pra que eu pudesse enxergar
O meu sorriso desabrochar a contento
Dando a certeza que tudo vai melhorar
(AMARELA, 2019).

Consegui a vaga no ano de 2019 e ingressei no curso de Terapia Ocupacional da UFPel; passei a dividir apartamento com uma colega do meu marido, recuperei minha independência ao completar cinquenta anos de idade.



Momento em que realizei minha matrícula no curso de Terapia Ocupacional na UFPel
Fonte: Acervo pessoal, 2019.

Mas é preciso ter força, é preciso ter raça
É preciso ter gana sempre
Quem traz no corpo a marca, Maria, Maria
Mistura a dor e a alegria
Mas é preciso ter manha, é preciso ter graça
É preciso ter sonho sempre
Quem traz na pele essa marca possui
A estranha mania de ter fé na vida
(NASCIMENTO, 2013).

E lá estava eu, de volta à universidade, em uma sala de aula, pegando ônibus, almoçando no restaurante universitário, ouvindo histórias bizarras de jovens estudantes, aproveitando a música ao vivo no Mercado Central de Pelotas, grupos de danças no final das aulas. Tudo tinha um brilho, uma cor, um significado que só quem passou sabe sentir. Com direito a foto no Mercado após a aula para a família em Rio Grande, RS.

Senhor de todo ganho
 Pelas ruas, pelas feiras
 Está sempre a brincar
 Gosta de comida quente
 Pimenta e aguardente
 Um banquete a ofertar
 (AMARELA, 2019).

Neste ano, 2021, uma pessoa me disse que uma mulher não poderia ser filha do *Bará Lóde*. Como assim? Me senti uma criança perdida. Ao assistir uma aula do curso de extensão “OLÙṢÒ – Guardiãs do Povo de Terreiro”⁷⁹ onde uma das cursistas narrava histórias e memórias sobre mulheres que tocavam e tocam tambor no Batuque no Rio Grande do Sul, de repente alguém postou um link, no *chat* da plataforma virtual, de uma dissertação⁸⁰ que conta a história da Mãe Neli da Yansã e da Mãe Quita do Bará Lodê, da cidade de Rio Grande, RS. Na hora lembrei das duas, a mãe Quita eu lembro vagamente, mas serviu para tirar aquela dúvida que pairava sobre mim e sacramentar: “Sim sou mulher negra, guerreira e filha de *Bará Lóde*”.

Hoje vejo que para ter a vida que tive e tenho, trabalhando na rua, em ambulância ou na entrada de hospital, só sendo filha do Senhor, *Bará Lóde*. Sempre tive sua proteção e foi o Senhor que me permitiu estar aqui, de pé! E hoje, declaro meu amor, meu agradecimento por estares sempre presente na minha vida.

Ele é um Bará que sempre venceu
 Na linha de Bará uma demanda ele não perdeu
 (Ponto de domínio público cantado na Umbanda na linha de Exu)

Nunca estive só e se hoje sei que nossas vidas são livros, e que esses livros são nossos corpos, conforme Mãe Wanda de Omulu enunciou no

⁷⁹ O curso integra o projeto de extensão “Programa de formação para o enfrentamento ao Racismo Religioso” que nasce da necessidade de construção de ações de formação, de cuidado e de segurança do Povo de Terreiro para Mulheres de Axé, haja vista o crescente número de casos de violação de direitos nas comunidades tradicionais de matriz africana. Está vinculado à Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) por meio de parceria entre o Núcleo de Estudos e Pesquisas E'éékò, a Rede Nacional de Religiões Afrobrasileiras e Saúde (RENAFRO Saúde) e o Fundo Social Elas. Fonte: <https://wp.ufpel.edu.br/oluso/>. Acesso em 07 de novembro de 2021.

⁸⁰ “Batuque de mulheres”: aprontando tamboreiras de nação nas terreiras de Pelotas e Rio Grande, RS. Dissertação de Ana Paula Lima Silveira. Disponível em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/15009>.

curso de extensão. Meu corpo possui muitas cicatrizes e para escrever esta carta lágrimas caem no meu rosto, lágrimas de emoção, de gratidão. A cada linha aqui escrita senti o meu corpo sangrar e, novamente, o Senhor esteve a me acalantar dizendo: “Já passou filha, estou aqui!”.

A dor é diária, mas meu *Orí* está sempre firme. Já pensei em desistir, mas fostes tão rápido a me proporcionar a rua de volta, minha independência. Não fui feita para ficar presa, sem função dentro de um quarto, fui feita para o cuidado com o próximo, para conversas, risos, festas, cerveja gelada, amizades sinceras, circular por todo lado em diferentes lugares, com diferentes pessoas.

Sou um espírito livre e feliz, por mais que circunstâncias tristes façam com que eu chore e sofra, vá lá ao fundo do poço e volte, e quando volto o faço com tanta força que sinto sua presença a me impulsionar.

Sim, como muito orgulho sou sua Filha. Por mais que para algumas pessoas possa parecer estranho, eu sou filha de *Bará Lóde*.

Alupo!!!!

Com amor sua filha, Celia Maria do Bará Lodê.

Rio Grande, RS, 04 de novembro de 2021.

Referências

AMARELA, Rosa. **EXÚ BARÁ**. Youtube, 30 de jun. de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0LOMUVXmWQw>. Acesso em: 18 out. 2021.

AMARELA, Rosa. **OXUM**. Youtube, 8 de dez. de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gUBBpoliuDE>. Acesso em: 18 out. 2021.

AZEVEDO, Felipe. **Não Mexe Comigo** - Carta de Amor - DVD Carta de Amor - Maria Bethânia. 1 de 2013. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tjZgiXwDxwQ>. Acesso em: 18 out. 2021.

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

PERERÊ, Sérgio. Sergio Pererê - **Hino da Umbanda**. Youtube. 27 de mar. de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=o6pN0ZIx27M>. Acesso em: 18 out. 2021.

NASCIMENTO, Milton. **Maria Maria**. Youtube. 28 de ago. de 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IEIS9cxpImA&list=RDIEIS9cxpImA&start_

radio=1&rv=IEIS9cxplmA&t=2. Acesso em: 18 out. 2021.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVEIRA, Ana Paula Lima. **"Batuque de mulheres"**: aprontando tamboreiras de nação nas terras de Pelotas e Rio Grande, RS, 2008, 163f. Dissertação (Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS, 2008.



Ọ̀ṢUN: LÁGRIMAS BORBULHAM NO MEU ORÍ

Charlene de Oxum

Mamãe Ọ̀ṣun, meus respeitos!

Estamos na primavera, época das flores, dos lindos girassóis e das mais belas imagens da natureza, mas ao pensarmos no momento tenebroso o qual se tem construído, penso na negativa imposta sobre a nossa religião de matriz africana, penso na ocultação dos nossos saberes, na demonização da nossa cultura e na apropriação cultural.

É mamãe Ọ̀ṣun, são tempos difíceis, só emanando energias para suportarmos diversos ataques contra nossa religião de matriz africana num país que se considera laico. Está cada vez mais complicado, pois, são tantas nomeações aos diversos grupos que perseguem nossos terreiros e nossos filhos e filhas de santo, seja de maneira presencial ou virtual. Que momento é este de opressão e de regressão em um desgoverno que não nos inclui em políticas públicas.

Sabe minha mãe, o massacre contra a nossa população só aumenta, através do discurso de ódio que nos mata dentro dos ambientes escolares e fora de nossos espaços. Para muitas pessoas nós, pertencentes à religião de matriz africana, somos vistos como servidores do demônio, que influenciam outras pessoas. Tal situação tem nos causado depressão e até mesmo o óbito. Mas para mim, minha mãe Ọ̀ṣun, a religião é resistência, conhecimento, reconhecimento e amor.

Confesso que este tempo que estivemos afastadas, minha mãe, por estar em outros segmentos religiosos, me senti incompleta. Foram tantas dores, reflexões e cicatrizes que surgiram enquanto estávamos separadas. Porém, no momento que nos reencontramos meu equilíbrio ancestral me guiou, e juntas transformamos esta dor em uma luta pela igualdade e pelos nossos direitos, pois, somos trincheiras de luta e a nossa luta é cotidiana,

mesmo que muitas vezes lágrimas borbulhem no meu *Orí*⁸¹ seguirei lutando, pois todo dia é dia de renovar as nossas energias.

Minha mãe *Ọ̀ṣun*, que me banha com sua água perfumada e aguça a minha ancestralidade, fé e crença. Sinto nesta religião representatividade, é muito bom poder compartilhar com nossos iguais os processos de construção identitária e a sabedoria ancestral de minha mãe e dos nossos mais velhos.

No terreiro, mamãe *Ọ̀ṣun*, a Senhora abrilhanta nossas vidas com a sua presença, ilumina meu caminho profissional, espiritual e mental. Oh, minha mãe! Espero que possamos continuar trilhando juntas muitos caminhos. Coloco-me a cultivar nossa religião de matriz africana, a manter vivos nossos valores culturais como a tradição oral - importante para a nossa resistência e preservação.

Mariele Franco⁸² foi assassinada, mas não silenciada, pois, continuamos gritando com ela. Não deixaremos nossas vozes inaudíveis mesmo diante da desvalorização da cultura preta e do crescimento do racismo religioso em nosso país.

Neste sentido, peço mãe *Ọ̀ṣun*, que me oriente, guie minhas irmãs e a nossa comunidade terreiro para que possamos dar seguimento às nossas raízes ancestrais, e deste modo partilhar das nossas referências aprimorando nosso aprendizado.

Ọ̀ṣun, nos abençoe e nos proteja.

Rio Grande, RS, 04 de novembro de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

81 Na língua Yorùbá a palavra "*Orí*", em tradução literal, significa "cabeça" (BENISTE, 2019, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz Africana, estando associado ao nascimento, onde cada *Orí* existente no *Ayé* (mundo visível) é modelado no *Ọ̀run* (mundo invisível), constituindo "o dobre da existência individualizada de cada pessoa" (SANTOS, 2012, p. 234).

82 Mulher, negra, mãe, filha, irmã, esposa e cria da favela da Maré. Socióloga com mestrado em Administração Pública. Foi eleita Vereadora da Câmara do Rio de Janeiro, com 46.502 votos. No dia 14/03/2018 foi assassinada em um atentado ao carro onde estava. Fonte: Instituto Marielle Franco - https://www.institutomariellefranco.org/quem-e-marielle?gclid=CjwKCAjwz5iMBhAEEiwAMEAwG-FrMvwbsz4fsYx1-u7nW28_hALSZAvH3yXzpyoQPgaQwJFIgIyjhZRoCboUQAvD_BwE



MINHA AVÓ: A ÁRVORE NO JARDIM

Eneida Guterres Menezes

Oi, vó Dulcina!

Tenho pensado muito na senhora, imagino seu rosto, seu sorriso e a doçura que as avós têm. Na década de 1930 a vida não deveria ser fácil. As mulheres pretas eram mais que guerreiras, eram heroínas.

Tento entender o que a levou a lavar roupas no final da gestação, naquele riacho ou sanga, como falavam em Rosário do Sul, RS, onde vocês moravam.

Mas sei que no dia 3 de setembro de 1932, a senhora entrou em trabalho de parto à beira de um rio, deve ter sido uma correria para as outras mulheres, desesperador para elas quando a senhora nos deu este presente maravilhoso e evoluiu... Juntou-se a *Olórun*.



Minha Mãe Neli da Oiá Tolá do Reino de Iansã e Juremita (*in memoriam*), Rio Grande, RS.
Fonte: Acervo pessoal, 1974.

Neste dia começou a trajetória de um ser de luz, chamada Neli Trindade Guterres, minha mãe. Vó, ela nos contava que ainda bem pequena com 5 ou 6 anos de idade, ela subia em um banquinho para lavar louças, ajudava a carregar roupas para o varal, varria folhas caídas no quintal, nos contava também que tinha uma árvore grande no meio do jardim com flores e ervas para chás, onde ela gostava de brincar quando dava tempo. E foi brincando à sombra desta árvore que ela começou a ter encontros com amigos imaginários. Começava nesta tenra infância sua mediunidade.

Ela contava que os amigos eram adultos grandes e simpáticos, e havia uma mulher doce que lhe falava “coisas” sobre outras pessoas, que a princípio ela não entendia o que falavam. Eles pediam para ela colher ervas e pegar galhos caídos daquela árvore e benzer quando a pessoa lhe falasse em dor.

Vó, ela tinha uma risada maravilhosa que até hoje ressoa em minhas lembranças, e era assim que ela raramente contava da sua infância, rindo.

O fato que ela mais gostava de contar aconteceu dentro de uma igreja, todos os domingos era obrigada a ir à missa. Certo domingo sentou-se ao lado de um casal e sentiu a dor e a tristeza daquela senhora, aos sete anos uma criança fala o que sente. Ela contou a eles que Deus iria ajudar o filho que estaria doente, mas ele teria que tomar as ervas e passar o galho da árvore dos seus amigos.

Seus padrões ou pais de criação, imediatamente a mandaram calar a boca, a chamaram de “louquinha”. Ela ganhou este apelido. A partir daí, as conversas com seus amigos, as benzeduras de brinquedos se tornaram mais frequentes e populares.

Vó, na adolescência ela casou-se com Bento Menezes, mudaram para Rio Grande, RS, em 1949. Vieram morar na casa da vó que conhecemos, sua amiga, a mãe Quita. Foi a vó Quita que apresentou a mãe para o vô João do Bará Exu Bi, que estava trazendo de Porto Alegre a nação de Jeje para Rio Grande, no início dos anos de 1950, realizando seus primeiros batuques na casa de sua já filha de Santo, Dona Albertina de Ogum.

Ela também se desenvolveu na Umbanda no terreiro do senhor Candoca, com a cabocla Juremita, na Kimbanda com Exu Tiriri Lanã. Em

1959 mudaram-se para a Vila Militar, fundou o Reino de Iansã e Juremita, já com sua mediunidade muito desenvolvida. Vô João, seu pai de Santo, lhe deu todos os àṣe⁸³ e ela brilhou, tornou-se uma Ìyálórìṣà renomada em várias cidades do Rio Grande do Sul, com filhos também no Uruguai e na Argentina. Ficou famosa pelo acolhimento às pessoas necessitadas. Lá em casa moravam pessoas por tempo indeterminado, famílias inteiras. Pelos trabalhos de cura, ela cuidou de centenas.



Grupo de Alabês do Reino de Iansã e Juremita. A esquerda acima Eneida de Oxalá, BenHur de Iemanjá, Rosa Inês de Bará, José Renato de Iemanjá, Clodomar de Xangô, abaixo, Luiz da Oxum, Marcelo de OIÁ, Ariel de Xangô, Felipe de Oxum e Wesley de Oxalá.

Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Foi uma matriarca exemplar, exercitou até o fim o amor ao próximo. Ela é citada até hoje pelos antigos e pelos mais novos que ouviram a sua história. Eu acredito que a senhora, vó Dulcina, era um dos amigos imaginários debaixo daquela árvore, e que esteve com ela o tempo todo, a protegendo e orientando, para pudesse cumprir o propósito de se tornar **a grande Ìyálórìṣà, mãe Neli da Oiá Tolá, a matriarca do Jêje** e eu aqui orgulhosa de ser parte de vocês.

83 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem àṣe, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, 2012, p. 40). No contexto desta carta a autora, vivenciadora do Batuque do Rio Grande do Sul, faz referência, por exemplo, ao Àṣe de Búzios e ao Àṣe de Faca que é dado pela Ìyálórìṣà ou o Bábálórìṣà aos filhos e filhas de santo mais velhas quanto ao tempo de terreiro e de culto aos Òriṣà.

Te amo vó Dulcina, abrace minha mãe por mim. Obrigada por dar vida a ela.

Sua Neta, Eneida Guterres.

Rio Grande, RS, 04 de novembro de 2021.

Referências

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

MINHA MÃE NELI DA OIÁ TOLÁ: GRANDE EXEMPLO

Eneida Guterres Menezes

Oi mãe!

Sei que a senhora está em um lugar perfeito de luz e paz, que já evoluiu muito, e que foi acolhida de maneira esplendorosa pelos ancestrais.

Também sei que a senhora sabe que estamos zelando pelo seu legado, cuidando bem do seu *Ilé*⁸⁴ para que não aconteçam transformações. Tudo está como a senhora deixou e nos ensinou, assim como seu Pai Joãozinho do Bara Exu Bi, lhe ensinou.



Herdeiras do Reino de Iansã e Juremita, Rio Grande, RS.

Fonte: Acervo pessoal, 2018.

84 “Casa”, conforme José Beniste (2011, p. 372).

Imagino como se sente feliz ao ver que ainda hoje, 33 anos de sua evolução, ainda é muito amada, lembrada e reverenciada pelos seus descendentes, a senhora sabe que hoje somam milhares.

Seus netos já são avós e os mais novos querem saber sua história de vida, além de historiadores, pesquisadores e antropólogos, para todos contamos com orgulho sua trajetória.

Vejo muito orgulho nos seus filhos que ostentam ter convivido com a senhora, os mais novos lamentam não a terem conhecido, mas se envaidecem de serem seus descendentes.

Saiba que seu *Ilé* é muito visitado por irmãos que vem aqui sentir a energia da nossa grande Mãe Oiá Tolá.

Algum tempo atrás Jane e eu fomos cuidar do seu mausoléu (sabemos que a senhora não está lá, mas a referência do seu corpo), imagina que nos deparamos com um casal trocando alianças e votos de amor de joelhos no seu túmulo, não sabíamos o que fazer. Eles também ficaram constrangidos, nos apresentamos e eles relataram que tinham ouvido lindas histórias de acolhimento e amor feitas pela senhora. Eles decidiram selar os votos de amor diante da senhora. Segundo eles a senhora iria abençoá-los e fortalecer a união. Ficamos todos felizes e emocionados com aquele acontecimento. Sinta o tamanho de sua grandeza e do seu amor.

Aconteceram muitas coisas boas em seu nome, as pessoas vêm nos contar, às vezes, pessoas estranhas para nós, mas com certeza conhecidas da senhora.

Acredito que a senhora continua trabalhando pelo amor ao próximo, hein?!

Essa foi sua vida, seu legado!



Quarto de Santo do Reino de Iansã e Juremita, Rio Grande, RS.
Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Creio que sua felicidade é imensa, por ter concluído seu propósito nesta vida, e neste plano onde está ter conhecido e abraçado sua mãe. A senhora me faz uma falta imensurável, mas sinto sua presença, me protegendo, me abençoando.

Agradeço a *Olórun* pelo privilégio de ser sua filha.

Benção mãe! Te amo muito!

Rio Grande, RS, 22 de setembro de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.



HOMENAGEM RETRATADA A ÌYÁLÓRÌȘÀ DONGA DE OYÁ DÉ:

CARTA A MINHA AVÓ

Ìyá Flávia de Oyá Dirã

A benção vó!

Em comemoração aos meus 15 anos de iniciada, no dia 29 de janeiro de 2001, eu escrevi uma carta para homenagear a senhora - grande Ìyálórìșà do Batuque do Rio Grande do Sul, nossa tradição de matriz africana. A senhora lembra? Na carta demonstrei meu amor, carinho, admiração e gratidão. Eu precisava de alguma forma demonstrar o valor que a senhora tinha e tem, o quão honrosa me sentia por ser sua neta e a importância que a senhora representa para todas nós e para a nossa família religiosa. Só escrever a carta não era suficiente para mim, queria que a senhora sentisse a profundidade do que havia em mim – e isso a nossa oralidade nos ensinou muito bem – a palavra falada tem seu valor fundamental, possui um caráter sagrado e levou em estado de brisa o amor que nutro pela senhora.



Ìyálórìṣà Flávia de Oyá Dirã e sua avó e Ìyálórìṣà Donga de Oyá Dé, Rio Grande, RS.
Fonte: Acervo pessoal, 2001.

Senti sua mão enrugadinha, comprida e fina, unhas pintadas de vermelho; segurei sua mão, levei a senhora até o *pèjì*⁸⁵, e comecei a ler a carta. Via seus olhos azul cinza, surpresos e atentos, me olhando tremer e soluçar em meio às palavras ditas com águas salgadas de emoção. Eu não sabia o que ainda me esperava em uma vida dedicada ao sagrado e aos saberes que ainda precisam ser decodificados. Mas, naquele momento, eu sabia que tinha o que era preciso e precioso.

É desta forma que tento retribuir-te, todo o seu carinho, amor, compreensão e atenção. Suas atitudes sempre foram firmes e fortes não importando a quem quer que fosse. Te amo de paixão! E por estares, mais uma vez, compartilhando comigo a frente desta casa com mais uma obrigação

85 No Batuque, também chamado de “quarto de santo”, é o local onde ficam os assentamentos dos *Òrìṣà*. José Beniste, no *Dicionário yorubá-português*, traduz *pèjì* como uma “abertura entre os dois dentes incisivos” (BENISTE, 2011, p. 644), o que em um processo interpretativo, segundo Hendrix Silveira (em entrevista não publicada), lembra a abertura da porta do quarto de santo, levando nossos ancestrais a fazerem uso dessa palavra para referirem-se a esse espaço sagrado (pesquisa e sistematização de Míriam Cristiane Alves).

é que faço de ti o meu espelho. Espelho que reflete a simplicidade, o caráter e a honestidade do ser humano que a senhora foi na escala da vida. A ti devo o que sou, tentando espelhar-me na senhora. Em certos momentos, tornei-me forte na batalha da minha vida, mas espero ainda ter a confiança que depositaste em mim. Quero lhe dizer que tenho muito orgulho de tê-la como vó, minha querida, minha amiga, minha companheira. Amada que és como *Ìyálórìṣà*, me iniciou nesta grande nação africana, no culto ao nossos *òrìṣà*. Às vezes, em certos momentos de nossa trajetória espiritual, temos muitas decepções, mas com perseverança e a força da sua luta tudo o que se atravessa em meu caminho vem para me mostrar que o caminho é este. Aos seus oitenta e dois anos de idade minha rica avó e *Ìyálórìṣà*, a grandiosa mãe *Oya*, me ensina a caminhar por caminhos tortuosos ao quais eu não esperava passar. Mas graças a ti, avó e *Ìyá*, superei tudo. Obrigada!

Com muito orgulho e amor de tua neta, Flávia.

Rio Grande, RS, 21 de setembro de 2021.

Referências

BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.



PARA AS “FILHAS DA VENTANIA”

Gláucia Gomes de Azevedo

Queridas irmãs,

Inspirada nessa foto tirada em 2018, logo após o ritual de sacrifício animal para *Oya*, minha carta é direcionada a vocês, “filhas da ventania”. Eu fui confirmada *Èkéjì*⁸⁶ no ano de 2006, no dia 02 de novembro... Me lembro como se fosse hoje de alguns detalhes, e nesses 15 anos aprendi muito sendo filhamãeirmã⁸⁷ dessas mulheresmeninas (em sua grande maioria). Os *yorùbá* acreditam que quando nascemos usamos uma parte da essência da massa primordial divina, chamada *Ìpònrí*⁸⁸. A essência das filhas de *Oya* tem as características semelhantes de serem intempestivas, mandonas, solidárias, amigas, arrebadoras, destruidoras, e muitas outras...

Daí minha carta ser destinada a elas todas, pertencentes a todas as vertentes espirituais que lidem com a ventania, sejam Candomblés, Batuques, Xambás, Umbanda, Tambor de Mina, ou qualquer outra denominação. Escrevo a partir do que aprendo com nossas ações cotidianas, quero alertar para os estereótipos que muitas vezes alimentamos, quero ajudar na tentativa de controlar o lado intempestivo e intensificar o lado solidário, amigo e de luta contra as opressões, sem perder o equilíbrio! Porque somos muitas em nós mesmas, falamos alto, derrubamos tudo, somos muito impulsivas, e quando conseguimos equilibrar esse lado que não considero negativo, mas que nos levam a ações contraproducentes, nós, filhas da ventania que podem assolar tudo, temos o mundo nas mãos.

86 “Segundo”, conforme José Beniste (2011, p. 210). No Candomblé, *Èkéjì* é um cargo feminino de grande valor; é a escolhida para zelar pelo *Orishá*, suas roupas, vestimentas, seu quarto e zelar pelo corpo do filho enquanto este está em transe.

87 Esta forma de juntar as palavras é reivindicada, há alguns anos, pela minha orientadora do mestrado Nilda Alves, e o grupo de pesquisa sobre o cotidiano escolar que coordena (do qual fiz parte no ano 2000), numa tentativa de mostrar os limites que herdamos da ciência moderna para as dicotomias.

88 Símbolo da ancestralidade (BENISTE, 2011, p. 386). Ver William Bascon (2012).

Mas nunca deixamos de chorar, e como choramos! Desesperamos quando a situação sai de nosso controle e precisamos de ajuda, porque pensamos que ninguém nunca fará melhor que nós nada! E aí o desespero acontece, sem nos darmos conta que ações efetivas e produtoras são realizadas em conjunto! Quando isso acontecer, irmãsfilhas, peçam perdão, peçam ajuda e deixem ajudar, porque “uma andorinha só não faz verão”, como nos ensina o provérbio popular. Segurem seus ímpetos de achar que fazemos tudo melhor - talvez até o façamos [risos] dada nossa mania de perfeição, mas também pode ser apenas que fazemos tudo de forma mais rápida, olha aí nossa impulsividade.



Em frente ao Ilé *Oya*, no Ilé *Àṣẹ Òpó Aganju*, Lauro de Freitas, Bahia.
Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Essa foto é a imagem de um momento muito peculiar no Ilé *Àṣẹ Òpó Aganju*, após o ritual de sacrifício, as mulheres de *Oya* (e de todos os *òrìṣà*) precisam ficar no quarto de *Oya* até os animais de quatro pés serem limpos e apresentados à Deusa. Óbvio que não conseguimos ficar dentro do quarto, sempre saímos e ficamos na porta, inquietas para sair.

Daí chamamos a todos que passam para tirar foto (no centro vê-se o nosso *afikòḍe*⁸⁹ “pai” Litinho – *in memoriam*), cantamos, e não ficamos quietas até sermos “soltas”. Podem perceber que há alegria nos rostos, porque estamos exalando alegria, bem própria da nossa religiosidade. Uma foto que retrata mulheres (somos muitas mais, mas geralmente esse grupo é o que mais frequenta) que pensam parecido, querem fazer tudo parecido, mas para dar certo, é necessário recuar, que seja um pouco, para dar lugar à outra ideia, outra fala, outra ação...

Nós temos muito a colaborar com o mundo, com os grupos, com as pessoas, basta a gente entender nosso *Ìpònrí*, ou seja, nossa ancestralidade, compreender que caminhos são ventania devastadora, e que caminhos são brisa suave e firme onde todos param para ouvir... Não esqueçam como aprendi com Judith Gleason (1999) no livro *Oya: um louvor à Deusa*, onde ela conta que uma vez os devotos de *Oya* estavam sendo perseguidos e atacados por inimigos e assim recorreram a ela, afinal, ela tem a solução certa! Assim a Deusa, respondendo aos pedidos de socorro de seus filhos, começa a ventar muito forte, tão forte, sem controle, que começa a destruir os inimigos - e aos seus filhos também! Ao que eles, então em desespero, buscam ajuda ao “escravo” *ehín*, para que ele aplacasse a ira da Deusa. Por isso, dizemos “*heyi*” para saudá-la, invocamos *Heyi* para que ele segure a fúria da ventania.

Vamos aprender com esse *itàn*⁹⁰ minhas filhasirmãs, vamos rever nossas ações, vamos focar nas ações colaborativas, em grupo, porque juntas e juntos a outras/os somos bem mais produtivas e fortes!

Que não nos falte a sabedoria de *Ìyá-mi* (mãe primordial) e das nossas ancestrais; que não nos falte a vontade e a garra de agir com o que vem do elemento fogo; que não nos falte a força do vento para nos movimentar...

Epa Hey, àṣẹ!

Araruama, RJ, 14 de outubro de 2021.

89 Cargo que se refere àquele que é responsável pela casa de *Oḍe* (o *òrìṣà* caçador).
90 “Mitos, histórias”, conforme José Beniste (2011, p.403).

Referências

BASCON, William. **Concepção Iorubá da Alma**. Apresentado no 5º Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas Universidade da Pensilvania, Philadelphia, tradução de março de 2012.

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

GLEASON, Judith Illsley. **Oya: um louvor a uma deusa africana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.



À MARIA ALICE SILVA⁹¹ E A TODAS AS CONVIDADAS DE ŞÀNGÓ

Hélen Diogo

Convidadas de Şàngó

Eu esperava um mundo
habitável
Agora não mais condenada da cor
Eu era livre, mas não sabia da dor
A liberdade é doída, e também sofrida
para nós mulheres de cor.
Temos direitos escassos
No chão desse desastre
Percebi que não éramos livres
As luzes da cidade são brancas
O negro é exilado
Que
extirpado e recolhido
deve ser negado
Cruelmente abandonado
E se há uma casa, tome a benção do terreiro
Se faça inteira
Insista
Tome a reza
Não desista da vez
Para nós mulheres de cor
O machado de *Ọyọ*⁹²
será um caminho
Porque a justiça precisa de cores retumbantes
Abrindo portas e dando assento
Mal sabem eles
Não somos condenadas
Somos escolhas ancestral
Vivas e poéticas

91 Escritora, jurista negra, doutoranda, *Èkéjì* suspensa de *Şàngó*.

92 “Duas cidades yorubás, uma antiga e outra mais nova cujo soberano é denominado de *alàààfin*”, conforme José Beniste (2011, p. 630).

Nesse *ṣiré*⁹³, nós somos convidadas de *Ṣàngó*.
(Hélen Diogo, 2021⁹⁴)

Querida Maria Alice Silva, queridas irmãs!

Contrariando os preceitos acadêmicos, sinalizo, com leveza e liberdade, que minha carta está permeada pelos pronomes “nós e eu”. Utilizo o “nós” considerando que a maioria das cursistas do “OLÙṢÒ – Guardiãs do Povo de Terreiro⁹⁵” são mulheres negras, logo aplico o sentido da coletividade, da irmandade e do aquilombamento. E utilizo o “eu” para me posicionar nessa carta e traçar uma aproximação com outras possibilidades de escrita e saberes. Não considero como uma desobediência, mas uma forma de acolhimento e respeito a uma outra escrita possível, a qual desvia do campo ocidentalizado, padronizado, e dito “certo”.

O curso foi um espaço de interações a aprendizado político-prático, de trocas e de recebimento da força ancestral. Logo o saber político do terreiro também é um espaço de singularidade e respeito por outras formas de dizer e fazer. Então, inicialmente, usei a dizer e fazer, com um poema. Aqui, minha(s) irmã(s), somos Convidadas de *Ṣàngó*.

Minhas inquietações enquanto uma mulher negra e de *àṣe*⁹⁶ em uma sociedade permeada pelo racismo, é refletir, bem como, questionar, o binômio liberdade e justiça.

Minha proposição é rememorar alguns elementos do curso, *Olùṣò*⁹⁷ nada conceitual, mas que, brilhantemente, nos aproxima do que somos, negros e negras em diáspora, com funções políticas e de sociabilidade, que,

93 “Brincar”, conforme José Beniste (2011, p. 730). Nas tradições de matriz africana a palavra faz referência a roda, a dança e ao processo de evocação dos Orishã.

94 Poema construído para compor essa carta.

95 O curso integra o projeto de extensão “Programa de formação para o enfrentamento ao Racismo Religioso” que nasce da necessidade de construção de ações de formação, de cuidado e de segurança do Povo de Terreiro para Mulheres de Axé, haja vista o crescente número de casos de violação de direitos nas comunidades tradicionais de matriz africana. Está vinculado à Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) por meio de parceria entre o Núcleo de Estudos e Pesquisas E’éeékò, a Rede Nacional de Religiões Afrobrasileiras e Saúde (RENAFRO Saúde) e o Fundo Social Elas. Fonte: <https://wp.ufpel.edu.br/oluso/>. Acesso em 07 de novembro de 2021.

96 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣe*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, 2012, p. 40).

97 “Guardião, olheiro, vigia”, conforme José Beniste (2011, p. 580).

sobretudo, sinalizam o nosso dever negro com a ancestralidade, conosco e com nossos irmãos e irmãs.

Aqui, sou um corpo negro vivo como tantas outras irmãs, porém, passível do genocídio e do racismo, independentemente da posição que ocupe. O fator vivo me parece fundamental ser lembrado, uma vez que as vidas negras são, muitas vezes, abreviadas. Os jornais, a realidade e nosso viver nos mostram que somos alvos requeridos, e atingidos, por um sistema “necropolítico” (MBEMBE, 2020).

Não somos tão livres enquanto um sistema tenta, cotidianamente, cercar nossos corpos, crenças, saberes e poderes. Achille Mbembe (2020), no texto *O racismo anti-negro funciona da mesma maneira que um vírus*, descreve o termo “democracia negrófaga”, a qual é uma “comunidade da diferença”, espaço onde o racismo toma corpo a qualquer tempo e manifesta-se de forma viral.

Penso que, com urgência, precisamos acordar para um levante, de modo a desarticular um sistema, o qual está em jogo não os corpos negros alheios, mas o meu, os nossos corpos. Os nossos corpos poderão ser os próximos.

No horizonte político negro devemos sempre ter, com tamanha nitidez, a busca incessante de nossos corpos por liberdade, em um país, que tem na sua dinâmica a “colonialidade” (QUIJANO, 2010), nos mais variados eixos, produzindo distanciamentos, iniquidades, violências e morte negra.

Penso que o trabalho de uma ativista, sobretudo, de uma ativista e mulher negra é de intervenções, de acolhimento, de cooperação e de transmutação das opressões. Sendo assim, é inquestionável, o teu (nosso) papel no mundo, uma vez que tu (nós) direcionas (direcionamos) muitas intervenções e batalhas pelo Povo do Axé.

Cabe dizer que como mulher negra, acredito muito na pedagogia da territorialidade e dos terreiros, nas lutas feministas negras, na potência da mulher negra como agenciadora de outros campos de saberes, mobilizações e práticas. As mulheres negras no terreiro, desde muito cedo, já realizavam diálogos e reuniões, promovendo a movimentação e deslocamentos. Nestes

espaços forjavam lutas e desenvolviam epistemes conduzindo o que hoje chamamos de movimento de mulheres negras.

Reitero, dizendo que precisamos concentrar nossas forças no encontro, nos saberes ancestrais e de mulheres, na política do amor como resgate de nosso ser. Luta(mos) no terreiro, Luta(mos) na vida. Luta(mos) na academia. Mas nenhuma revolução será de fato orquestrada se formos massa de manobra do dito poder branco, que dentro do “pacto narcísico” (BENTO, 2002), sempre trabalha para o distanciamento, empobrecimento e extermínio negro. As lutas são, e devem ser feitas, em redes. As lutas devem ser feitas no chão, no território e no terreiro. Ao contrário disso, faremos lutas que serão ínfimas, as quais não consegue dar conta da cena atual.

Não podemos esquecer que nas lutas está o preceito de acolhimento. Usamos tantas palavras bonitas no padrão acadêmico, mas acredito que precisamos dar conta de nossa produção ser mais próxima da comunidade. Nenhum saber será tão válido, quando nós mulheres negras, não reverenciamos os nossos saberes ancestrais. Talvez com mais afeto, nós conseguimos responder aos atravessamentos que nos cortam, nos paralisam e nos matam, de forma objetiva e subjetiva.

Ainda estamos, muitas vezes, cumprindo os protocolos ocidentais e segmentados na proteção de nossos corpos e interesses individuais. Assim, não garantimos liberdade e nem proteção. Isso é só uma ideia enganosa de proteção. O interesse dos corpos negros, num processo de libertação, sempre foi pautado na coletividade. Sozinho sempre foi mais difícil, para não dizer impossível, sobreviver.

Por fim, acredito que, no campo do direito, precisamos incorporar uma hermenêutica negra, de modo a não se aproximar e compartilhar somente da justiça de Thêmis. Acredito que podemos fazer outra justiça, *Șàngó* está aí para dizer e mostrar. E tu Maria Alice... Nós, e tantas outras, somos convidadas de *Șàngó*.

Pelotas, RS, 05 de novembro de 2021.

Referências

- BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**, 2002, 169f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo-SP, 2002.
- MBEMBE, Achille. O racismo anti-negro funciona da mesma maneira que um vírus. **N-1 edições**, Série Pandemia Crítica, São Paulo, p. 1-10, 2020. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/093>. Acesso em: 04 nov. 2021.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, p. 84-130, 2010.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Ègun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2012.



DE MINHA MÃE PARA MINHA FILHA

Júlia Kolatayó

A brandura de minha fala
na violência de meus ditos
ganhei de mãe,
mulher prenhe de dizeres,
fecundados na boca do mundo.
(...) Foi de mãe esse meio riso
dado para esconder
alegria inteira
e essa fé desconfiada,
pois, quando se anda descalço
cada dedo olha a estrada.
(EVARISTO, 2008, p. 79)

Ivani Bandeira, minha Ancestralidade! Mulher negra que, como a maioria das matriarcas e provedoras de família, lutou para criar seus dois filhos: Cláudio e eu, Júlia Kolatayó. Morávamos na cidade de Rio Grande, RS, em um bairro muito conhecido por sua violência, mas lá se formaram meus primeiros traços ético-políticos e culturais sobre o viver em sociedade. Meu irmão conheci no mundo, pois com diferença de 20 anos, não fomos criados juntos, mas soube dos sacrifícios de Dona Vani, para educar “bons filhos”.

Como descrever bons filhos?

Isso vai depender de que época estou falando!

Na época da senhora, Dona Vani ou Tia Vani, como era conhecida, existiam dois limitadores: “O homem da casa e a mulher do lar”. Para o homem era fácil, bastava ter um emprego de carteira assinada e não se envolver com traficantes. E para mulher era mais fácil ainda, bastava encontrar um marido que trabalhasse e fosse branco! Eu sempre escutava da senhora e de minhas tias, suas irmãs, que: “Casar com um branco para adiantar nossa raça!”.

Eu, a “mulata” do grupo familiar, era também a esperança do embranquecimento que traria o respeito à minha família. Lembro-me do susto e desconforto quando aprendi que a palavra mulata era “originalmente usada para definir o cruzamento entre um cavalo e uma mula, isto é, entre duas espécies animais diferentes, que dá origem a um terceiro animal, considerado impuro e inferior” (KILOMBA, 2019, p. 19). Lembro-me do incômodo em compreender o processo de coisificação e sexualização do corpo da mulher negra (GONZALEZ, 1980/2018) na expressão “mulata tipo exportação”.



Minha mãe Ivani Bandeira (*in memoriam*), eu e meu irmão Cláudio Bandeira (*in memoriam*).
Fonte: Acervo pessoal, 1993.

Durante a infância, criada por mãe solteira, faxineira, e que precisava me deixar com quem pudesse cuidar de mim, passei por muitas vivências com vizinhos e familiares. Entre os experimentos fora de casa, vieram as religiões, e foram muitas! Diversas ramificações cristãs neopentecostais, testemunhas de Jeová e a mais temida: “O Saravá”! A senhora era católica e viveu até seus 18 anos em internato de freiras, por

onde foram formulados muitos preconceitos sobre as culturas negras. Dona Vani, a senhora não gostava de fofocas, não permitia que eu pensasse em namoro ou desse confiança para homens; não gostava de reuniões e nem fazia questão que houvesse estudo. Então, quando aos 15 anos decidi mostrar resistência e falar sobre o meu encontro e identificação com o BATUQUE, eu que a julgava preconceituosa e antiquada, me surpreendi com sua resposta: “A fruta não cai longe do pé! Como minha mãe foi, tu também quer ser do Batuque!”.

Então, mãe, a partir desse momento algumas coisas mudaram na minha vida. Meu olhar frente a senhora se ampliou, mas muitas coisas eu só consegui perceber alguns anos após esse momento.

Logo em seguida à minha iniciação na religião de matriz africana, a senhora faleceu, eu era uma adolacente e fiquei perdida! Não quis mais “ser de religião”, mas nunca deixei de frequentar. A minha fé em meu Pai *Ògún* nunca se abalou, ao contrário, sempre se fortaleceu até o momento de meu *Orí*⁹⁸ se encontrar em um terreiro onde meu Pai *Ògún* pudesse se estabelecer: Comunidade Tradicional de Terreira Ilé Àṣẹ̀ Iyemọ̀nja Ọ̀mí Olódò, Porto Alegre, RS.

Ainda hoje eu descubro as forças ancestrais de sua mãe - minha avó Edwirges, que me deixou a herança batuqueira. As premonições de cuidado, formam o caminho pelo qual a senhora me permitiu ser vivenciadora da cultura de matriz africana, ainda tão jovem, e desconstruir o futuro Católico e colonizado que havia traçado para mim.

Não houve espaço no tempo, aqui no *ayé*⁹⁹, para que a senhora conhecesse seus netos: Talisson Lagoke e Yndayá Dayó. Mas quero que ele e ela saibam que os conhecimentos que tive da senhora, continuam sendo descobertos e a relação com nossa ancestralidade se estabelece a cada momento em que falamos seu nome e a saudamos com amor e saudade.

98 Na língua *Yorùbá* a palavra “*Orí*”, em tradução literal, significa “cabeça” (BENISTE, 2019, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz Africana, estando associado ao nascimento, onde cada *Orí* existente no *Ayé* (mundo visível) é modelado no *Ọ̀run* (mundo invisível), constituindo “o dobre da existência individualizada de cada pessoa” (SANTOS, 2012, p. 234).

99 Ou *Àiyé*, “Mundo, plano terrestre, planeta”, conforme Dicionário *yorubá-português* de Beniste (2011, p. 77).

Olórún kò sí pure o¹⁰⁰!

Àṣẹ¹⁰¹!

Gravataí, 10 de novembro de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África. 1980/2018, pp. 190-214.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

100 “Expressão dita quando uma pessoa morre e tem o seu nome citado”, conforme José Beniste (2011, p. 617).

101 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣẹ*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, 2012, p. 40). No contexto desta carta a autora, vivenciadora do Batuque do Rio Grande do Sul, faz referência, por exemplo, ao *Àṣẹ* de Búzios e ao *Àṣẹ* de Faca que é dado pela *Ìyálórìṣà* ou o *Bàbálórìṣà* aos filhos e filhas de santo mais velhas quanto ao tempo de terreiro e de culto aos *Òrìṣà*.



PARA IDALINA MAINART FRANCO

Karla Meura

Minha querida tataravó!

Aqui é Karla Meura, filha do Carlos Roberto e da Regina Meura; neta da Maria de Lourdes e do Diógenes Miguel; e bisneta da Benta, sua filha. Estou com 40 anos e tenho a honra de conviver com sua neta Maria de Lourdes Pacheco da Silva, que está com 89 anos. Seu bisneto, meu pai Carlos Roberto da Silva, está com 64 anos e tem 05 filhos. Eu sou a mais velha, mas ele tem a mania de dizer que sou “a que veio primeiro”, porque depois viram o Diego, o Douglas, a Kelly e a Áurea, que também são tataranetos.

Sempre que vou visitar Dona Lourdes ela me conta histórias sobre a sua infância em Santa Catarina. Convivi com a Bisa Benta até os 12 anos de idade, por isso gosto muito de ouvir atentamente as lições da vó.

Ela conta que nós duas somos muito parecidas, porque a senhora nasceu na Bahia, e queria ser juíza. Eu não nasci na Bahia, Tata! Nasci no Rio Grande do Sul, mas desde a primeira vez que fui à Bahia me apaixonei, tanto que nem queria mais voltar. Eu também ainda não sou juíza, mas sou advogada, que atua na busca por justiça!

Vó Lurdinha diz que essa forte conexão, e a vontade inexplicável que eu sinto de ficar na terra onde a senhora nasceu está intimamente ligada às questões da nossa ancestralidade. E eu acredito! Primeiro, porque ela é mais velha. Segundo, porque coisas mágicas acontecem quando estou em solo baiano.

Uma delas foi a inspiração que tive em iniciar a busca da sua certidão de nascimento. Em junho de 2020 fiz algumas pesquisas nos cartórios, mas os horários de atendimento estavam reduzidos por conta da pandemia da COVID-19, um vírus terrível que se espalhou pelo mundo, minha Tata. Já estamos há quase 02 anos nesta situação, e até agora as autoridades que assumiram uma

postura séria e competente estão trabalhando em diversos países para melhorar a saúde e a qualidade de vida de suas populações. Então, por este triste contexto, ainda não localizei o documento que registra o seu nascimento.

Mas trago-lhe boas notícias. Consegui localizar a Certidão de Nascimento da sua filha, Benta. Curiosamente, não consta o sobrenome dela no referido documento. A senhora veja como são as coisas, ela nasceu em 02 de julho de 1924, no mesmo dia em que se comemora a Independência da Bahia, e quando também ocorre a Festa dos Caboclos que lideraram essa revolução.

Também encontrei a Certidão de seu casamento com meu tataravô, Pedro Delfino Madeira. Foi emocionante ler este documento, um simples papel, e descobrir que a senhora casou em 29 de janeiro de 1891, com 18 anos de idade, na cidade de Tubarão, no estado de Santa Catarina, onde nasceram sua filha Benta e sua neta, Maria De Lourdes (1932). Cá entre nós, como a senhora casou cedo, né! Mas entendo bem que nesta época era tudo muito diferente.

Tentando reencontrar um caminho para a viagem de volta, se a senhora casou em 1891, com 18 anos, deve ter nascido em 1872, em Salvador, conforme relatou Vó Lourdes, e deve ter vindo para o Sul ainda na sua adolescência, ou será que foi na infância? Essas dúvidas as vezes vem na minha cabeça. Com que idade será que a senhora chegou nessa região deste país Brasil? E em que condições?

São tantos os questionamentos que surgem e tantos os sinais que me auxiliam a decifrar essas dúvidas, que a inquietação só diminui quando ouço a Vó Lourdes dizer: “Ah Karlinha, tem coisas que só a ancestralidade explica”. E assim estou seguindo o caminho, Táta! Buscando honrar os lugares que percorro, e que em muito se parecem com seus passos.

Outra experiência que gostaria de lhe relatar nesta carta, e que penso estar diretamente ligada aos desígnios ancestrais, é sobre a minha carreira jurídica. Na minha busca constante por contribuições teóricas que promovam mudanças sociais, conheci o Direito Sistêmico em 2018 e, de imediato, passei a percebê-lo como a adoção dos princípios da constelação familiar na área jurídica. Entretanto, ao melhor compreender a constelação

familiar, assim cunhada pelo padre e estudioso alemão Bert Hellinger, acendeu-se em mim - mulher negra e ativista feminista negra - a memória ancestral, que de pronto não consegui identificar, mas que me inquietou pela semelhança com os princípios da Filosofia Ubuntu.

A inquietação se converte em constatação ao tomar conhecimento de que a pesquisa de campo que fundamentou a abordagem sistêmica de Hellinger é fruto de acurada observação sobre a prática comunitária e cosmovisão do povo Zulu, durante sua permanência como padre missionário no continente africano por quase duas décadas.

Mais recentemente, encontrei eco para minha inquietação na dissertação de mestrado em Antropologia Social intitulada “O emaranhamento de destinos no tratamento de conflitos: A Constelação Familiar no Judiciário brasileiro”, da pesquisadora Raissa Romano Cunha (2020), e na seguinte citação que ela faz da pesquisadora sul-africana Claude-Hélène Mayer: “as constelações familiares são as tradições africanas tornadas digestíveis para o Ocidente, cabe a nós atinar como esse processo digestivo tem sido feito no âmbito do judiciário brasileiro” (MAYER *apud* CUNHA, 2020, p. 16).

Ainda não posso afirmar quais princípios fundamentam o direito sistêmico no Brasil, nem se há relação entre tais princípios com os princípios da Filosofia Ubuntu, ou ainda, em que medida a origem africana é evidenciada na Constelação Familiar de Bert Hellinger, mas Táta posso afirmar que essa prática já é bem conhecida pela nossa raça. Gostaria muito de saber como a senhora enfrentou estes desafios lá pelos anos de 1890, talvez isso me ajudasse a construir uma análise afrocentrada do Direito Sistêmico adotado pela Justiça brasileira.

Afinal, a observação e a vivência de Bert Hellinger como padre católico missionário junto ao povo Zulu por dezesseis anos, configurou-se em pesquisa que resultou na sistematização da terapia interativa por ele denominada “Constelação Familiar”. Dizem que as técnicas têm produzido resultados satisfatórios na facilitação das conciliações e na busca de soluções que tragam paz às pessoas envolvidas nos conflitos submetidos à Justiça.

Contudo, querida Táta Idalina, a inovação no sistema judiciário brasileiro parece ocultar a africanidade da Filosofia Ubuntu que a embasa, o que pode parecer uma afirmação do mito de uma negritude sem história, enquanto construção ideológica de dominação colonial.

Estou feliz de compartilhar estas questões com a senhora, no intuito de identificar em que medida a origem africana tem sido evidenciada ou negada nesta nossa caminhada. Sinto que meu desafio é analisar mais profundamente os princípios que fundamentam o direito sistêmico no Brasil, comparando-os princípios aos fundamentos da Filosofia africana Ubuntu; e, quem sabe, propor uma nova epistemologia ao Direito Sistêmico.

Por fim, despeço-me, agradecendo imensamente o legado que a senhora deixou para nossa família, e dizendo que esta sua tataraneta aqui continuará trabalhando na construção, e no fortalecimento de uma trajetória afrocentrada, de acordo com as referências e valores civilizatórios que a senhora ensinou para sua filha Benta; que ensinou para sua neta, Maria de Lourdes Pacheco da Silva; que ensinou para seu bisneto, Carlos Roberto da Silva; que me ensinou.

Com muito carinho, peço a sua benção!

Um grande beijo,

Porto Alegre, 10 de novembro de 2021.

Referências

CUNHA, Raissa Romano. **O emaranhamento de destinos no tratamento de conflitos: A Constelação Familiar no Judiciário brasileiro**, 2020, 175f. Mestrado (Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2020.



CARTA A MIM

Kizzy Lessa Coutinho Vitória

Escrevo para o meu passado: para a pessoa que eu era na adolescência, e nos piores dias da vida adulta, para a mulher cheia de medos e inseguranças, para a mulher que por muitas vezes não conseguia entender os porquês da vida.

É, escrevo pra mim para não esquecer quem eu fui, quem eu sou, e quem eu posso ser. Escrevo para lembrar do vazio que sempre me habitou, que sempre foi constante e profundo; para a criança que sentia muito frio ao ouvir o tambor tocar e que ouviu que sentia isso por ter um espírito velho; para a criança que sentiu medo. Talvez ali, nesse frio, tenha sido o primeiro contato com o *àṣẹ*¹⁰². *Àṣẹ* esse que foi o meio onde eu me encontrei, onde os vazios sumiram, onde, ao me aquilombar, eu pude amar, ser amada e passar a amar o mundo; os outros e a mim mesma.

A fé chegou com *Ògún* - rezávamos para ele quando sentíamos medo e precisávamos de proteção. Depois, veio *Şànpònná*. Por último veio o grande Pai - meu Pai *Òṣàlá*.

Ver a relação que as pessoas tinham com seres que não podiam ser vistos, que ao meu entender não poderiam responder aos chamados sempre foi uma incógnita. Como isso acontece? Como as pessoas conseguem acreditar? Como as pessoas sentem a presença das divindades? Tudo isso foi respondido nos batuques que antecederam a minha entrada definitiva para o meu terreiro.

Eu sentia o meu coração batendo na mesma cadencia do tambor; o ritmo, não me deixava ficar parada! Era uma mistura de felicidade, euforia e gratidão. Eu lembro de dançar, e dançar, e dançar, e dançar a noite toda! Cantei, vibrei, me emocionei.

102 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣẹ*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, 2012, p. 40).

Vi as respostas chegando ao receber o *àṣẹ* do Pai *Ẹ̀ṣànpònná*. Foi aí que eu percebi que poderia conversar com eles; e conversei. Sete meses depois do último batuque eu fiquei doente, e, no banho, pedi para Ele me dar um sinal caso essa doença fosse o meu chamado para a fé. Ele me respondeu.

“Seja bem-vinda à religião de matriz africana, minha filha!” - Me disse a minha *Ìyá* com o sorriso mais bonito do mundo; a frase que mudou a minha vida. Desse dia em diante, o buraco que eu mencionei anteriormente desapareceu. Era como se aquela frase tivesse zerado tudo o que eu havia vivido até aquele momento: dores, dúvidas, solidão.

No concreto, até o dia do meu *Bọrì*¹⁰³ pouco tinha mudado, não havia restrições, não haviam muitas tarefas religiosas, a única coisa que havia era presença. Presença de um *òrìṣà* que foi chamado, que começou a se aproximar de mim; havia também o início de um entendimento maior. De uma percepção de mundo que começava a mudar, de uma relação diferente com o diferente. De uma relação diferente comigo mesma.

Nasceu uma Mulher de Axé. Uma filha de *Òṣàlá*.

Escrevo essa carta para Ele. Ele que habita o meu *Orí*¹⁰⁴, que habita o meu corpo, a minha alma, a minha vida, o meu eu. Ele que é quem dá sentido a tudo, que me deu amor. Ele, que é quem me fez entender que tudo começa em mim.

Foi ele quem me deu o meu quilombo, a Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro - CBTT! O lugar do mundo que é o meu lugar no mundo. Onde convivo com pessoas diferentes que agregam, que partilham da mesma fé, que se expressam de modos diferentes.

Foi ele quem me deu a minha *Ìyá*; que é tanto que eu não consigo descrever.

Obrigada!

Pelotas, RS, 13 de outubro de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

103 “Prestar culto à cabeça ou à divindade”, conforme José Beniste (2011, p. 170).

104 Na língua *Yorùbá* a palavra “*Orí*”, em tradução literal, significa “cabeça” (BENISTE, 2019, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz Africana, estando associado ao nascimento, onde cada *Orí* existente no *Ayé* (mundo visível) é modelado no *Ọ̀run* (mundo invisível), constituindo “o dobre da existência individualizada de cada pessoa” (SANTOS, 2012, p. 234).



DAS ANDANÇAS EM ENCONTRO CONSIGO NO VENTRE DAS MATRIARCAS

Larissa Dall'Agnol da Silva

Vó Maria,

Conversando sobre o racismo religioso, tenho percebido que a discussão, no sentido de reconhecer a liberdade de culto como o limite maior de respeito ao próximo vem avançando, mesmo que ainda existam limitações no diálogo religioso dentro da sociedade. A estrutura desse tipo de preconceito marca fortemente as religiões de matriz africana, o que ocorre ainda mais intensamente em cidades pequenas colonizadas por Alemães e Italianos. Já estive em uma casa espiritual de pessoas brancas onde percebi olhares sobre mim, em reprovação à minha fé, mas nunca deixei de defender a importância do respeito ao culto alheio, e do amor ao próximo.

Enquanto acompanhante terapêutica em um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), auxiliiei a uma mulher, negra, que estava em sofrimento psíquico e confusa, buscando encontrar os limites do autocuidado em sua relação com a cultura de matriz africana, e através do trabalho com essa mulher, foi possível construir tessitura com a cultura ancestral. Esta experiência trouxe para mim um grande aprendizado, pois naquele momento, acompanhando-a, sentia que também estava sendo acompanhada, e percebi a importância de uma rede de cuidados, pois nela se aprende mais do que se ensina, além de ter feito surgir em mim a vontade de entender de forma mais profunda, minha própria ancestralidade.

O momento atual da minha vida, posso afirmar, que está sendo de grande estudo. Por mais que ainda não esteja encontrada em comunidade de terreiro, sigo na caminhada, indo ao encontro de um lugar onde meu corpo seja aceito, e que eu venha a me transformar nesse processo. De

acordo com Wanderson Flor do Nascimento (2019), é preciso conhecer nossos corpos na vivência.

Acompanhando o curso de extensão “OLÙṢÒ – Guardiães do Povo de Terreiro¹⁰⁵”, faço uma reflexão sobre a importância de que Pelotas, RS, abra as portas dos museus da cidade para a cultura africana, e que seja feito um memorial ao povo negro da cidade, o que já ocorre em todo território nacional: a construção de memoriais sobre a raiz da ancestralidade da nossa terra estão em processo de reconhecimento.

Vó, hoje enquanto mulher branca racializada compreendo que o debate sobre racismo estrutural e racismo religioso deve estar na centralidade da discussão do Estado, e nós, pessoas brancas, precisamos fazer a reflexão crítica sobre o quanto a “branquitude” (BENTO, 2002) se beneficia do racismo, que por centenas de anos oprimiu, e continua oprimindo o povo negro, provocando o silenciamento, invisibilização, e apagamento das comunidades tradicionais de terreiros.

Há a necessidade emergente de construirmos uma sociedade que valorize a pluriversidade das pessoas em suas constituições mais singulares de existir. O habitar os mundos que constitui as diferenças deve ser respeitado. Através deste curso Vozinha tenho aprendido que é possível realizar uma troca essencial para construção dessa sociedade plural, e com visões antagônicas sobre a vida cotidiana, sobre a existência, a presença e os sonhos.

Não se trata aqui de afirmar o lugar da diferença, mas sim de habitar juntas esse lugar. Precisamos expandir, e Flor do Nascimento (2019) apresenta elementos para refletir sobre a presença da transgeneridade nos terreiros de candomblé, por exemplo, com uma costura entre a percepção e experiência, dentro e fora dos terreiros, mantendo uma posição ética e política em defesa da vida e da diversidade, portanto, contra as transfobias.

105 O curso integra o projeto de extensão “Programa de formação para o enfrentamento ao Racismo Religioso” que nasce da necessidade de construção de ações de formação, de cuidado e de segurança do Povo de Terreiro para Mulheres de Axé, haja vista o crescente número de casos de violação de direitos nas comunidades tradicionais de matriz africana. Está vinculado à Universidade Federal de Pelotas (UFPel) por meio de parceria entre o Núcleo de Estudos e Pesquisas E’éeḱò, a Rede Nacional de Religiões Afrobrasileiras e Saúde (RENAFRO Saúde) e o Fundo Social Elas. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/oluso/>. Acesso em: 07 nov. 2021.

A transfobia deve ser estudada como uma estrutura falida da sociedade que perpetua a violação de direitos humanos. É nosso dever, enquanto pessoas, proteger os corpos livres, ampará-los pelo Estado, e garantir a dignidade de uma vida cotidiana com apoio e proteção da sociedade.

Desta forma, já presenciei em outras comunidades religiosas o desamparo às diferenças em momento de sofrimento e dor – onde o único local de amparo e acolhimento era este espaço. Como construir amor dentro de nós, seres humanos, com tanto desprezo e humilhação aos mais vulneráveis? Porque notamos uma estrutura de sociedade excludente, e com valores arraigados de preconceitos? São tantas perguntas, Vó.

Tenho entendido que precisamos discutir em todos os espaços, em todas as lacunas onde houver abertura sobre a existência humana, sobre dignidade, sobre direitos sociais, sobre liberdade dos nossos corpos e nossas escolhas. É sobre isso que versa a Declaração Universal dos Direitos Humanos¹⁰⁶, cujos princípios são as garantias de paz, liberdade e cidadania.

Também devemos lembrar que o Brasil é um Estado laico a partir de 1890¹⁰⁷. É preciso trabalhar nas entranhas da educação à garantia da liberdade religiosa em qualquer espaço. As bases da educação precisam estar em consonância com a defesa da vida, e das diversas experiências que agregam fé e promovem ações de cuidado com as pessoas enquanto estas vivem suas raízes culturais.

Sabe Vó, nessa carta que lhe escrevo busco reconstruir memórias e vivências de uma mulher branca, que vem da periferia, em emancipação de suas escolhas, e na luta por uma sociedade que ampare as dores, respeitando o corpo no encontro com as curas, a partir das ancestralidades de maneira singela e única para cada uma de nós. Este curso evoca reflexões sobre nosso passado para viver no presente esse despertar para a vida.

106 Declaração Universal dos Direitos Humanos. Texto completo disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>

107 O Brasil é considerado um Estado laico desde o ano de 1890, a partir da publicação do Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, que segundo seu próprio texto escrito à época, “prohíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm.

A perpetuação da violência não condiz com a nossa concepção de cuidado diante da fragilidade humana. A nossa força motriz é a condução nas nossas ações e percepções sociais no campo das relações que envolvem a dominação e doutrina de corpos.

Nesta linda caminhada, eu sigo cantando, bailando na geodésica imaginária de mulheres que cantam e dançam; dois e dois na sua solitude e morada de nossos corpos livres, e consonantes das curas diante a estrutura machista, racista e de dominação. Nós, mulheres, seguiremos sendo alvo da violência, dentro e fora de espaços religiosos. Nós, mulheres, resistiremos a essa opressão, cada vez mais fortalecida. Lembrando, né Vó, que as mulheres negras, quilombolas, indígenas, transgêneras são aquelas que vivenciam a intersecção das opressões.

Importante dizer que cheguei até aqui, no entendimento e nas descobertas sobre a família do meu pai. Vó Maria, espero expressar nas imagens toda cura vinda de suas mãos. Te sinto aqui benzendo meu corpo e clareando minha visão. Tenho interesse em conhecer sua história negada, a história da nossa família. Te entendo, a tua dor me foi aceita, e por isso te escrevo. Sinto saudade do teu pão chegando no nosso portão. Te amo!

Nosso corpo é nosso livro, nos ensinou Mãe Wanda de Omulu. *Ori*¹⁰⁸, dono das nossas escolhas. Entendimento para construir uma sociedade mais igual e humana.

*Àṣẹ*¹⁰⁹!

Pelotas, RS, 21 de agosto de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE,

¹⁰⁸ Na língua *Yorùbá* a palavra “*Ori*”, em tradução literal, significa “cabeça” (BENISTE, 2019, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz Africana, estando associado ao nascimento, onde cada *Ori* existente no *Ayé* (mundo visível) é modelado no *Ọrun* (mundo invisível), constituindo “o doble da existência individualizada de cada pessoa” (SANTOS, 2012, p. 234).

¹⁰⁹ “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣẹ*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, 2012, p. 40).

Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia Social do Racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate. **Revista Calundu**, v. 3, p. 123-141, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/28957/24723>. Acesso em: 13 out. 2021.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.



CARTA ABERTA À ORONDINA SILVA CUNHA, MINHA AVÓ

Marceli Teixeira dos Santos

Carta aberta à Orondina Silva Cunha, minha Avó.

Oi vó, que saudade! Demorei tanto, mas tanto para lhe escrever, e acho que me entende. Por aí onde a senhora está, percebeu o quanto essa tarefa me foi difícil. Comecei não sabendo bem o que falar, afinal, já faz uns bons anos que a senhora partiu, e, em vida, nós tivemos poucos momentos de convivência e contato, pelo menos no que eu lembro. Depois, traçando alguns pensamentos, tive que refletir profundamente sobre eles, amadurecer as ideias, revelar algumas feridas, cobri-las de curativos e esperar que cicatrizassem, para só assim conseguir falar sobre.

Meses de pura emoção, alegrias, *insight*, buscas e complexidades assolando minha mente.

Dona Dina - minha avó paterna, uma senhorinha porreta, cheia de verdades e muitos brilhos. Vó, a mãe sempre me conta das suas belas fotos de juvenzinha, dos seus belos colares, brincos, que a embelezavam tanto. Confesso que nos últimos tempos tive que descobrir mais sobre a senhora, especialmente porque pra mim, pouco haviam contado a seu respeito. Foi estranho quando me dei de conta que não sabia seu nome, sobrenome, ou sua data de nascimento, ou quando havia falecido, ou o que gostava de comer, quais os lugares que costumava ir... Foi doloroso perceber que a senhora nunca fez tanto parte da minha história como agora.

Como são as coisas, né?! Fiquei tempos refletindo como operam o apagamento das trajetórias negras no nosso país, e me dei de conta que, na microescala da minha vida o sistema se reproduz, ou pelo menos se reproduzia.

Quando me deram a tarefa de escrever para um ancestral, eu logo de cara sabia que era contigo que eu gostaria de conversar, principalmente depois de pensar sobre aquela única vez que me visitastes em meus sonhos.

Lembro-me da sensação de acordar sem ar, assustada, com o coração quentinho, e um meio-sorriso no rosto que combinava direitinho com meus olhos cheios d'água. Lembro da sensação de contar sobre o sonho para o pai e ele ficar emocionado. Lembro também da sensação de não ver seu rosto, mas ter absoluta certeza de que era a senhora passando por ali para me visitar naquela noite.

Passei muito tempo tentando lembrar como era o seu rosto, esta era uma memória muito antiga que eu não conseguia recordar de maneira alguma, no entanto, ao longo dos últimos meses (e desta incumbência), consegui resgatar um lindo registro seu com meu velho. E que linda que a senhora era! Minhas amigas ficaram apaixonadas quando compartilhei a foto. Meu companheiro disse que a senhora tinha um sorrisinho convidativo. Tive de concordar com ambos.



Orondina Silva Cunha (*in memoriam*).
Fonte: Acervo pessoal, 2007.

Descobri vó, que a senhora nasceu no dia 05 de maio de 1926, uma grande taurina que vivia a vida sempre com doses quentes de emoções, gostava de coisas boas, e certamente, devia adorar uma comida deliciosa feita no maior requinte.

Fiquei sabendo, também, que sua partida foi, aproximadamente, duas semanas depois do nascimento da Augusta (minha irmã, filha do pai, sua neta). Fiquei emocionada pensando nos tantos simbolismos que isso representa, na espera da chegada dela para cumprimento de sua missão neste plano. Apesar de lembrar exatamente do momento em que ficamos sabendo de sua partida, e lembrar dos minutos antecessores em que, pela primeira vez na vida, vi o pai completamente transtornado e perdido, eu não fazia ideia de que já fazia tanto tempo. A Augusta, nesta semana 29 de outubro de 2021, completa 14 anos. Então, muitas águas já rolaram debaixo desta ponte.

No final das contas, eu só consigo pensar que a senhora conseguiu nos conhecer, ou que nós tivemos o privilégio de sermos apresentados à senhora. E, mesmo com contatos reduzidos aqui neste plano, deixou suas marcas nas nossas vidas. Nada “só é”, tudo “é porquê é, e porque tem que ser assim”.

Queria lhe contar também que venho num processo longo, e bastante lento de me reconhecer enquanto alguém que também é grande e forte, como as mulheres da minha vida, e de uns tempos pra cá, venho pensando no quanto sua existência me fez falta.

Durante quase toda a infância eu escutava que eu era “assim demais”, com o cabelo enredado (lê-se cacheado) demais, com os olhos pretos demais, “os beijos” grandes demais, o nariz enorme demais (...), minha fisionomia incomodava tanto muitas pessoas, e eu só via minha mãe, Cátia, num esforço exaustivo de me convencer que meu cabelo, meus olhos, minha boca, meu nariz, minhas pernas, eram bonitos... Bonitos demais. Penso que ela fez tanto por mim, mas tanto! Só que ela ainda era andorinha sozinha tentando fazer verão. E o motivo de eu lembrar disso agora, é de simplesmente, recordar o quanto a senhora fazia questão de dizer que eu era linda, inteligente, maravilhosa, querida (...) toda vez que me via.

Talvez as coisas tivessem sido diferentes. Ou talvez não, né?! Mas eu tento ter esperanças de que sim, de que a senhora teria sido um pilar importante de identificação e auto amor pra nós (eu, Augusta, William). De que os puxões de orelha, as benzeduras, as proteções, teriam nos resguardado, e nos ensinado mais do mundo.

Queria lhe dizer que hoje eu estou formada, seguindo uns caminhos cheios de grandes pedras na pós-graduação. Sou uma professora que estuda Umbanda junto da Geografia, e sabe vó, comecei a entender melhor o quanto ancestralidade é um termo que também faz parte da minha vida quando me lembrei daquelas imagens de Òriṣà e Entidades que a senhora tinha bem na entrada de casa, na sala. Perguntei sobre elas pra mãe e também pro pai, e me contaram que a senhora teve Terreira em casa por muito tempo e, que, inclusive, era bem conhecida aqui pela cidade de Pelotas. AHÁ!!! AGORA EU ENTENDI!!! Os seus ensinamentos foram passados pro pai, e agora chegam até mim e meus irmãos. Acho que a senhora ficaria orgulhosa de saber que sua neta macumbeira está levando a macumba pra dentro das paredes brancas (e profundamente preconceituosas) da Universidade. Talvez fique feliz de saber que suas vivências e seus conhecimentos me chegaram, e agora são amplificados para outras, e outras, e outras pessoas.

Eu entendi de onde vem minha veia pulsante religiosa. A união das trajetórias dos meus pais, dos meus avós e de tanta gente consanguínea que atravessa minha existência terrena e espiritual. A senhora está aqui! Sempre esteve.

Fico pensando nos tantos desafios que a senhora passou em vida, das dores e alegrias que carregou por cada acontecimento, conquista e momento que viveu nesta cidade. Da prole de muitos filhos à complexidade dos afastamentos emocionais. Da rigidez no trato, até a sensibilidade do olhar carinhoso que tinha com seus netos. Da sabedoria imensa, aos microapagamentos que passavam cotidianamente enquanto uma mulher negra da periferia. E, por meio disso tudo, penso que não há maneira alguma de culpar ou atribuir as responsabilidades de um sistema racista, elitista

e extremamente machista que não trata bem mulheres como a senhora. Talvez eu tenha aprendido muito mais sobre as alegrias da vida, as dores do mundo e a resiliência com a senhora, do que aprendi até agora, mesmo em meio a um caos pandêmico que mudou absolutamente tudo sem mudar absolutamente nada.

Penso em ti, vó, enquanto a oportunidade de me identificar mais e melhor com algo ou alguém, a senhora enquanto um portal aberto de proteção, ensinamentos, sabedoria e simplicidade, pra que eu nunca esqueça de onde vim, pra onde quero ir e quem gostaria de levar comigo. Lembrar que, mesmo com as tantas diferenças, a família (carnal e espiritual) é base, é fortaleza, é conflito e é acolhimento. E, por fim, Dona Dina, quero lhe tranquilizar e dizer que tenho encontrado muitas pessoas boas neste mundo que estão me levando aos caminhos de luz e serenidade, com muito amor e muito acolhimento, auxiliando-me em cada um dos meus tropeços e desafios do trajeto.

Guardo a senhora em meu coração, junto da última lembrança material que tive. Aquele ursinho que era pra ser meu e que veio junto com um guarda-roupas que era seu. Ele certamente vai continuar passeando por gerações, a fim de que contemos suas histórias e sua memória.

Deixo esta carta enquanto a lembrança de algo que não posso mais tocar, mas que nunca quero esquecer, afinal de contas, cartas são um abraço.

Pelotas, RS, 05 de Novembro de 2021.



CARTA PARA A MINHA AVÓ BEATRIZ CABRAL, A VELHA BEATRIZ

Marcia Cabral da Costa

Bença vó,

Escrevo esta carta com olhos marejados, pois, esta é a primeira vez que lhe peço bença! Não nos conhecemos corpo a corpo, olho-no-olho, colo-no-colo.

Assim, escrever hoje para a senhora, iniciando com pedido de benção para minha matriarca, é uma alegria, um afago no meu coração.

Digo isso porque está sendo uma forma de sentir a senhora próxima a mim, aliás, sinto-a aqui, agora neste momento, bem atrás do meu corpo que escreve com a cabeça baixa, e que me remete uma imagem de reverência à senhora. Sinto que a senhora sente o afeto que a sua presença me causa. Faz um tempo que venho me aproximando da senhora, né? Na verdade, faz pouco tempo que tenho tomado consciência dessa minha aproximação com a senhora, pois, mesmo a senhora não ocupando mais o lugar de vivente aqui no *ayé*¹¹⁰ sempre esteve comigo. Quando ainda estava aqui no *ayé* eu ainda era pequena, criança, e mesmo sem nunca ter visto a senhora pessoalmente, eu já era ligada à senhora. Eu sinto muito por não ter tido essa consciência desde novinha. Aliás, sinto mais ainda quando lembro quando criança ao me dizerem que eu parecia muito com a senhora, me chamando de velha Beatriz, eu não gostava. Me entristeço por ter causado tristeza na senhora, e por isso, peço-lhe que deixe-me explicar o que só hoje tenho consciência, vó. Eu era atravessada pelo racismo e nem sabia que as ofensas que me submeteram tinham esse nome. Os supostos afetos da parte branca da

¹¹⁰ Ou *Àiyé*, “Mundo, plano terrestre, planeta”, conforme *Dicionário yorubá-português* de Beniste (2011, p. 77).

família não me deixavam perceber que havia uma prática racista deles comigo, com papai e com a senhora. E todas as vezes que me chamavam de velha Beatriz, eu sentia como xingamento, pois eu era a cópia de uma mulher negra, embora eu negra de pele clara e a senhora de pele escura, o que nos aproximava, ou melhor, o que nos aproxima é a ancestralidade. Tal como a senhora, sempre fui, e hoje ainda sou uma mulher de fibra, que abre os caminhos e se posiciona em situações injustas, buscando sempre criar possibilidades de que todos tenham uma vida digna. Mas, sabe vó, dentro de uma família interracial, atravessada pelo racismo, eu criança não conseguia sentir orgulho da mulher que a senhora é. Perdi muitas oportunidades de ouvir e guardar em minha memória as suas histórias. Hoje adulta, após muitas caminhadas, fico catando fragmentos da sua história, e de toda a família, pernambucana, que é da parte do senhor Aluizio Cabral, filho da senhora e do vô João Cabral, que também não conheci. Mas que até hoje não me esqueço de uma das histórias contadas por papai, que ele tinha o dom de passar pelas pessoas de modo “invisível”. Em especial, em situações de brigas na rua. Queria me lembrar mais desta história. E mesmo com minha tosca memória, afetada, e quase destruída pelo projeto de embraquecimento, a senhora não desistiu de mim. E eu sou muito grata por isso!

Papai, Sr Aluizio Cabral da Costa partiu para o *Òrun*¹¹¹ em 2010, quando estava prestes a entrar na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como professora efetiva do Curso de Graduação em Terapia Ocupacional, onde trabalho até hoje. E com seu retorno à massa de origem, levou com ele muitas histórias da família Cabral, que segundo ele, é herdeira de mulheres escravizadas e violentadas por colonizadores brancos. Hoje penso que essas histórias produziram em mim sentimentos de ódio, em especial, de auto-ódio apagando desta forma, muitas das belas histórias da família Cabral da Costa. O auto-ódio vó, é uma situação em que nós negros atropelados pelo racismo, pela branquidade, negamos

111 “Céu, firmamento. [...] Plano divino onde estão as diferentes formas de espíritos e divindades [...]”, conforme José Beniste (2011, p. 625).

nossa identidade negra e repudiamos a todos aqueles que nos fazem lembrar que somos negros. Sim vó. Tive vergonha de ser negra, de ter pai negro, e de ser, várias vezes, comparada com a senhora. A senhora sabe como meu coração sangra ao lembrar disso, né? Papai foi para o *Òrun* sem ouvir de mim o quanto eu o amava e o admirava, o quanto hoje eu amo ser negra, o quanto amo essa herança preta que ele me deixou. Herança que veio do amor seu e do vô João.

Foi somente muito recentemente, vó, que me percebi mulher negra. E hoje faço questão de motivar meus irmãos e irmãs pretos a se amarem, a se fortalecerem, e honrarem seus negros ancestrais. Sem dúvida, sei que foi esse amor que me levou ao território ancestral, chamado de Casas de Candomblé. E eu sei que a senhora e o papai estão lá. Não sei se mais alguém da família Cabral da Costa também está lá. Por enquanto, sinto somente vocês dois de forma mais contundente. E é muito acolhedor ter a presença de vocês. Papai de vez em quando se veste de beija-flor. Quanto a senhora, eu ainda não percebi com que roupa chega. A única coisa que sei é que foi a senhora que me levou para esse território, chamado Ilê Axé BaraKetu Iyá Sessu.

A Casa é zelada por Ronaldo de Exu, filho da *Ìyákekeré*¹¹², da Casa Branca do Engenho Velho em Salvador, e *Ìyálórìṣà* em sua casa no Rio de Janeiro, em Miguel Couto; ele é filho e rombono, ou seja, o primeiro iniciado do *Bàbálórìṣà* José Flávio de Pessoa Barros, de *Òṣàògìyán*. O Pai Ronaldo me acolheu nessa casa de modo muito diferenciado, sabe vó? Isso foi em 2018. Hoje estou mais familiarizada, mas no início foi muito estranho estar num lugar onde eu não precisava ser a forte, tal como diziam que a senhora também era. Fui cuidada nas camadas mais profundas da minha existência. Lá, descobri que tenho *Ògún* no meu *Orí*¹¹³. E tudo indica que

112 *Ìyákekeré* significa “Mãe Pequena”, no candomblé é um dos cargos mais importantes, porque a mulher que o ocupa é “mãe de todos” da comunidade do terreiro, cuidando de todos, aconselhando, ajudando espiritualmente e ensinando sobre os rituais do terreiro.

113 Na língua *Yorùbá* a palavra “*Orí*”, em tradução literal, significa “cabeça” (BENISTE, 2019, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz Africana, estando associado ao nascimento, onde cada *Orí* existente no *Ayé* (mundo visível) é modelado no *Òrun* (mundo invisível), constituindo “o dobre da existência individualizada de cada pessoa” (SANTOS, 2012, p. 234).

seja uma herança da senhora. Nem imagina tal possibilidade! As pessoas sempre me diziam que eu era filha de *Yánsàn*, exatamente pela minha personalidade forte. E sou mesmo filha de *Ọya*!!!! E sinto uma alegria que toma a minha existência saber que meu *Orí* é dela!! Mas, antes disso tudo, eu não me interessava pela cultura negra, e muito menos pelas religiões de matriz africana, o tal do racismo sempre atravessou meu processo de pertencimento afroancestrálico. Meu pai Ronaldo disse que esses processos foram interrompidos na família, mas que eu estava tendo a oportunidade de dar seguimento ao que foi interrompido. Lembro-me do primeiro dia em que pisei naquela terra ancestral, no meu *Ilé*¹¹⁴, me foi enunciado que *Ògún* estava na minha vida, mas nada foi falado em relação a *Ọya*. Mas, parece que ela não gostou disso!

Muitos risos me vêm nesse momento!! Logo, Ela deu um jeito de anunciar. Ainda na mesa do jogo, no esforço de ouvir o *Bàbá* falar diante do jogo, ouvia um estrondoso som dos ventos fortes que pareciam arrancar o telhado do barracão. O vento foi tão forte que derrubou várias folhas da palmeira de terreiro em cima da culmeira. Neste dia o *Bàbá* me chamou para ver o que ela tinha feito, mas na época, eu não associei que era Ela, para mim, ele mostrava apenas os estragos do vento sobre o telhado.

Lembro que logo depois de me mostrar o ocorrido, ele me pediu para tirar o sapato e colocar os pés na terra. Eu não tinha hábito de colocar os pés na terra e fiquei toda desengonçada ao andar naquela terra cheia de pedrinhas. Mesmo assim, eu pude experimentar de modo muito respeitoso o pisar sobre aquela terra sagrada.



Cuidado com as plantas do Ilê Axé BaraKetu Iyá Sessu.
Fonte: Anna Carolina Santos, 2018.

Daquele dia em diante minha relação com a terra e as plantas tornou-se uma experiência espiritual, mesmo eu ainda, na época, não sabendo disso. Em meu segundo dia de volta à casa, ainda com a “certeza” de que era apenas uma visitante da casa, e que nunca seria “filha de santo”, fui convidada por um mais velho, filho de *Ògún*, a auxiliar no cuidado com as plantas da Casa. Foi um dia inesquecível, e por sorte, neste dia minha amiga Anna Carolina Santos, hoje *Èkéjì*¹¹⁵ da Casa, que também chegava pela segunda vez, registrou esse momento. O nosso *Ilé* é novo, e até este ano ainda não tinha sido inaugurado, por conta da Pandemia da COVID-19, que fez com que suspendêssemos todas as atividades da Casa. Agora estamos retornando aos poucos às atividades e organizando os primeiros processos

114 “Casa”, conforme José Beniste (2011, p. 372).

115 “Segundo”, conforme *Dicionário yorubá-português* de Beniste (2011, p. 210). No Candomblé *Èkéjì* é um cargo feminino de grande valor; é a «Zeladora de *Òriṣà*».

de iniciação e de confirmação de *Ògá*¹¹⁶ e *Èkéjì*. Dias após minha chegada na Casa, um certo dia fui arguida por uma mais velha de *Òşóşì*. Ela me perguntou se eu seria filha da Casa. Fiquei completamente sem chão com aquela pergunta, pois ela me fazia pensar sobre o que eu mesmo estava fazendo ali. Desta pergunta-flecha, vi que ali era minha casa, e não uma casa a ser visitada. Dali em diante, passei a entender as experiências corporais, afetivas não nomeáveis, mas que hoje sei que é a presença de *Oya* próxima de mim. Quero te dizer vó, que muitas vezes senti a sua presença perto também. Quando estava no espaço-cozinha, lavando louça nas bacias de alumínio, mesmo quando ainda não tínhamos uma cozinha estruturada, ou quando estava no espaço-tanque, lavando e estendendo as roupas dos “obrigacionados”¹¹⁷. Enfim, para mim eu re-vivia a sua história no interior de Pernambuco, lá na roça da cidade de Bom Conselho, mesmo sem saber nomear tão explicitamente sobre ela. Devo, contudo dizer, que o dia em que eu mais senti a sua presença foi quando eu estava molhando as plantas e a terra do terreiro lá na parte de cima do Ilé, pois, em Pedra de Guaratiba aqui no RJ, a terra é muito seca. Neste dia fui surpreendida com um fenômeno. Durante esse cuidado com a terra, inesperadamente, fui ordenada a parar de molhar as plantas. Digo ordenada, pois não havia descuido de minha parte com a água, ainda não havia terminado de molhar as plantas e nem tinha outra função a ser realizada. Essa ordem me gerou uma profunda tristeza, pois via parte das plantas e da terra que ainda precisavam da água. Neste momento, *Oya* passou em forma de vendaval, vó! Ela levantou uma nuvem de areia do terreno vizinho para dentro do nosso Ilé, e para cima da ordenante. Lembro que fiquei muito assustada, e tive certeza que era a resposta da terra pelo desrespeito com ela. Até hoje quando lembro disso parece que estou numa cena diante dos ventos do Saara. Ali percebi que *òrìşà*, ancestralidade e a terra são vivos! E tenho certeza que esse vento bateu também na casa de minha mãe Maria, pois na semana seguinte, minha

116 “Chefe dos tocadores de atabaque” - *Ògá* + *ilù*, conforme *Dicionário yorubá-português* de Beniste (2011, p. 608).

117 Refere-se a filhos e filhas de santo que estão em “Obrigação” nas tradições de matriz africana, Batuque e Candomblé, por exemplo. As “Obrigações” constituem ritos que são realizados após a iniciação, com o intuito de fortalecer a relação, os laços entre a pessoa iniciada e seu *òrìşà*.

irmã, Juli, hoje *Èkéjì* da Casa, me entregou a sua carteira de agricultora sindicalizada, vó. Nunca chorei tanto ao ver um documento!

Seus cabelos brancos na foto da carteira do sindicato me mostravam a sua relação com a terra, com as plantas e com as lutas por direito.

Deste dia em diante, a minha relação com a terra e as plantas têm sido um crescente espiral. Hoje sei que as plantas falam comigo, embora nem sempre consigo ouvi-las. Acho que a senhora participa desses momentos, né? E isso é tão importante para mim, que levo essa sabedoria para o meu trabalho, enquanto professora universitária, pois venho construído isso junto a pretos e pretas não só da UFRJ, buscando apresentar as possibilidades de libertação que nós negros desse trágico processo de colonização, racista.



Carteira do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Beatriz Maria da Conceição (*in memoriam*).
Fonte: acervo pessoal, 1973.

Vou me despedindo por aqui desta carta, agradecendo a senhora por sussurrar nos meus ouvidos e me apresentar esse universo de reencontro ancestral com a mãe terra, com os *òrìşà*, com a nossa ancestralidade, com os invisíveis e tantos outros. Hoje como *abíyàn*¹¹⁸ da minha Casa acredito que

118 Em *Yorùbá* significa “aquele/a nascido/a para escolher”, ou seja, é o tempo em que a pessoa fica no candomblé observando os rituais para escolher se vai ser iniciado ou não (tradução e interpretação de Gláucia Gomes de Azevedo).

um dia eu possa falar sobre outras coisas com a senhora e também saber ouvi-la melhor, mas uma coisa eu já sei, o quanto foi, e é bom poder estar próxima da senhora, vó Beatriz!

A sua bênção, que a gente possa se falar muito em breve.

Beijos da sua neta que te ama.

Rio de Janeiro, RJ, outubro de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2012.



APRENDER A APRENDER: SIGA AOS PASSINHOS

Ìyá Marli D’Sàngó – Oba Tola Lòrún

Não tenham pressa de ver as coisas prontas.
Tenham sede de ver as coisas acontecendo e transformando-se.
A alegria mais presente estará no caminho e não no resultado.
Alimentem-se de sonhos. Não precisam ser todos extraordinários,
porque podem parecer muito distantes de vocês.
Acreditem, muitas vezes a felicidade estará na realização dos sonhos mais simples e, que caibam mais pessoas além de vocês mesmos. Bem difícil ser feliz sozinho.
(ALMEIDA, 2020)

Escrever para mim é relativamente fácil. Porém, fiquei pensando na possibilidade de escrever uma carta sem endereçamento ou destinatário.

A princípio pareceu muito maluco! Mas o que é viver senão uma doce loucura??? Enfim, normal para mim... [risos]...

Então, é como escrever aguardando o retorno de um amigo, de alguém importante que, após um longuíssimo tempo, retornou. Ou, quem sabe, para alguém que na linha de descendência renasce no futuro; talvez como aquela carta colocada dentro de uma garrafa, que navega pelos mares até chegar a uma praia ou numa cápsula do tempo!

Então, a você do futuro,

Começo por lhe contar como vejo essa vida:

Digo-lhe que todos nós somos dotados de imensuráveis capacidades múltiplas em uma vida concedida igualmente a todos os seres humanos. Uma vida, aliás, espetacular!

Ok! Vivemos desde março de 2020 numa espécie de “bolha”, perdi amigos, conhecidos; já não aguento mais transmitir “pêsames, condolências e sentimentos”.

As redes sociais foram inundadas de registros de dores.

Perdi minha melhor amiga!

Hoje com 63 anos de idade, quatro filhos carnais e dois netos, filhos de santo que amo infinitamente, aposentada, com formação jurídica, filosófica, acadêmica de moda e uma pós graduação em antropologia, com Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em construção, descobri que não preciso ser assertiva sempre, nem mesmo estar com as “canjicas”, amostra o tempo todo. Isso é ser o mais próximo de uma definição de normalidade com uma pitada muito grande de individualidade. Acredito que cada um constrói o seu próprio perfil; não se permitir ser uma “gambiarra” é fundamental. A minha irreverência, por outro lado, me traz as risadas fáceis, a partir daí, nada me abala no cotidiano.

Já não me abalo mesmo com as atitudes humanas, antes uma surpresa, hoje não, porque ser uma Mulher de Axé, que acredito fui talhada a vida toda, fui ensinada que acertar é do humano, o erro, não.

A educação agora no/do/para o “pé santo” se mostra essencial na minha jornada no Candomblé Ketu. Ser de *àṣẹ*¹¹⁹ me fez superar as perdas: meu pai, minhas *Ìyá*, minhas tias, uma prima, meus tios, meu irmão e meu padrasto. Sempre sonhei muito, e não gosto de registrá-los porque eles são premonitórios, e sempre é a mim que todos retornam quando reconciliados todas essas energias com o *Ọrun*¹²⁰. Vi meu pai antes da noite que antecedeu meu casamento; vi meu irmão se desprender lentamente de seu corpo físico, e por fim, auxiliiei na paz do meu padrasto. Sonho colorido, longo e detalhado. Anos antes das perdas de cada uma dessas pessoas importantes eu vi a forma de suas partidas de tal forma, que quando me iniciei, sabia quando, e como seria a perda de minha *Ìyá*.

Agora, amigos e amigas começam a iniciar suas viagens. Peço que a minha demore. Acredito que as dimensões de aprendizado do Candomblé Ketu são tão extensas, que uma vida não nos permite absorver nem a metade desse universo, ficamos assim, sempre em constante aprendizado,

119 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣẹ*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, 2012, p. 40).

120 “Céu, firmamento. [...] Plano divino onde estão as diferentes formas de espíritos e divindades [...]”, conforme José Beniste (2011, p. 625).

mas todas que assimilei, enraizaram-se de forma que atingiram minha educação formal e familiar.

Pudesse eu descrever a minha mente, o meu cérebro. Diria, numa metáfora, que se parece com aquelas grandes prateleiras de bibliotecas, cheias de estantes, mas na minha visão, seriam grandes arquivos. Gavetas repletas de fichinhas com informações, selecionadas e agrupadas por assunto, ou tema, ou pertinência. Às vezes anotações “nada a ver com nada”, porém, uma nova informação ou conhecimento provocam uma dança de fichas, que se reagrupam, e passam a fazer sentido. Consigo pensar num processo todo ou numa atividade integral, mas tento concretizá-lo de forma linear, como agrupando partes, mesmo que elaboradas em tempos diversos. Minha criatividade me leva a espaços e imaginários infinitos, ao mesmo tempo, possíveis. Muitas vezes penso que rasguei o véu da razão e coloquei uma ficha fora, mas pouco tempo depois surge tudo na íntegra, fazendo todo sentido. Penso com cada lado do cérebro, dialogando ainda de forma independente, um com o outro, e isso é só pelo sagrado. Às vezes dá medo. Procuo ser gentil e educada, mas é como um *scanner* de tudo e de todos.

Lamber cicatrizes faz parte de todos nós, lembro como cada uma foi produzida. Mas foi assim, e então que me descobri mulher.

Adquiri uma boa parte da consciência dessa ideia do sagrado feminino, muito favorecida pelos laços energéticos das relações sociais, hora em isolamento – porque preciso desse momento de estar somente comigo mesma – hora no coletivo.

Estou resgatando a história da minha família para poder mantê-la no futuro dentro daquilo que acredito: o conhecimento que se colhe de “aprender a aprender” na nossa existência, até que *Ikú*¹²¹ colha essa energia vital. Acredito que toda essa liberdade entre infância, adolescência, e parte da vida adulta, tenha sido libertadora, e me colocou no ser hoje mais do que estar no mundo.

Dentro das práticas ancestrais do Candomblé Ketu, mantenho a ideia de que há lógica, nada é porque sempre foi assim. E não, eu não quero levar meu santo de volta à África; se ele acompanhou os meus ancestrais

121 “Morte”, conforme José Beniste (2011, p. 370).

para esta terra, é porque assim quis, quando ele quiser retornar, dará sinais nítidos a isso, mesmo que pouco se avance no respeito e pertencimento.

Assim, sou uma mulher negra, de raiz ancestral negra, que é candomblecista, que tem sua origem em África, mas sua raiz está fincada em Salvador/BA, onde o Candomblé foi criado e não possui mais do que a idade do Brasil. Minha mente é povoada de ancestralidade. Não sou parda. O que é isso afinal? Para o branco – negra, para o negro – branca. Sou negra! Nessa ancestralidade que se traduz em um legado dos meus antepassados. Então, o que recebi das gerações anteriores, como um conjunto de saberes próprios, valores que retratam sua visão do universo, do ser e da natureza, com significado cultural, religioso, político e social, desempenham um papel fundamental na formação dessa minha identidade individual, que se projeta nas minhas atividades públicas.

Essa educação me salvou, essa base me formou, e moldou tudo que sou e que posso, ainda, ser. Deixei de observar as formas e detenho meu olhar sobre os ciclos do meu próprio corpo, não ignoro o seu ritmo e os cuidados essenciais; afinal viver é a ideia.

Mais duas extensões e os encontros do “OLÙṢÓ – Guardiãs do Povo de Terreiro¹²²” que resultam em um processo libertador, emblemático, e uma catarse que às vezes faz chorar. Faz pensar de novo.

Sempre fui meu primeiro crítico, impossível de largar, mas posso ser menos incisiva ou exigente. A palavra “respeito” surge com sua extensão interpretativa, afinal se não há uma contrapartida, há abalo nas estruturas. Afinal no espaço territorial sagrado o tempo não tem contagem, descabe.

Percebi que o poder feminino vai além da escrita que uma constituição pode oferecer, pois ele contém essas fórmulas mágicas, enigmáticas que despertam o medo no outro, que por fim concluem que só tornando-a subserviente será contida, e isso é inaceitável.

122 O curso integra o projeto de extensão “Programa de formação para o enfrentamento ao Racismo Religioso” que nasce da necessidade de construção de ações de formação, de cuidado e de segurança do Povo de Terreiro para Mulheres de Axé, haja vista o crescente número de casos de violação de direitos nas comunidades tradicionais de matriz africana. Está vinculado à Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) por meio de parceria entre o Núcleo de Estudos e Pesquisas E’ée’kò, a Rede Nacional de Religiões Afrobrasileiras e Saúde (RENAFRO Saúde) e o Fundo Social Elas. Fonte: <https://wp.ufpel.edu.br/oluso/>. Acesso em 07 de novembro de 2021.

Nunca consegui lidar com o sincretismo, e após aprender que a cultura hebraica embasou o rebaixamento da mulher ao máximo, inclusive quando afirmavam os rabinos ao iniciar os cultos: “Bendito seja Tu, Senhor, porque não me fizeste mulher”,¹²³ acredito que este ato tenha disparado todo o processo machista para o mundo.

Entretanto, vivemos em um emaranhado de forças, de energias que vibram e ressoam. Lamento, mas nossa sociedade está doente porque recebe essas vibrações, e as ignora, permitindo que influências e doutrinas inapropriadas criem um desalinhamento que se reproduzem em ciclos viciosos e sofrimentos. A sociedade reafirma o que dizia Freud (2018) sobre o peso que a cultura reproduz na humanidade, traduzindo “o mal-estar na civilização”, o que resulta numa contraposição entre a civilização e as exigências produzidas pela pulsão. Resultando todo o processo numa subversão de um sobre o outro, onde o indivíduo abre mão de si mesmo e se sacrifica na sua essência.

Pois então: Sou uma *Ìyálórìṣà*, sou a dirigente espiritual do Ìle Àse Alaketu Odara Enìkedjì, a *Egbé*¹²⁴ de *Ọba Ṣàngó*, lugar onde senti diretamente todos os processos convergindo.

Pois então, sou filha de *Ọba* e carrego duas *Ayaba*¹²⁵ e ainda assim, como mulher adulta fui subestimada, sofri com tentativas de desestabilização com objetivo de subjugar a minha opinião que é qualificada; do povo de terreiro – mulheres e homens, que não percebem, eu nunca desejei liderar nada, senão minha própria vida. Tudo mudou. Minha linguagem, ideias e independência, como diz meu filho mais velho: “Mãe você abre a boca e eles ficam contra você, mesmo que você fale o óbvio, o que eles repetem. Eles não entendem”.

Longe dos grandes centros onde o Candomblé Ketu tem projeção e voz, às vezes me sinto isolada, desmerecida e sozinha.

123 Trecho de “Benções da Manhã”. Disponível em: <http://www.renascenca.br/arquivos/146c164175b222bc9db5534abbe08623.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2021.

124 “Sociedade, associação”, conforme José Beniste (2011, p. 229), no Candomblé é uma referência à comunidade do terreiro.

125 “Rainha”, conforme Beniste (2011, p. 143). Modo como, nas tradições de matriz africana, nos referimos a todas as *Ọrìṣà* femininas.

Penso que esses são os únicos momentos de dor. Choro de raiva, mas “a cabeça” logo dialoga: “Siga aos passinhos”. Estamos aqui! Dando lugar àquelas palavras que se tornam facetas que tomei como mote de sobrevivência.

Há uma nítida diferença entre o que é justo e o que é igual e de tudo isso, do que é legal.

Viver em meio a uma sociedade onde os valores são líquidos se contrapondo aos nossos tradicionais, é um desafio. Não sou sem estudo, ou sem saber ler e escrever como os nossos antepassados. Sou letrada e capaz, excelente profissional, muito qualificada, e uma *lyá*. Sou! Não estou apenas.

Então digo a você: estar no mundo exige que rapidamente aprenda quem é. Esse é seu mapa. Suas escolhas determinarão a sua qualidade, o seu valor ético, moral entre seus pares. A sua capacidade de aprender a aprender alimentará a sua dignidade, conhecimento e ampliação de pensar. A aplicação desses saberes trará habilidades ou múltiplas aplicabilidades que poderão ser usadas em todas as oportunidades que surgirem na jornada. Acredite: elas estão constantemente surgindo, esteja, você, sempre em harmonia com o seu sagrado; saiba separar cada área, porque as armadilhas surgem no momento em que não souber manter o que é sagrado como deve ser: sagrado.

Não tenha pressa! Lembre-se: Ninguém pode dar o que não tem!

Ande e construa aos passinhos, devagar e aproveitando a paisagem da jornada.

Repito: viver é espetacular! Problemas são doenças ou a miséria, no mais, são questões a serem solucionadas. Cultive na sua mente, como “Poliana” (PORTER, 2011) mesmo, o lado positivo de tudo aprendendo com cada deslize. Acredito que algumas coisas devem sim ser romantizadas, assim se explicam melhor, e, ao mesmo tempo, não permita que lhe façam sentir que está sempre de fora, que é menos, porque a sociedade é “repartida”. A negligência sempre vai rondar, mas faça a sua parte, sem esquecer que

deve percorrer um quilômetro a mais todo dia, senão não avança; saiba que chegamos ao conhecimento quando nos afastamos para fugir da vergonha da ignorância. Nossa época, a natureza e a profundidade da decadência humana, assim como o estado físico e psíquico da humanidade, sofrem exatamente da falta da qualidade que nos torna diferentes: ser humano.

Lembre-se que a vida é toda feita de sonhos, que se concretizam de acordo com sua empatia, foco e empenho para concretizá-los. Mas tudo é sonho! Imaginamos ser médicos, mas não fazemos a menor ideia do que seja “ser”. Os nossos ancestrais construíram do nada, fazendo escadas, caminhos e estradas para que nós pudéssemos transitar, use-os como seu DNA.

A fé é potencializada quando você se propõe a ouvi-la em suas mais diversas formas de mensagens. Nunca, nunca vá abrir uma mão de búzios se não vai ouvir a sua mensagem. Não banalize. Lembrar que os *òrìṣà* falarão por sua boca, a sua palavra é essencial, está no pacote da sua herança natural. Sonhar é fundamental, agora vejo.

“Pira na batatinha” ao menos uma vez, mas não perca seu mapa. Saiba de onde veio, saia quantas vezes quiser, quando não sentir-se acolhido, mas sempre pela porta da frente; porém feche a passagem. Lapida sua existência observando e assimilando o melhor que agregará no conjunto de sua “obra toda”.

Tudo é buscar autoestima, resistir e saber o quão incrível se é. Valide seu próprio passaporte. Faça. Seja ético, digno e verdadeiro. Mas lembre-se: nunca estará só, todos nós, todos eles que antes foram, sempre estaremos, inclusive eu. Até que nos vejamos novamente e possamos cantar, dançar e abraçar-nos num mundo menos restritivo.

Lembrar que oramos cantando, louvamos cantando, velamos cantando e em todos os momentos, dançamos. Pegue esse ritmo logo, pá, pá, pá... E dança; na cozinha, no quarto, na rua; anda pausado porque, para quem deseja chegar antes, “*Ikú* lhe acha antes”.

Fica. Saiba-se negro para não esquecer que essa fé é negra; esse encanto, essas forças são do povo negro!

Esse alcance lhe dará a visão de que o “povo” briga por poder, pelo tempo, porém o conhecimento dividido é o verdadeiro poder. Quando ele vem nítido e natural, serás humilde; saberá dividir, porque ali se verá todas as gerações as quais tentaram apagar de suas vidas.

Escolhi o “conhecimento”, e dele veio o que sou e tudo que tenho.

Estabeleça os seus pilares lembrando que eles precisam resistir. Planeje para executar e reconstrua insistindo até obter o desejado, então, só então, aprenderá que um sonho “se embica” noutro.... [risos]

Estará feliz sempre quando aprender que “ser” é diferente de “estar”.

Você será. Será por todos, um universo de tudo que fomos antes.

Bela.

Guaíba, RS, 10 de novembro de 2021.

Referências

ALMEIDA, Priscilla. **Carta aos meus filhos**. Vida Simples. 2020. Disponível em: <https://vidasimples.co/leitores/carta-aos-meus-filhos/>. Acesso em: 01 nov. 2021.

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PORTER, Eleanor H. **Poliana**. Trad. Paulo Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. (Ed. Especial).

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.



TEMPO

Mayris de Jesus da Silva Lisboa

Oi! Tempo,

Lembra daquela menina nascida em 02 de setembro de 1980, numa maternidade pública, na cidade de São Luís, titulada dedilha rebelde no estado do Maranhão, localizada em pleno nordeste brasileiro? Nessa maternidade, que tem como nome Benedito Leite, nasce a única menina do dia, nasce uma menina rodeada de meninos. Logo, um sinal que ela estaria sempre rodeada de pessoas, principalmente homens.

Ela é filha única, de um casamento encantado. Onde uma mulher que conheceu um príncipe encantado, e na verdade acabou casando com o lobo mal. E muito mal. O pai dela era péssimo marido; adúltero, infiel. Uma péssima companhia. E a mãe da menina, como um brado épico, espancou esse pai, colocou ele de casa para fora, e se separou dele.

Com isso, a sociedade deu a ela o título de mulher separada, desquitada, mulher largada do homem, mulher abandonada pelo marido. Com esse rótulo, elas – mãe e filha – foram excluídas socialmente.

Sabe aquela questão de ter sido rodeada de meninos ao nascer? Pois é, ela vive rodeada de meninos que gostam de meninos, e convive muito bem. Pois foi esse seio de meninos que se vestem de meninas, e que gostam de meninos, que as acolheu em momentos delicados e de exclusão social. Era esse espaço que elas poderiam frequentar socialmente: a “escória”.

Por tal, hoje a menina que já virou mulher é militante em diversos eixos, mas o que mais a cativa é a relação de poder ajudar de forma incondicional um outro ser. Principalmente em causas de homofobia. Pelos comportamentos que ela tem, sentimos que ela se sente responsável em defender causas afins. No momento que elas precisavam de carinho, colo

e proteção, elas tiveram neste meio. Por isso ela retorna ao tempo, o que o tempo ofereceu. E isso a faz feliz.

Falando nisso, Tempo, a menina que hoje é mulher agradece a todos os ciclos de vida. Agradece a vida que tem. Então, Tempo, tudo no tempo foi bom. Um aprendizado. Ela agradece. Um forte abraço!

São José de Ribamar, MA, 05 de novembro de 2021.



VÓ MERCEDES DE ŞANGÓ: A MATRIARCA DA FAMÍLIA GONÇALVES

Míriam Cristiane Alves

Oi Vó Mercedes Eronita Gonçalves, como a senhora está?

Aqui nesse mundão está uma doideira! Estamos há quase dois anos vivendo uma pandemia que assolou todos os continentes do globo – é a COVID-19. No Brasil, a pandemia chegou em meio a um governo de extrema direita. Vó, as pessoas estão empobrecendo, muitas delas estão na miséria, uma miséria que tem cor – é preta. Nosso povo preto está sofrendo muito. Chegamos num estado de pobreza e de exploração econômica onde estabelecimentos comerciais vendem “osso de primeira” e “osso de segunda” a senhora acredita? É óbvio que a senhora acredita, pois já viveu a pobreza, a miséria e as dificuldades, opressões e violências impostas pelo sistema capitalista, pela lógica colonial racista e sexista que toma nossas *corpas-pretas*¹²⁶ como se fossem coisas descartáveis.

Quando a senhora voltou à massa de origem, ou “voltou pra casa”, como falamos em nossa tradição de matriz africana, eu tinha 21 anos de idade, era 26 de março de 1997. Nessa época eu já estava fazendo a minha primeira graduação - Educação Física na UFRGS -, e me sentia uma jovem imatura embora as pessoas me vissem como adulta. Eu não me sentia adulta, pelo contrário, me sentia muito frágil; porém eu criei uma casca dura, tipo de tartaruga, para transmitir a ideia de forte. Será que eu herdei isso da senhora? Pois era assim que eu lhe via, com uma casca dura de proteção, e é assim que via a minha mãe até pouco tempo. Lembro que no seu velório e enterro eu não quis entrar, fiquei do lado de fora, sentada

¹²⁶ Considerando que “a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência” (KILOMBA, 2019, p. 14) e mesmo sabendo que a palavra “corpo”, na língua portuguesa, não possui variações no gênero, optamos por inscrever e escrever “*corpa-preta*” enunciando o lugar de uma subjetividade.

em um boteco. Não entrei porque queria manter em minha memória a sua imagem imponente, altiva, determinada. Lembro que algumas pessoas não entendiam a minha reação... Nem eu entendia, eu só sentia e reagia...

Eu tenho algumas memórias suas vó - preta retinta de olhar sisudo, que compartilhou amor com todas as pessoas que bateram à sua porta. Lembro da sua casa sempre cheia de gente em busca de cuidado, de acolhimento, de aconselhamento, de esperança. A senhora foi uma benzedeira muito conhecida e respeitada, as pessoas vinham de longe para receberem teus cuidados. Quando a senhora benzia, eu gostava de ficar espiando até uma pessoa adulta, ou a senhora mesmo, me mandar sair. Gostava, mais ainda, quando a senhora me benzia de “cobreiro brabo”; a senhora ficava sussurrando palavras que eu tentava entender e não conseguia. Lembro da senhora jogando Carta Cigana - eu gostava de ficar olhando aquelas cartas com seus símbolos e signos, o modo como a senhora cortava e pedia para a pessoa atendida também cortar as cartas. A senhora vivia um universo que me despertava muita curiosidade, mas naquela época, as pessoas adultas não deixavam as crianças participarem de ritos e liturgias de nossa tradição. Lembro que quando a senhora estava atendendo alguém, eu e a Chica (Lilian de Cássia Gonçalves Castro, sua neta e filha), ficávamos tentando espiar, mas, a senhora sempre nos corria da sua sala.

Uma das memórias afetivas que tenho é de sua Preta Velha, a Vovó Carlota. Lembro que ela chegava cantando um ponto, sentava em um mochinho, e ficava esperando o cachimbo para “pitá”. Nesse momento, era uma correria para chamar meu tio Dado (Nivaldo Santos Gonçalves, seu filho falecido em 2018). Eu só não entendia porque tinham que chamar o Dado. Por que tanta correria para chamá-lo? Essa pergunta perdurou até hoje. E com o propósito de reviver essa cena que ficou marcada nas grafias do meu corpo, liguei para várias pessoas da família - para a mãe (sua filha, Nilvani Teresinha Alves), minha irmã Lala (sua neta, Maira Leandra Alves), minha prima Chica, e minha prima e afilhada Gisele Golçalves (sua bisneta). Na conversa que tivemos pelo celular, por chamada de vídeo, conseguimos

reconstruir a cena - é isso vó, agora quando uma pessoa liga para a outra, é possível nos enxergarmos em uma telinha pequena, como se fosse uma mini televisão. Voltando a reconstrução da cena, foi somente agora que pude entender a função do Dado, meu tio e seu filho, quanto aos cuidados junto a sua Preta Velha. Ele era o responsável por preparar o cachimbo e entregá-lo à Vovó Carlota. Nesta chamada de vídeo, minha mãe disse que a senhora gostava de um fumo especial, acrescido de cravo e canela; minha mãe moía o cravo e a canela que era misturado ao fumo e meu tio, Dado, tinha o cuidado de preparar o cachimbo do jeitinho que a Preta Velha gostava. Enquanto a correria acontecia, a Vovó Carlota, sentada em seu mochinho, cantava e o Dado respondia: “Cadê minha cachimba que eu quero pitá? Espera vovó, que eu mandei buscar / Cadê minha cachimba que eu quero pitá? Espera vovó, já vou preparar”. Vó Mercedes, enquanto estou escrevendo esta carta, estou lembrando e sentindo a cena de infância. Eu era muito criança, no entanto, esse momento, esse cuidado com a sua Preta Velha era tão instigante que ficou inscrito em meu corpo, em minha memória. Ainda nessa conversa que tive com minha mãe, irmã e primas, lembramos das outras entidades da Umbanda que a senhora recebia: Preta Velha Mariazinha que era mais nova que a Vovó Carlota, Caboclo 7 Flechas, Exu Veludo e Exu Pedra Preta. No Batuque, quem se manifestava em seu corpo era *Şàngó*, a senhora foi *Ọmọ*¹²⁷ do grande *Ọba*¹²⁸ de *Ọyọ*¹²⁹ - “aquele que assegura a expansão da linhagem”, que possui “prerrogativa biomítica da justiça”, que “está ligado ao princípio físico e fenomenológico do fogo, dos rios, dos trovões” (ALVES; JESUS, 2020, p. 43). Vó, nós ficamos em dúvida sobre qual seria seu segundo *òrìṣà*, então a minha mãe lembrou que a senhora tinha um *aṣọ*¹³⁰ amarelo de renda. Eu lembro desse *aṣọ* vó! A senhora era de *Şàngó* com *Ọṣun*?

127 “Filho”, filha, conforme José Beniste (2011, p. 618).

128 “Rei, monarca, soberano”, conforme José Beniste (2011, p. 603).

129 “Duas cidades yorubás, uma antiga e outra mais nova cujo soberano é denominado de *alàààfin*”, conforme José Beniste (2011, p. 630).

130 “Roupa, paramentos”, conforme José Beniste (2011, p. 130).



Minha vó Mercedes (*in memoriam*) organizando a mesa de *Ibèjì* no *Ilé* de sua *Ìyálórìṣà* Neneca Oya. No canto do lado direito da fotografia, minha prima Chica (Lilian de Cássia Gonçalves Castro)
Fonte: Acervo pessoal, 1981.

Eu teria tantas coisas para conversar com a senhora, vó! A mãe me contou que a senhora nasceu no dia 25 de julho de 1917 em Lajeado, RS, conforme seus documentos. No entanto, ela reforça que a senhora dizia ter nascido em Estrela, RS. Acho bem possível que a senhora tenha nascido em uma cidade, mas tenha sido registrada em outra, haja vista a proximidade entre elas. Também fiquei pensando nos movimentos migratórios das famílias pobres e pretas em busca de trabalho, e melhores condições de vida diante de apenas 29 anos de abolição oficial do escravismo no Brasil, quando levamos em conta a data do seu nascimento. Vó, eu sempre quis conhecer a história das mulheres da família, da sua mãe Ernestina Francisca dos Santos, e sua avó - minha bisavó e tataravó. Lembro de, quando criança, fazer perguntas para minha mãe sobre elas, mas ela dizia não saber; dizia que a senhora não falava sobre sua mãe; e eu nunca tive coragem para perguntar diretamente para a senhora pois havia criado um imaginário de que minha bisavó Ernestina tinha sido escravizada, que tinha vivido uma

dura história de escravização que açoitou e exterminou vidas nesse país. Eu tinha receio de lhe fazer sofrer com minhas perguntas. Ao escrever essa carta, retomei a conversa com minha mãe, e ela voltou a repetir que não conheceu a minha bisavó Ernestina, pois, ela já era falecida e a senhora nunca falava sobre ela. No entanto, minha mãe conseguiu lembrar que a senhora dizia que a bisavó falava alemão e trabalhava para colonos alemães da região. É bem provável que a bisavó Ernestina tenha nascido após a Lei do Ventre Livre em 1871, né vó? Do que ela morreu? A senhora conviveu com ela? Como ela era? Como era a relação dela com o patrão e a patroa branca, alemães? Será que ela foi ama de leite? São muitas perguntas sem respostas. Sabe vó, no momento em que conversava com a mãe sobre a senhora, lembrei de uma comunidade quilombola que visitei em Lajeado, em 2014, período em que coordenei a Saúde da População Negra, na Secretaria de Saúde do Estado do Rio Grande do Sul. Era uma família preta, com muitas mulheres, liderada por uma matriarca e com uma criançada na volta. A senhora deveria ser quilombola, né vó!

Em busca de mais respostas fui conversar, novamente, com minhas primas Chica e Gisele. A Chica lembrou que a senhora havia contado que sua mãe, Ernestina, e pai, Serafim Francisco dos Santos, lhe deram para ser “criada” por uma família alemã, e que a senhora fazia todas as tarefas da casa. A senhora virou a “criada” da família, né vó! A senhora foi mais uma mulher preta que viveu a escravização moderna. Preta-Rara (2019) escreveu um livro muito sensível, forte, doído e emocionante que denuncia a “senzala moderna”, ou seja, o “quartinho da empregada”. A Chica me contou, também, que a senhora sabia falar alemão por ter vivido muito tempo como “criada” desta família, mas que com o tempo foi esquecendo-se da língua, e só lembrava algumas palavras. A Gisele há algum tempo, tentou construir a nossa árvore genealógica e encontrou em Estrela, RS, um registro com o nome do pai (José Vicente Gonçalves) e da mãe (Maria José da Silva), do vô Arlindo Gonçalves, com quem a senhora casou em 06 de dezembro de 1941. Vó, a Gisele não encontrou registros com seu nome, nem com o nome de

sua Mãe Ernestina nessa cidade; ela só encontrou um registro com o nome do bisavô Serafim Francisco dos Santos, porém, não sabemos se é de fato o registro de seu pai, meu bisavô, ou se é um homônimo, pois, esse homem foi casado com outra mulher. Será ele meu bisavô?

Uma das perguntas que me faço, é como a senhora e o vô Arlindo se encontraram; ele natural de Montenegro, RS, e a senhora de Estrela, cidades distantes, aproximadamente, sessenta quilômetros. Eu, Chica e Gisele temos uma hipótese - a ferrovia uniu vocês dois -, afinal, o vô Arlindo era ferroviário. A Chica contou que a senhora era danada [risos], que a senhora contava que foi buscar o vô na casa de uma amante. Eu só fico imaginando a cena [risos]. Minha mãe, sua filha Nilvani, contou que vocês moravam na antiga Vila dos Ferroviários, localizada na região da antiga Estação Ferroviária Diretor Pestana, isso antes da Vila ter sido desapropriada e as famílias realocadas para o Bairro Humaitá, em Porto Alegre, RS. Ela me disse que vocês foram uma das últimas famílias a saírem da Vila, que quando saíram restavam poucas casas na região e que seu marido, meu avô, Arlindo, já havia falecido aos 47 anos de idade, em 25 de abril de 1962. Nessa época, nosso povo preto morria muito cedo, né vô! Isso não mudou muito, a população negra continua apresentando maior vulnerabilidade socioeconômica, refletindo em uma menor expectativa de vida e uma maior suscetibilidade a agravos em saúde (CHEHUEN *et al.*, 2015). Ela contou ainda, que a senhora tinha uma terreira de Umbanda muito grande, e muito frequentada na Vila dos Ferroviários; que a senhora foi uma grande, e importante Cacique de Umbanda. Vô, eu guardei comigo algumas fotografias da senhora que pelos meus cálculos são de 1958. São fotos lindas, em preto e branco. Tem uma delas que eu adoro, pois nela a senhora está incorporada com o Caboclo 7 Flechas, aparece o vô Arlindo, a minha mãe Nilvani com 12 anos de idade, e minha tia Nilce Rosália Gonçalves com 9 anos, mãe da Chica, sua filha que faleceu aos 29 anos, em 06 de março de 1978.



Minha vó Mercedes (*in memoriam*) com o Caboclo 7 Flechas, no lado esquerdo da fotografia, em sua terreira na antiga Vila dos Ferroviários; meu avô Arlindo (*in memoriam*), no lado direito da fotografia; minha tia Nilce (*in memoriam*) com cabelo preso, na frente do seu pai e meu avô; minha mãe Nilvani sentada no chão com cabelo solto.

Fonte: Acervo pessoal, 1958, aproximadamente.

Sabe vô, depois que a senhora “voltou pra casa”, o meu desejo de me aproximar de nossas tradições de matriz africana foram aumentando. Por anos eu apenas visitei alguns terreiros acompanhando, participei de alguns momentos de festividades, mas tudo muito distante. Às vezes eu ficava da janela de casa escutando o som do tambor, imaginando o que estaria ocorrendo no terreiro onde acontecia o toque. Foram anos de pequenas aproximações e de espera, até que em 2005 eu encontrei uma comunidade tradicional de terreiro que me despertou o desejo da iniciação – isso tudo em ocasião de meu projeto de doutorado, onde queria estudar a produção

de saúde nos terreiros de matriz africana. Lembro que quando contei para minha mãe, sua filha Nilvani, que iria me iniciar no Batuque ela fez uma cara do tipo: “Não gostei dessa notícia”. No entanto, logo ela afirmou: “Vais seguir o caminho da tua vó”. Eu passei a frequentar a Comunidade Tradicional de Terreira Ilé Àṣẹ̀ Iyemonja Ọmi Olódò, dirigida por Baba Diba de Iyemonja, em Porto Alegre, RS, em janeiro de 2006. Lavei a cabeça em julho de 2007; fiz minha primeira iniciação com *Borí*¹³¹ de quatro pés, em julho de 2008; e assentei *Ọbà* em 16 de outubro de 2012. Isso vó, sou *Ọmọ Ọbà com Ọdẹ!* No terreiro, e em muito locais me chamam de *Olóri-Ọbà*, já tenho 13 anos de iniciada, e nove anos de assentamento, ou de “vasilha” como diziam as pessoas antigas como a senhora. Após meu *Borí*, participei do meu primeiro *Aròsùn*¹³² no terreiro, não tive dúvidas, preparei seu prato de comida que foi servido no *Igbàlẹ*¹³³ da comunidade.

Vó, eu casei no terreiro, no dia 25 de julho de 2008 (dia do seu aniversário), com o Fagorite (Rui Medina Delgado), um caboverdiano que conheci no Rio de Janeiro, RJ. Nós temos três filhas: Naromi Alake (Joana Naromi Alves Delgado), Tinuoye (Laís Tinuoye Alves Delgado) e Atinuke (Raissa Atinuke Alves Delgado). Toda a família é iniciada no Batuque. A Naromi Alake foi iniciada ainda no meu ventre. Nós estamos morando em Pelotas, RS, desde janeiro de 2017, pois, eu passei em um concurso para docente da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), e tomei posse em 02 de agosto de 2016. Quando o Baba Diba veio à minha casa em Pelotas para fazer uma limpeza, antes da mudança de toda a família, ele sentiu a presença da senhora; ele dizia que estava sentindo um cheiro de gongá, mas

131 “O *Borí* é um rito de (re)nascimento. Colocamos o “re” entre parênteses porque para as tradições de matriz africana o ser humano nasce duas vezes: o parto biológico, advindo do ventre de sua mãe e o nascimento espiritual ritualizado no *Borí*. De acordo com a cosmo-sensação africana, o nascimento de uma pessoa só se completa após concluído o rito de *Borí*, pois este rito reúne o indivíduo ao cosmo, algo rompido no momento do corte do cordão umbilical” (SILVEIRA, 2019, p. 165).

132 “Nome dado aos rituais fúnebres no Batuque. [...] Os rituais têm início no dia de falecimento do iniciado. O corpo é velado no terreiro. As pessoas dançam e cantam em homenagem ao falecido; balançam seus braços para frente e para trás indicando que todos estão passando vivos por aquele momento. Depois sai o cortejo fúnebre com familiares pegando o caixão e balançando, para frente e para trás, um movimento que simboliza o pertencimento tanto a este quanto ao outro mundo...[...] Do yorùbá: *ara* (corpo) e *òsùn* (sono)” - “corpo que dorme” (SILVEIRA, 2019, p. 187).

133 Local onde “os ancestrais são invocados e cultuados” (SANTOS, 2012, p.110), localizado nos fundos do terreiro de Batuque (SILVEIRA, 2019, p. 37).

não tinha nada que justificasse o tal cheiro. Era a senhora, né vó? Tivemos certeza que era a senhora.

Nossa grande família continua em Porto Alegre e Alvorada, RS. A Chica reformou a sua casa, em Alvorada, e mora lá com as filhas e a Gisele. A mãe continua na mesma casa na COHAB. A senhora já tem vários bisnetos e bisnetas, e também tataranetos e tataranetas... A família cresceu bastante, mas essa é outra história para outra carta...

Vó acho que já escrevi demais, vou ficando por aqui...

Finalizo dizendo que tenho muito orgulho de seguir seus passos no culto de òrìṣà.

Quando a senhora quiser falar comigo, é só aparecer nos meus sonhos. É através dos sonhos que me conecto com o mundo invisível, com o *Ọrun*¹³⁴.

Te amo vó, e até qualquer dia!

Obrigada por sua existência!

*Adúpẹ*¹³⁵, *adúpé*, *adúpé!*

Pelotas, RS, 27 de novembro de 2021.

Referências

ALVES, Míriam Cristiane; JESUS, Olorode Ọ̀gìyàn Káláfó Jayro Pereira de. **A Matriz Africana: epistemologias e metodologias negras, descolonias e antirracistas**. Porto Alegre: Rede Unida, 2020. Disponível em: <https://editora.redeunida.org.br/project/a-matriz-africana-epistemologias-e-metodologias-negras-descoloniais-e-antirracistas/>. Acesso em: 20 out. 2021.

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

CHEHUEN, José Antônio et al. Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: implementação, conhecimento e aspectos socioeconômicos sob a perspectiva desse segmento populacional. **Ciência & Saúde Coletiva**. (online). [S.l.], v. 20, n. 6, p. 1909-1916, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232015206.17212014>. Acesso em: 28 nov. 2021.

134 “Céu, firmamento. [...] Plano divino onde estão as diferentes formas de espíritos e divindades [...]”, conforme José Beniste (2011, p. 625).

135 “Nós agradecemos”, conforme José Beniste (2011, p. 43).

PRETA-RARA. **Eu, empregada doméstica:** a senzala moderna é o quartinho da empregada. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte:** Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVEIRA, Hendrix. **Afroteologia:** construção de uma teologia das tradições de matriz africana. 2019. 278 fl. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, RS, 2019.



CARTA AO CAMINHAR

Monique Rodrigues da Silva

Olá nossos passos.

Sinto-me agora caminhando entre 5 mil e 500 anos, tem dia que vivo só a minha vida, e tem dia que vivo 15 vidas em mim. Andar entre as experiências do sentir é uma forma de amor que minha ancestralidade escolheu me ensinar. Caminhar forte sem ser rude. Caminhar com esperança de atenção. Caminhar com silêncio dos sons dos aprendizados. Caminhar com a vontade de saber Ser do Candomblé.

Entre os tempos de todas as vidas que vivo a cada passo, tem a história de todos que estão ao meu lado, dos que caminharam antes de mim e dos que caminharão depois de mim. Essas histórias se juntam no sagrado. Enquanto vou caminhando o caminho se abre mais, se alarga, se torna mais do que caminho, se torna a vida.

Nessa carta ao caminhar quero dizer que nossos passos ressoam através do tempo da travessia, do tempo do quilombo, do tempo da criação da liberdade, dos tempos de uma negritude sempre em conquista. Enquanto escuto esses passos abro caminho.

Percorro este caminhar entre sentimentos de certezas, e pensamentos de dúvidas. Entre pensar e sentir tenho aprendido a escolher sentir. O caminho que descubro a cada passo não é pela cabeça é pelo *Orí*¹³⁶; não é pelo coração, é por emoções; não é pelo saber, é por descobrir. Nesse ponto abro a fresta do encontro entre caminhos, o meu com o Ilé Àse Omode Títán, para dizer que ainda não sei dimensionar os motivos porque eu sempre quis voltar e refazer os passos ali, ainda não entendo como meus dias se voltam,

¹³⁶ Na língua *Yorùbá* a palavra "*Orí*", em tradução literal, significa "cabeça" (BENISTE, 2019, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz Africana, estando associado ao nascimento, onde cada *Orí* existente no *Ayé* (mundo visível) é modelado no *Orun* (mundo invisível), constituindo "o dobre da existência individualizada de cada pessoa" (SANTOS, 2012, p. 234).

a cada amanhecer, para aquele lugar, talvez não entenda nunca. O caminhar desse caminho é um anúncio de constantes complementaridades que se completam a cada ida, a cada passo. Entre tempos.

Respiro enquanto caminho... O ar que sopra vem do vento de memórias em mim, e me (re)ensina o sopro das vidas que aguardam também serem renascidas. No compromisso de respirar de forma calma e correta me desloco no tempo.

Me lembro a cada passo que as histórias que vivo por outras narrativas contam a presença da Ìyálórìṣà Bárbara de Jagum, matriarca fundadora da nossa Casa. Mulher, Negra, Mãe, Avó, Amiga e muito viva na energia do caminhar coletivo do nosso àṣẹ¹³⁷. Penso algumas vezes nos caminhares que não conhecemos, mas que nos colocam no lugar que estamos. Será que não conhecemos ou vivemos essas histórias sem dar a devida importância para quem veio à frente abrindo a terra para o plantio seguinte?



Ìyálórìṣà Bárbara de Jagum (*in memoriam*)

Fonte: Acervo terreiro, 2014.

137 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem àṣẹ, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, 2012, p. 40).

Parei um instante no percurso do caminhar, e me sentei na trilha do tempo para relembrar dos muitos passos que deixaram esse caminho. Passos cansados que trilharam o caminhar diante o racismo, a exclusão, a negação, o medo e a ignorância que o terreiro enfrenta, e que nomeamos unicamente como intolerância. O abandono e a conversão escondem os passos da solidão que vem mascarada de acolhimento, mas que é no fundo da existência um esconderijo, um caminhar entre passos de desespero de quem constantemente rema em sentido contrário à lógica da maioria. Enquanto paro, observo entre os meus essa condição. Vejo um mar de pessoas iguais a mim que lutam contra suas próprias forças. Pessoas parecidas comigo que rompem elos que na verdade são impossíveis de cortar, porque eles permanecem colados em nossa pele.

No instante parada, o caminhar entre dúvidas, hesitações, ansiedades, incertezas, decepções e bloqueios são os caminhares entre emoções nomeadas superação. Mas o que são as superações para os passos que são determinados a caminhar sempre?

Caminhar é refletir, espelhar. Me levanto do tempo parada.

Caminho. Adentro a mata e estou no tempo sagrado.

Baldes, varal, fios de conta, penas, pedras, folhas, panos, velas e mãos alimentam o caminhar. Corpos que recebem àṣẹ em um ciclo contínuo desse caminhar. O caminho do agora vem da voz da Ìyá Soraya D’Odé.



Ìyálórìṣà Soraya.
Fonte: Acervo pessoal, 2021.

Essa carta caminho é um *odù*¹³⁸ ao tempo, uma oferenda ao futuro que está alinhavado na costura de agora. Devemos em nosso tempo apertar esse ponto para firmar a linha entre nós e as próximas gerações. Para que cada pessoa encontre seu ritmo, caminhamos entre tempos, com o aprendizado de que Èṣù matou o pássaro ontem com a pedra que só jogou hoje.

Àṣẹ!¹³⁹

Nova Iguaçu, RJ, 30 de Outubro de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Ègun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

138 “Conjunto de signos do sistema de Ifá que revela histórias em forma de poemas, que servem de instrução diante de uma consulta” ao oráculo divinatório (BENISTE, 2011, p. 558).

139 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem àṣẹ, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, 2012, p. 40).



A ESPIRITUALIDADE EM MINHA VIDA

Makota Nangerodé

Essa carta eu dedico aos dois Zeladores de Santo – Oyadinin e Roxedamindê, que me deram a oportunidade de conhecer, e entrar para o Candomblé, religião que tanto admiro, amo e defendo. Como uma forma de agradecimento as noites em claro, as horas dedicadas às obrigações, às consultas e as conversas de aconselhamento. Pois os zeladores deixam de estar com sua família, amigos e momentos de lazer para estarem no terreiro na missão de honrar a memórias dos nossos antepassados, mantendo a crença nos òrìṣà e nas forças da natureza.



Meu Zelador de Santo, Roxedamindê, e minha mãe carnal, Corejassy.
Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Em toda minha vida eu sempre tive amparo do mundo espiritual, e esse auxílio norteador não tem valor que pague. *Yánsàn* tem um papel

fundamental na minha trajetória, pois, foi através do ventre de uma filha de *Yánsàn* que eu vim ao mundo. Foi pelas mãos de uma filha de *Yánsàn* que iniciei minha vida espiritual, batizada pelo meu querido Pai Joaquim, a quem tenho uma saudade infinita. Sua paciência em me ouvir, me aconselhar, e, muitas vezes, me defender da educação rígida da minha mãe, me leva a um tempo muito feliz - ainda lembro-me dos rosários, do chapéu de palha e do cheiro do fumo queimando no cachimbo ao entrar em sua casa, e do sabor do vinho tinto doce que, para mim, quando criança, era a parte mais gostosa. Ao me remeter a minha infância, quando tinha uns 03 para 04 anos, lembro que comecei a brincar e a falar sozinha; num certo dia minha mãe carnal, Ana, me perguntou: “Com quem você está brincando?” E eu respondi: “Com as almas”. Com certeza era um sinal que desde muito cedo a minha afinidade com a espiritualidade era consistente e imutável. Cresci dentro dos arranjos de um centro de Candomblé, pois, sendo filha da Mãe Pequena¹⁴⁰ de um terreiro, eu a acompanhava em todas as consultas, obrigações e festividades. Com o passar do tempo, aquela menina amada por todos, que sempre ficava sentada no banco como assistência, cansou de ficar no anonimato e resolveu se tornar uma Mulher de Axé. Entrei para a roda no dia 20 de janeiro de 2006 – momento emocionante que fui recebida pelo Caboclo Pena Branca, o qual tinha medo quando criança por causa de seu capacete de penas.

E a partir daí tudo mudou, um novo mundo aos poucos foi se descortinando para mim. Na adolescência foram horas de conversas e conselhos do Senhor Baraquezã, e com esforço consegui ingressar na faculdade tão desejada. Conforme eu ia amadurecendo a espiritualidade ia se aproximando mais de minha vida. Às vezes, mesmo com nossos olhos abertos e com a consciência atenta, nosso subconsciente nos trai, devido ao pensamento egoísta conosco mesmos; ele faz com que não enxerguemos o que é para ser visto, e sim o que queremos ver no ímpeto da paixão. É evidente que só o tempo tem a capacidade de nos mostrar isso, e como a

140 No candomblé, é a segunda pessoa mais importante do terreiro, de modo que na ausência da *Iyálórìṣà* ou do *Bàbálórìṣà*, é ela que assume o comando da comunidade.

vida é feita de caminhos nem sempre escolhi o caminho reservado, mas a espiritualidade sempre esteve ao meu lado.

Conselhos de Violeta não faltaram e quando a tristeza chegou, foi ela quem me alegrou com seu sotaque espanhol, revelando que até nos momentos mais duros ela estaria ali ao meu lado - não para passar a mão por cima dos meus erros, mas sim para me acalantar. A perda de meu pai carnal, com quem eu me identificava muito, foi irreparável; no entanto, incrivelmente, em todas as etapas difíceis da minha vida ele se faz presente, seja em sonho ou algum mensageiro dizia: “Seu pai está próximo de você”.

Como exímia filha de *Òṣóṣì* e *Òṣun*, meus estudos e trabalhos sempre foram dentro da mata, e permeados de cachoeiras. Num dia, como em outro qualquer, eu acordei e antes de terminar de me arrumar recebi o telefonema de um grande amigo – filho de *Ògún* que me pediu para ir com ele em outro compromisso, e num impulso, que ainda não sei explicar, mudei o rumo e fui parar em outro lugar. E no final do dia quando liguei para o meu chefe para me desculpar ele disse: “A empresa está de luto, o carro que você iria de manhã deslizou, e caiu no precipício capotando diversas vezes, sem chance de quem estava dentro sair”. E foi ele Senhor Boiadeiro dos 7 Laços que me deu a vida novamente. Sem muitas condições de detalhar o que senti, quando o encontrei, eu só chorava e dizia: “Obrigada, obrigada!”. E ele me respondeu:

“Não me agradeça apenas Confie! E pense que o tempo te dê um tempo, para que possa ter um tempo, de ter um tempo bom, de muito *àṣe*¹⁴¹ e muita paz... O tempo é quem sabe o tempo certo de termos o nosso tempo, para termos um tempo melhor e eis que chegou este tempo pra você. A partir de hoje para cada filho que precisar de um caminho você ore, para cada irmão seu que sofrer, acenda uma vela e todas as vezes que eu precisar de uma laçada de luz, para socorrer alguém seja numa limpeza na cachoeira seja através de um rezador ou cuidador de uma ferida você esteja pronta para me ajuda”.

141 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣe*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, 2012, p. 40).

E, a partir daquele momento, eu entendi que a espiritualidade é feita de trocas, amor e caridade. A partir dali, em todos os sentidos, tive provas que a espiritualidade existe. A vida seguiu, e em 2018, um dos anos mais felizes de minha vida, *Òṣàlá* me presenteou com um lindo filho que se chama Miguel em homenagem ao Malandro Miguel, escolha de minha mãe Ana. Mas uma grande decepção chegou acompanhada da pandemia da COVID-19 - ambas mudaram totalmente a minha vida. E, quando parecia que eu não teria mais forças para continuar, vem Dona Maria Mariá e dá a cartada final, parecia que tudo tinha acabado; ao contrário, foi nesta hora, que o mundo girou e eu dei o grande passo para a verdadeira verdade. Doeu? Sim, e muito! Mas Seu 7 Catacumba me disse:

“Se liberte, o que precisa entender moça é que não nos preparamos, ou melhor não nos esforçamos para enfrentar as surpresas da vida e devemos estar em alerta sempre, pois o inusitado não dá sinal, apenas chega, se acomoda e pronto. Mas eu e a Dona Rosa Caveira estamos aqui para te fazer suportar os ajustes que essa nova etapa exigirá”.

Assim foi.... Eu saí de um trabalho e fui estudar. Na primeira tentativa não passei, mas não esmoreci, tentei de novo e com a ajuda de parentes e amigos, principalmente da Ana Reis, que também está nesse curso, me preparei e passei para um grande lugar há muito esperado: Mestrado em Gestão e Preservação do Patrimônio Cultural pela FIOCRUZ, tendo como campo de estudos comunidades quilombolas. E sempre ouvindo aquela voz dizendo: “Fica na luz”. E a resposta veio no dia de São Lázaro; sempre serei grata a *Ọmolu* que é o terceiro santo do meu Pai de Santo. Eu pedi tanto a ele que, assim como Jesus ressuscitou Lázaro do túmulo, ressuscitasse na minha vida a alegria e me permitisse um caminho de luz, de trabalho.



Obrigação de 7 anos (entrega de deká) de Matalandê - esposa do meu Zelador de Santo e filha de santo de minha mãe carnal Corejassy.

Fonte: Acervo pessoal, 2021.

Tudo isso só foi possível mediante todo apoio dado por minha mãe e todo o carinho, e palavras de conforto de Matalandê, que eu considero minha segunda mãe. Depois da força que eu adquiri, oriunda do amor pelo meu filho, da parte sentimental sanada, vem a pergunta: “Como vou fazer para dar sustento ao meu filho?”.

Quando observo a noite indo embora, porque os pensamentos angustiantes e as inquietações não me deixavam repousar, eis que surge a Dona Figueira e diz: “Não se preocupe, a Faísca já garantiu a sua vaga”. E, hoje, eu tenho de onde tirar o meu sustento.

Quando eu olho para trás eu só tenho a agradecer a *Òṣàlá*, ao Pai Cipriano, aos meus *òrìṣà* e, em especial, ao meu Pai Roxedamindê que com todo carinho cuida do meu *Orí*¹⁴². Agradeço por permitirem que a espiritualidade sempre me acompanhasse e me tirasse, da melhor forma possível, dos momentos de angústia e de dor que pareciam, muitas vezes,

142 Na língua *Yorùbá* a palavra “*Orí*”, em tradução literal, significa “cabeça” (BENISTE, 2019, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz Africana, estando associado ao nascimento, onde cada *Orí* existente no *Ayé* (mundo visível) é modelado no *Orun* (mundo invisível), constituindo “o dobre da existência individualizada de cada pessoa” (SANTOS, 2012, p. 234).

insuportáveis. E, por fim, termino com um bilhete psicografado para mim, dias antes da minha última e dolorosa perda que foi do meu cachorro Erus, por quem eu tinha um amor muito grande.

“... O tempo passa e as lutas continuam, sempre sem parar como o vento que sopra e a chuva que cai... O sol que ilumina e, ao mesmo tempo, queima para podermos ver o quanto é soberana a sua luz e força... Assim também vem a noite para que se possa de alguma forma nos remeter descanso diário e renovar as energias para um novo amanhecer... Cansaço, desânimo, dúvidas, depressões... Existem primeiro em nosso psicológico e depois enviado para a matéria... Porém, a FÉ vem para arremessar ao além toda essa parte que não nos acrescenta em nada. Tão vã toda sabedoria se não for usada de forma positiva... Eis que chega esse momento de alimentar e suplantar a FÉ acima de todos e qualquer coisa... pois somente a FÉ é capaz de tudo e não se deixar levar à dúvidas e contestamentos... Sábio é aquele que diante do sacrifício se entrega a verdadeira luz e segue em frente sem temer ao que vai dar, isso porque quem tem FÉ e LUZ energeticamente positiva de nada teme ao mundo material...”

Saibamos nós o quanto vale sempre fazer e praticar o bem sem olhar a quem, sabendo o quanto agrada ao Pai muito mais dar do que receber!!!

E assim é... Pelo Espírito Luiz de Mello.

Rio de Janeiro, RJ, 02 de novembro de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2012.



UMA CAMINHADA ANCESTRAL

Mãe Nilce de Iansã

Queridas Mulheres de Axé!

Costumamos dizer no Candomblé que a nossa caminhada ancestral vem de longe, porque antes de nós, vieram muitas outras pessoas que fortaleceram a nossa jornada, até chegarmos onde estamos. Na minha vida, especificamente, não poderia ter sido diferente, pois eu nasci dentro do terreiro, e desde muito pequena convivi com a sabedoria de minha bisavó, Ìyá Davina, que por sua vez, repassou os seus conhecimentos para as suas filhas de santo, e deixou o seu legado para Mãe Meninazinha de Oxum, minha mãe de santo e tia biológica, com quem venho aprendendo todos os dias sobre o acolhimento e cuidado que devemos ter umas com as outras.



Mãe Meninazinha de Oxum e Mãe Nilce de Iansã.
Fonte: Acervo pessoal, 2021.

Estas práticas tão comuns dentro dos terreiros e que estamos tão acostumadas a vivenciar, sobretudo voltadas para aquelas que sofrem sistematicamente abusos dentro de suas casas e precisam reconstruir as suas vidas. Os terreiros se constituem desde as suas remotas e tão diversificadas formações, como espaços de aprendizado, proteção e resistência. Esta dinâmica, tão peculiar a nós, Mulheres de Axé, reporta à maternidade e à força vital feminina que gera outra vida.

Não é por acaso, que em algumas de nossas cerimônias litúrgicas, damos grande importância para elementos como água e cabaça, por exemplo, para representar a criação uterina e reiterar a nossa responsabilidade vital em manter as nossas tradições ancestrais, tais quais aprendemos de nossas mais velhas, respeitando desta maneira, os ensinamentos herdados delas.

Para ser uma Mulher de Axé – Mãe de Santo, *Ègbónmí*¹⁴³, *Èkèjì*¹⁴⁴, *Ìyàwó*¹⁴⁵ ou *Abíyàn*¹⁴⁶ – requer muito mais de nós mesmas, que as belas indumentárias e adornos, que representam nossa religião, e dos quais nos orgulhamos em vestir. É preciso que nós estejamos dispostas para encarar o desafio de um aprendizado diário, que flui constantemente de uma fonte inesgotável.

*Adúpẹ*¹⁴⁷!

Rio de Janeiro, 07 de novembro de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

143 Expressão que significa “meu irmão/ã mais velho/a”, no Candomblé é quando uma pessoa faz os rituais de sete anos.

144 “Segundo”, conforme *Dicionário yorubá-português* de Beniste (2011, p. 210). No Candomblé *Èkèjì* é um cargo feminino de grande valor; é a «Zeladora de *Òrìṣà*”.

145 “Esposa”, conforme José Beniste (2011, p.414). No entanto, no Candomblé se refere a todas as pessoas iniciadas exceto *Èkèjì* e *Ògá*.

146 Em *Yorùbá* significa “aquele/a nascido/a para escolher”, ou seja, é o tempo em que a pessoa fica no candomblé observando os rituais para escolher se vai ser iniciado ou não (tradução e interpretação de Gláucia Gomes de Azevedo).

147 “Nós agradecemos”, conforme José Beniste (2011, p. 43).



VÓ TUTA, HABITAS EM MIM

Priscilla Pinheiro Lampazzi

Querida Vó!

É a primeira vez que eu escrevo à senhora. Simbólico, não? A senhora não sabia ler, mas fazia conta que era uma beleza. E por falar em contas, há dez anos que você não está mais fisicamente com a gente, coincidentemente, há dez anos eu saí de casa.



Vó "Tuta" (*in memoriam*) e Priscilla.
Fonte: Acervo pessoal, 1997.

Sempre te senti presente nesse tempo, mas há uns dois anos venho te sentindo em mim. Parece que quanto mais tenho amadurecido, e tomado posições mais você cresce aqui, ou eu cresço a partir de nós. Me apaixonei por plantas, entendi que o cuidado que direciono a elas, estou direcionando a mim, pois nada é dissociado e desde então, tudo que eu planto vive e cresce. Na verdade, eu aprendi sobre o cuidado. Entendi que o amor é a

base de todas as coisas, é a força motriz da vida e da natureza. E viver com amor, é viver com cuidado, nas palavras, nos gestos, no olhar, em afeto. Eu tento colocar amor e atenção em tudo o que eu faço.

Ano passado eu me deprimi e parei de enxergar esse amor que em tudo permeia. As plantas me ajudaram, a casa me ajudou. E de repente me ver morando num lugar muito parecido com a minha infância, em que todo mundo se ajudava para sobreviver com dignidade, despertei. Despertei para o meu propósito de coletividade, de ser útil, de me ver cheia de potenciais, e os direcionando para colaborar com pessoas menos favorecidas. Eu achava que morar no Sul era ter ido longe demais. Agora estou em Salvador. Uma vez questionei num passe se devia voltar para perto da minha família, pois me sentia culpada de não estar perto durante alguns perrengues, e me disseram que o meu propósito era abrir caminhos, que eu estava no lugar certo.

A senhora nasceu e morou mais da metade da vida na roça, teve 12 filhos e os criou sozinha sendo lavadeira. Eu nunca vi tanta fartura nos almoços de final de semana, nunca vi uma casa tão frequentada como a da senhora. No seu velório, evangélicos, espíritas, católicos, umbandistas, e todos os tipos de reza! Parecia uma festa de tanta gente diferente e reunida. Faltou-te tanto, e a nós nunca faltou nada. Só te vi reclamar de dor física, e mesmo assim, você resistiu até não conseguir mais falar e abrir os olhos. Você queria viver!

Minha mãe sendo a mulher caçula, conta que você ficou decepcionada quando ela engravidou precocemente, disse que achava que ela ia conseguir estudar e ter uma vida diferente. Ainda assim, te digo que minha mãe felizmente teve mais escolhas e apoio do que a senhora, digo também que com o passar dos anos ela entendeu o que você queria para ela, pois era o que ela mais me dizia: estude e seja uma mulher independente.

Quanto mais eu estudo, mais eu me sinto livre, mais oportunidades eu tenho, conheço pessoas, conheço outras realidades e outros universos. Foi assim que cheguei nesse curso com as Guardiãs do Povo de Terreiro. Ouvir sobre as vivências delas, é ouvir também sobre a senhora. Nosso

espaço de conversa se assemelha ao café da tarde com a senhora, as ajudas que eu te dava com as plantas, ou quando você me levava pra benzer e me explicava que era para me proteger, para eu ficar mais forte. Me sinto acolhida, me sinto curada de dores que possivelmente nem sejam minhas. Estou aprendendo sobre o tempo, sobre o amor, sobre a fé e transmutação para uma realidade melhor, mais gentil e coletiva.

Espero que eu me realizando, a senhora se sinta também realizada. Você sempre dizia: “Priscita, pra quem é, pouco basta! A gente não precisa de muito, a gente precisa do suficiente e para todos.” Saiba que eu estou tentando vó, que em mim vibra o seu peito persistente.

Me despeço fazendo um exercício que aprendi esse ano: quando desejo pra mim, desejo para o mundo todo, quando eu me realizo, o mundo todo se realiza. Nessas últimas palavras, eu te envolvo com um colar de cura, tal qual o que fiz em sua homenagem no meu pescoço:

“Eu permito me amar e ser amada. Eu dissolvo com o fim de sonhar, pois meus sonhos sempre me foram apresentados como escolhas e assim me vejo a caminhar, em movimento. Somos imensidão”.

Com amor e agradecimento, sua neta,
Priscita.

Salvador, 28 de Outubro de 2021.



CARTA PARA FILHA DANDARA

Raquel Silveira Rita Dias

Oi Dandara, minha Menina Girassol! Minha Menina Arco-íris! Filha como estás?

Sei que estás bem, porque me sinto muito bem... Sinto a tua presença-ausente, na verdade a tua presença-ausente-presente... Já te escrevi tantas vezes, tenho vários rabiscos-escritas e áudios que te fiz; no meu pensamento tu és presença, no meu pensamento-corpo tu és força vital de minha existência. Te amo filha! E por isso existo ainda, com mais desejo de viver... Tu me produz vida, minha filha amorosa... Lembra quando partiste, que vieste em sonhos, em sonhos-realidades? Em um deles tu mandaste um recado-acalanto para o teu pai. Disseste para mim: “Mãe diz para o pai que estou bem”. E eu falei. Ele ficou a me olhar sem palavras... Hoje ele está bem, vocês estão juntos e as conversas devem ser lindas... Filosofia negra, poesia, música e mitologia africana... Vocês dois fazendo o **20 o Ano Inteiro!** Lembras teu pai, em sua passagem neste plano, era professor, professor de Filosofia... Como ele adorava ser professor, tanto que fez sua partida no dia 15 de outubro de 2017. Em seu tempo como professor, o professor Miguel Dias, realizou um projeto nas escolas de São Lourenço, RS, chamado **20 o Ano Inteiro**, nos anos de 2011-2013. Filha, eu tenho que publicar o último livro do teu pai e, quem sabe, conseguir compor e finalizar as escritas da dissertação dele. Prometo que vou tentar!

Sabe Menina Girassol, estou a escrever esta carta na madrugada, sabes que gosto da madrugada para escrever, e do amanhecer; estou escrevendo no amanhecer de um 20 de novembro - Dia da Consciência Negra. Dia idealizado pelo Grupo Palmares aqui no Rio Grande do Sul, entre os idealizadores estava Oliveira Silveira, poeta, professor, ativista. Fiquei lembrando nossas conversas no Mercado Público de Porto Alegre,

RS: Oliveira, Maritza e Eu. Ele nos buscou na rodoviária, e antes de irmos para o Curso Egbé Omó (O Encontro da Descendência) organizado pelo Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE), conversamos tanto... foram quantas aprendizagens nestes encontros e em tudo que Oliveira produziu... Filha hoje terá a terceira Marcha Mestra Griô Sirley Amaro, a negrada estará reunida!!! São tantas atividades-ações-vida, minha filha!!! Nossa luta é diária Dandara, o racismo é cotidiano, mas, nossa resistência se faz cotidiana e ancestral... Quando penso-escrevo a palavra ancestralidade pulsa em mim, assim como a vontade de te contar mais, de alongar a prosa. Esta carta está compondo o livro “Matripotência e Mulheres Olùṣò: memória ancestral e a enunciação de novos imaginários”, do curso OLÙṢÒ – Guardiães do Povo de Terreiro¹⁴⁸. Filha que presente, neste presente – este curso em minha vida. Deixa-me explicar: faço parte da equipe organizadora, e me sinto tão honrada de viver este momento. Esse curso me fez reencontrar-me, me sinto tão jovem e tão senhora a partir desta experiência de viver no **Terreiro Virtual** como diria Ìyá Flávia de Oyá Dirã. Foram meses de preparação, elaboração da proposta, vivendo o curso numa intensidade de vida. Nada estava fora, a vida atravessa o curso, vida de Mulheres Negras, Mulheres de Axé, Mulheres Inspiração! Filha, a cada encontro, uma força-potência ocupou o meu corpo, nossos corpos e corpas. Sabe Dandara, só tenho a agradecer, e aqui cabe dizer: Gratidão cursistas, Gratidão Mulheres de Axé! Gratidão ao nosso aquilombamento, ao nosso quarteto: Priscilla, Ana, Míriam e Eu. Que feliz encontro! Declaro o meu sorriso-afeto em movimentos de dança pelo nosso encontro-experiência. Gratidão Miriam pela convocação amorosa e sensível para compor a equipe. Gratidão Olórí-Qbà.

São tantas coisas para compartilhar... É uma compulsão de palavras, é um dançar tão intenso e leve de palavras-corpo. Dandara! Voltei a dançar,

sim estou aos meus 45 para 46 anos dançando novamente, isso diz muito de mim e como estou me sentindo. Filha, vou parar por aqui, parar de escrever... Mas continuarei a dançar.

Amo o nosso encontro de Mãe-Filha... Filha eu Amo a tua existência...
Te amo Dandara.

Pelotas, RS, 20 de novembro de 2021.

¹⁴⁸ O curso integra o projeto de extensão “Programa de formação para o enfrentamento ao Racismo Religioso” que nasce da necessidade de construção de ações de formação, de cuidado e de segurança do Povo de Terreiro para Mulheres de Axé, haja vista o crescente número de casos de violação de direitos nas comunidades tradicionais de matriz africana. Está vinculado à Universidade Federal de Pelotas (UFPel) por meio de parceria entre o Núcleo de Estudos e Pesquisas E’ée’kò, a Rede Nacional de Religiões Afrobrasileiras e Saúde (RENAFRO Saúde) e o Fundo Social Elas. Fonte: <https://wp.ufpel.edu.br/oluso/>. Acesso em: 07 nov. 2021.



PARA MEU CORAÇÃO!!!

Ègbónmi Renata Odé Keoiji

Oi, meu amor, tudo bem? Como você está? Não consigo te ver e nem te escutar. Mas, sentir... aaaah, isso consigo.

Quando você partiu, nem consegui te ver, nem me despedir, nem pude te falar o quanto você foi desejado e esperado. Foi tão breve sua estadia aqui na Terra. Tantas coisas para te dizer, tanto você tinha para viver. Ainda hoje sinto muita dor e muito a sua falta. Falta do seu sorriso, do seu cheiro, de suas brincadeiras... Não te deram nem a oportunidade de se despedir de nós, te arrancaram de dentro das minhas entranhas, porque de dentro do meu coração, ah, isso nunca ninguém iria conseguir.



Renata de Souza com seus filhos Cristiano Souza da Silva Junior (*in memoriam*) e Gabriel Silveira Mantuano.

Fonte: Acervo pessoal, 2009.

Hoje vim só para te dizer que você deixou um dos mais belos presentes para nós: sua filha. Linda, meiga, inteligente, amorosa, engraçada, generosa, igualzinha a você [risos]. E eu sou grata, pois, através dos olhos dela, posso encontrar um pouco de você. Mas, esse véu que hoje nos separa é momentâneo, em breve, quando regressar, sei que estará bem para me receber, meu amor.

Agora você precisa descansar. Fique em paz. Mamãe te ama....

Rio de Janeiro, 04 de novembro de 2021.



A COR QUE MARCA

Sandra Costa Cândido Gomes

Amado avô Darcy Costa (*in memoriam*),

Dedico essa carta ao senhor que acreditava na força do seu povo, conselheiro da Escola de Samba Marujos, impulsionou minha avó e minha mãe, na presidência. Lá cresci, em meio ao som contagiante dos tambores, e foi esta energia que encontrei o Ilê Ogum Onira.

Cada vez que fecho os olhos, me vejo com meus 04 anos de idade, sentada em um banquinho de madeira em frente à porta de sua casa e da vó. Uma casa branca de madeira com janelas marrons. Era uma noite estrelada como de costume, mas aquele momento foi tão especial que sempre que eu preciso me fortalecer eu retorno para aquela noite. O senhor, vô, sentado em minha frente me contou uma história que me marcou para o resto da vida. Lembra?

O senhor começou dizendo: “Minha querida neta, nossa cor nos marca, mas nunca se esqueça de que nosso povo é forte, não desistimos nunca, estamos ligados uns aos outros, passado e presente para construirmos o futuro”. Vô, naquele momento pude perceber que nossa conversa seria muito importante. Eu, sempre muito curiosa, carregando volumes de sua Barsa¹⁴⁹ na mão lhe perguntei: “Vô, mas de onde vem nosso povo?”, e o senhor, com toda sua calma e sabedoria, abriu um dos livros em um mapa e me mostrou: “África! E nós moramos aqui, ó, no Brasil. Nossos antepassados vieram em navios. Está vendo todo esse azul aqui? É o mar”. E eu perguntei: “Mas por que aquelas pessoas choram tanto?” Um silêncio tomou conta daquele lugar, pois até então, nosso passeio era feito mentalmente, ele me olhou e tomou então sua decisão deixando escapar: “Porque eles foram tirados das suas terras, nossa Terra Mãe”. E eu continuei perguntando, perguntando: “Mas vô e este barulho, essas crianças chorando”.

149 Enciclopédia Barsa.

Ele novamente me olhando bem firme respondeu: “Estes barulhos são correntes para não fugirem, não queriam vir para cá, deixar suas casas, seus costumes, sua cultura, as crianças choram porque estão longe de suas mães. Está escutando esse barulho forte do mar? Ele está agitado, assim como os nossos irmãos dentro do navio”. Então, por fim, respondi: “Que triste, eu queria também ficar lá!”.

Meu avô querido, o senhor tinha só a quarta série, sempre foi muito religioso, mas nunca entrou para o *Ilé*¹⁵⁰. No entanto eu acredito que sempre foi do *àṣẹ*¹⁵¹! O senhor trazia consigo a mansidão, a serenidade, a tranquilidade, o dom da palavra, da firmeza, da sabedoria, trazia o conselho, o discernimento, o melhor para todas as pessoas, sempre. E era assim nossa conexão, durante o tempo em que nos foi permitido estarmos juntos. O senhor sempre me fazia pensar no todo, sempre foi meu porto seguro, minha base, sempre apoiando o meu caminhar, com sua palavra firme, verdadeira e tranquila era a clareza que eu sempre buscava, como a espuma branca do mar ao desenrolar de suas ondas.



Vô Darcy Costa (*in memoriam*)

Fonte: Acervo pessoal, 2020.

150 “Casa”, conforme José Beniste (2011, p. 372).

151 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣẹ*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, 2012, p. 40). No contexto da carta refere-se às tradições de matriz africana como um todo.

Hoje vejo quanto foram importantes seus ensinamentos e suas histórias sobre nossos antepassados, retirados da nossa África, do nosso chão. E como os seus questionamentos me impulsionaram na busca dos meus sonhos se tornarem realidade. Sim, eles me fortaleceram, tenho a honra de ser a primeira da nossa família a ter uma graduação, e o orgulho de lhe entregar este certificado um dia antes de sua passagem. Tenho orgulho também de ter me soltado de algumas amarras, e ido em busca do meu equilíbrio espiritual, entrar para *Ilé*, me entregar para meu *òriṣà*, sentir toda aquela energia maravilhosa dos nossos ancestrais, aquele lugar tão especial que me faz lembrar tanto da nossa família, como partilhamos o alimento, a alegria, momentos bons ou ruins, do afeto, da pureza, do olho no olho, da verdade nas palavras, dos aconselhamentos, dos puxões de orelha também, dos incentivos uns aos outros e da união.

Vovô lá eu conquistei outra família, lá estou em casa. E o que eu posso lhe contar mais, é que após sua partida o que nos restou foi a fé. Aquela fé que nossos antepassados tiveram ao atravessar a imensidão do mar, e que me fez encontrar forças nas águas tão doces e tranquilas de mamãe *Ọṣun*, elas me fizeram mais forte.



Meu esposo Jeferson Bibiano Chaves, minha filha Maria Alice, *Ìyálórìṣà* Marisandra da Silva, eu e a minha filha e Maria Alice. *Ilê Ogum Onira*. Novo Hamburgo, RS.

Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Sabe aquele olhar firme e profundo que eu preciso sempre? Eu recebo agora da minha *Ìyálórìṣà* Mari Sandra de Ogum Onira, que na sua ausência continua cuidando de nossa família com todo zelo e amor. Hoje eu entendo meu amado avô, que um dia as águas doces que descem pelas imponentes pedreiras de *Ṣàngó*, seguirão lentamente até chegar novamente ao mar, e naquela imensidão nossos *òrìṣà* irão nos guiar, e novamente iremos nos encontrar. Eu poderei lhe responder que nunca me esqueci de quem sou, e de onde vim; juntos, de mãos dadas como quando eu era criança, seguiremos ao *Òrun*¹⁵². Mas enquanto este dia não chega fique tranquilo, pois estamos cuidando um dos outros e nossa *Ìyálórìṣà* está zelando por nós. Sigo o caminho ao encontro de conexões e irmãs de alma para troca de energias, fé e busca de sabedoria que carregarei na minha bagagem da vida.

Aos que aqui chegaram – desejo muita luz, força que recebam todas as energias positivas. Que a doce mamãe *Òṣun* Docô possa abençoar a todos e trazer em seus caminhos o amor puro e grandioso pelos seus.

Asé!

Novo Hamburgo, RS, 04 de novembro de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

152 “Céu, firmamento. [...] Plano divino onde estão as diferentes formas de espíritos e divindades [...]”, de acordo com José Beniste (2011, p. 625).



CARTA AO AMOR DA MINHA VIDA

Stael Soraya dos Santos Rosa

Filho meu, amor da minha vida, saudades de ti, de teu cheiro, de tuas histórias, dos teus abraços a cada minuto, que quando eu os recebia fazia sempre uma oração, agradecendo a Olorum, por fazeres parte da minha vida. Quanta saudades sinto da tua escuta atenta e observadora, de tuas sugestões e palpites sobre minhas diversas atividades no movimento social negro, e também de tuas inteligentes críticas. Ainda busco através de vários recursos, acostumar-me com tua ausência, embora saiba que é fundamental que busques teus caminhos, nesse momento que inicias uma nova vida com tua família.

Em função disso, intensifiquei minhas atividades na militância. Sabes, melhor do que ninguém, o quanto eu pauto minha vida pela militância, pois não foram poucas as vezes que me acompanhaste em atividades do movimento negro, desde bem pequenininho. Eram palestras, reuniões, os jantares de escolha da mais bela negra, homenagens na câmara de vereadores, apresentações artísticas, sessões de cinema... Sempre juntos. Em alguns momentos não me acompanhava, mas participava como coadjuvante de todos os processos. Outro dia, me perguntaram sobre minha opção religiosa: “por que me tornei umbandista”? Para te responder vou te contar uma história.

Há alguns anos atrás, precisamente há 11 anos, num dos eventos onde eu palestrava sobre história e cultura afro na educação, eu bombardeava um amigo com perguntas sobre religiões de matriz africana, porque precisava entender, conhecer mais sobre o assunto. Nesse diálogo, um outro amigo, que estava próximo, me sugeriu e convidou a participar de uma festa de batuque que aconteceria em frente ao nosso condomínio, naquela noite.

Seria a oportunidade para eu conhecer um terreiro em atividade. Aceitei. Aquela foi a primeira vez que participei de um batuque no Ylê de Mãe Maria de Oxum. A experiência que vivi lá foi definidora para minha escolha.

Filho, tu não imaginas o que é ouvir o toque de um tambor no solo sagrado do terreiro! A primeira batida dos tamboreiros nos atabaques, senti como um soco no peito. Aquele som ressoava no meu coração, retumbava dentro de minha cabeça. E a vibração da batida das mãos daqueles homens no couro do atabaque! Tu não imaginas o que é viver essa sensação! Sentia um tremor, uma vibração que vinha do chão e subia pelos meus pés, subiu pelas pernas e em instantes tomou conta de todo meu corpo, me fazendo tremer. Fiquei apavorada! O que estaria acontecendo com meu corpo? Como controlá-lo? Respirei fundo e procurei racionalizar meu sentimento e minha emoção. Naquele momento lembrei de minhas leituras. Entendi o que é “atavismo cultural, emocional e ancestral”. Nunca esqueci aquela sensação. Quando lembro dela, sinto-a novamente. Entendi que minha ancestralidade estava ali, viva, latente, esperando uma oportunidade para me mostrar o caminho que eu havia esquecido, por causa dos apagamentos e silenciamentos de nossas histórias, nossos modos de ser e viver.

Foi assim que me reconectei com minha essência “batuqueira”. Embora ainda não tenha me iniciado “no santo”, sei que é esse o meu lugar. É nesse lugar sagrado que me fortaleço, encontro alento para minhas dores e resposta para minhas dúvidas

Alguns meses após esse fato recebi o convite, convite não, praticamente uma intimação, de Mãe Cira de Bará Agelú, para ir em seu Ilê participar de uma festa. Eu, como todo professor e professora em período de avaliações finais, pois era dezembro, disse que seria difícil participar, pois sabia e sei, que as festas costumam adentrar as madrugadas. Com a insistência, aceitei. E fui. Ao chegar lá fiquei sabendo que se tratava do aniversário do *Bara Agelú*, seu *òrìṣà*. Entrei no clima de comemoração e confraternização com os que lá estavam. No meio da festa, tudo parou. Uma pausa para um discurso, agradecimentos e homenagens às pessoas

que fizeram parte da vida religiosa daquela *Ìyálórìṣà*. De repente, sou chamada entre os homenageados. Como assim? Mãe Cira justificou: queria homenagear alguém que, no seu entendimento, contribuía para a desconstrução dos preconceitos, e para a divulgação da história da religiosidade de matriz africana, através das palestras que eu realizava, e da participação num programa semanal de uma rádio AM local. E assim, Mãe Cira estendeu até minhas mãos uma escultura em alumínio, a chave vermelha de *Bara Agelú*, que recebi emocionada, surpresa, trêmula... Era dezembro de 2010. Foi o prenúncio de um período de muitas mudanças. O ano de 2011 entrou provocando muitas mudanças em minha vida profissional, em minha militância e na minha vida pessoal. Iniciei um novo trabalho, estudei, viajei muito trocando experiências, participando de cursos, seminários e formação de professores, conhecendo outras pessoas e militantes da negritude de outras regiões do estado, os quais passaram a fazer parte das nossas atividades do movimento negro. Saí do meu pequeno mundo, ampliei os horizontes da luta por direitos e da luta antirracista, construí pontes por onde passaram e passam muitas pessoas.



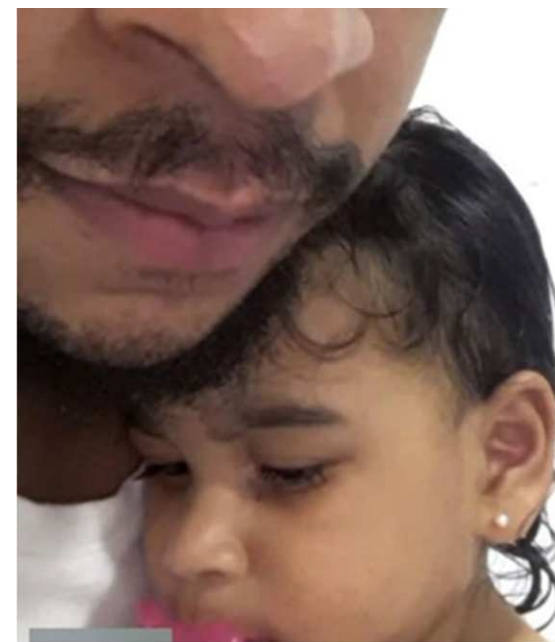
Eu encruzilhada.

Fonte: Criação de Victor Alessandro Rosa Acosta, 2021.

Sabe filho, a partir desses fatos entendi e conheci meu *odù*¹⁵³. Cheguei à conclusão de que sou uma encruzilhada. Sim, uma encruzilhada, porque nessa minha vida de militante há 33 anos, eu tenho sido o lugar, por onde passam e chegam muitas pessoas que querem conhecer nossa história ancestral, conhecer o movimento negro e nossas ações, pessoas que desejavam entender nossa luta, trocar experiências, vivenciar a negritude, contribuir com a construção de políticas. Várias vezes eu também fui levada por essa força-*Éṣù*, a conhecer outros lugares dentro e fora de nossa cidade, dentro e fora de mim. Fui e voltei ao mesmo lugar, pela mesma encruzilhada, nesse vai-e-vem que só a vida explica. Assim foi que chegaram até mim e até nosso lugar as construções da educação, da cultura, da saúde, do povo de terreiro, as participações e construções político-partidárias. Mas também chegaram até mim, por essa encruzilhada, as brigas internas, as insatisfações, as dores emocionais, o desassossego, as dúvidas, o equilíbrio, a esperança, o autoconhecimento e a maturidade. Quando eu menos espero, essa força-*Éṣù* assume o comando, me oferece o poder transformador de sua palavra e me leva encruzilhada a fora, no embalo das ventanias de *Oya*, divide comigo as armas e a proteção de *Ògún*, com as quais travamos juntos algumas batalhas externas e internas, e elas não foram poucas. Muitas vezes, a mesma “força” que me levou de forma tão impetuosa e abrupta, me traz no aconchego dos braços de minha mãe Oxum, navegando mansamente por suas águas calmas... Profundas.

Vou te dizer algo: penso que essa mesma “força” provocou tua ida para o nordeste, tão longe de nós aqui no sul. Tenho certeza que a “força-*Éṣù*” provocará também em ti as mudanças e reflexões que me fizeram fortalecer e confiar nas alternâncias da vida, no ir e vir com ventanias, trovoadas e calmarias. A “força-encruzilhada” me dá a certeza de que no momento certo tu e tua família serão trazidos para mais perto, com a ajuda e o aconchego das doces águas de *Ọṣun*.

153 “Conjunto de signos do sistema de Ifá que revela histórias em forma de poemas, que servem de instrução diante de uma consulta” ao oráculo divinatório (BENISTE, 2011, p. 558).



Victor Alessandro Rosa Acosta (meu filho) e Maria Helena Alves Acosta (minha neta).
Fonte: Acervo pessoal, 2021.

É assim que eu vejo e sinto minha vida, minha fé, minha ancestralidade... É assim que eu vejo meu presente, e meu futuro.

Te amo!

Uruguaiana, RS, 27 de setembro de 2021.

Referências

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.



A DOR DE UMA SAUDADE

Taís Alves Farias

Por muitos dias me perguntei como iniciaria essa carta, e de como expressaria o que estou sentido referente a você, Nandinha.

Oi titia, no momento estou com os olhos marejados, daqui a pouco sei que estarei aos prantos e você sabe o porquê. Tudo foi tão de repente, e sua ausência com o passar dos dias, começa a doer em um misto de saudade e tristeza.

Que vida né? Como isso foi acontecer? Em um instante recebemos uma ligação com uma notícia arrasadora que só encontramos o seu corpo, pois sua alma já estaria sendo encaminhada ao Pai *Òṣàlá* que receberia novamente essa preciosidade em seu reino.

Ah Nandinha, se eu soubesse que quando a vi seria a última taça de vinho que beberíamos juntas, teria te levado um barril, teria te beijado, olhado mais uma vez em seus olhos e dito que sorte eu tenho por você viver em minha vida. Teríamos trocado mais sorrisos, teríamos viajado para os lugares dos seus sonhos, dançamos até altas horas, e nos amaríamos como sobrinha e tia que se gostavam por além dessa vida, digo dessa forma porque nos encontramos nesse momento, assim, você lá e eu cá.

Talvez suas dores já estejam sendo amparadas do porquê foi partir assim sem um sinal, aos 44 anos como se fosse fechar os olhos e acordar em um plano espiritual tão distante de nós.

Em muitos momentos sinto-me egoísta por não querer te dividir com um outro espaço, que tenho certeza que é melhor do que esse em que me encontro, porém onde vou encontrar o seu amor? Não me ensinou a te dizer um até breve, como assim preciso me acostumar? Em que braços vou chorar? Qual tia maravilhosa agora vou querer encontrar? Desculpas são

muitas perguntas e lacunas que hoje não sei como responder, compreender, e até mesmo querer.

São exatamente 04 meses do seu desencarne, sem tua risada gostosa, sem teus pratos saborosos, sem teu olhar crítico, mas assertivo e sem tua presença em corpo vivo.



Minha tia Fernanda Rodrigues Alves (in memoriam) e eu, em um passeio pela cidade de Gramado, RS. Um dos tantos lugares que minha tia queria conhecer e que nesse dia tive o prazer de sua companhia.
Fonte: Acervo pessoal, 2019.

Essa semana foi meu aniversário, consigo imaginar como iria adentrar minha casa dizendo: “Hoje é seu aniversário Tibitinha e vamos comemorar”. Eu só queria seu abraço e interligar novamente nossos laços.

Eu sei titia, a morte não é o fim, apenas um até logo, nos veremos algum dia e poderemos conversar novamente. Apenas dói, machuca e corrói aos poucos como uma erva venenosa que a cada dose ramifica essa dor. Em determinados momentos eu tento imaginar que isso não aconteceu e logo voltará da sua viagem dizendo a todos: “Parem de ser bobos, já estou aqui!”.

É preciso ser racional né minha tia, nunca foi do meu jeito digamos fraquejar, só queria que soubesse de como te amo tanto, e gostaria apenas mais alguns anos com você, pois agora quem será a madrinha perfeita para os meus bebês quando um dia nascerem? Quem cuidará da minha mãe? Do seu filho? De nós? Sua fé era imensa, por isso sei que além de *Òṣàlá* seus *òrìṣà* te guiaram e isso me conforta, penso que não esteja sendo fácil para você também, já que lembro de muitos dos teus planos, e de como queria aproveitar essa vida.

Apenas queria você aqui, como a luz que iluminava as nossas vidas, e que era um alicerce para nossa família.

Minha Nandinha amada descansa em paz, e nos protege sempre, estou em luto, porém não se preocupa a minha saudade é pelo fato de perceber de como fui agraciada por ser tão amada por você e essa saudade fará que você sempre viva em mim.

Cuidarei dos nossos familiares principalmente o seu filho que é um pedacinho de você nesse mundo.

Perdão se parece triste, mas saiba que transbordou amor e preferia dizer tudo pessoalmente, mas agora está um pouco tarde, porém sei que você tinha certeza desse sentimento. Finalizo por aqui titia, que *Òṣàlá* te guarde e até um dia.

De sua sobrinha que te amará eternamente.

Pelotas, 4 de novembro de 2021.



MÃE ANINHA

Vanda Machado

*Sure fomi ìyá!*¹⁵⁴

Inesquecível Mãe Aninha,

A senhora não imagina como foi longa aquela tarde na Casa de *Òṣàlá!*¹⁵⁵ Sentadas em duas esteiras de vez enquanto nos entreolhávamos num diálogo mudo e significativo.

Lembro principalmente das mulheres mais velhas, que ficaram muito mais próximas, circunspectas e cada vez mais ativas. Os sons e os cheiros enchiam a casa. O silêncio e o som traziam de muito longe um significado especial como enigmas da nossa existência humana e a nossa ancestralidade. Até o ar respirado mobilizava o segredo sagrado de tantos anos de espera.

A minha consciência estava envolta em um silêncio que ia apagando aquilo que sempre fui. A cozinha inteira me contava uma história do tempo pregresso.

O cacarejar dos bichos, o bater das tampas nas panelas, o moinho ligado, o burburinho de vozes abafadas e o abre e fecha das portas e das malas quebravam o silêncio numa relação interativa entre o tempo e o *àṣẹ* plantado por suas mãos e o seu coração muito antigo.

As águas saindo das torneiras ou despejadas nos potes, os *ẹbọ* e defumadores perfumam a casa de *Òṣàlá*. Do lado de fora, vem o cheiro mágico da alquimia das folhas e o som do pilão. O pilão bate quase como a batida do coração. Uma batida maior e uma menor. Igualzinho à assimetria das batidas do coração. Sempre me chamou atenção esse som que vem do pilão. Pensando bem, a senhora sabe que nós, seres biológicos, somos

154 Pedido de benção reservado para mães de Santo.

155 Espaço destinado a todos os rituais iniciatórios!

criados com a cabeça bem junto ao coração da mãe. É possível que o primeiro som que escutemos na vida pareça com o som do pilão. No dia da iniciação, novamente sentimos o pulsar do coração velho da mãe comunidade que a senhora nos deixou como herança de liberdade. O som do pilão, ou melhor, o som da marcação sinaliza uma forma singular de vida. É chegada a hora! Mistério e silêncio para apreensão de outras realidades.

A leveza do silêncio traz uma concentração de energias e, assim, a imanência do que sempre esteve em potência aflora e me permite perceber atos e cenas da vida na minha mais remota memória sempre amparada por cantigas, gestos significativos, rezas silêncios e cuidados de todas as mulheres mais velhas da casa.

O fio do tempo e da história foi sendo desdobrado deixando livre a possibilidade para a escrita de uma nova história. História da minha vida restaurada. Como já nos encantou o poeta Gil, nosso *Ọba* de *Şàngó*: *Pra nascer Tem que morrer pra germinar. Plantar nalgum lugar. Ressuscitar no chão. Quem poderá fazer?*

Saindo do ronkó, percebi que o chão da casa agora era o meu lugar. Nem chinelos, nem cadeira, nem cama nem colchões. Uma esteira no chão, arrumada com preceitos e lençóis branquinhos, me esperava exalando cheiro de folhas novas.

Durante dias e dias estive a experimentar o calor da terra, que nos sustenta, alimenta e um dia vai acolher nosso corpo sem vida.

A noite daquele dia 26 de julho foi longa. O tempo passeava sem pressa e eu estava completamente entregue e alheia a qualquer pressão. Agora era o tempo sem medida. Tempo kairós. O meu tempo!

Levantei da esteira acompanhada da minha mãe Vardinha, a minha *ojúgbòṅà*¹⁵⁶, ou a minha criadeira. Ela me levou pela mão, caminhando na frente para que eu fosse abençoada por toda a comunidade. Assim caminhei pelo corredor da casa, saudando e sendo abençoada por todas as pessoas. Eu pedi a benção a cada uma das pessoas presentes. Todas me olhavam de um jeito comovente.

156 A que olha o caminho na língua yorubá. Mãe criadeira.

Uma por uma, as pessoas, até as mais velhas, levantavam solenemente para me saudar, desejar uma boa viagem e um feliz retorno. Muito emocionada, chorei. Pensei: “e agora, o que irá acontecer?”. Nós, do barco, nos olhávamos silenciosas. O velho alabé, pai Darinho, *Ki Ọlórún kò sí pure*¹⁵⁷ estava sentado diante do atabaque de onde não saiu a noite inteira.

Mãe Aninha, durante muito tempo eu me perguntei porque a iniciação de *Ìyàwó* se organiza em barcos. Sempre pensei, porque barcos? Éramos oito *Ìyàwó* neste barco que voltava para buscar sua ancestralidade vitoriosa. Oito mulheres. Na verdade, fomos nove, porque mais tarde nasceu um menino de *Ògún*, filho da minha irmã de *Şàngó* que já foi para a ancestralidade.

A imagem do barco vinha e voltava a todo momento. O que esta cerimônia tem a ver com o navio negreiro? Logo um grupo de mulheres, com suas roupas mais cheirosas, foi levantando e chegando mais perto de cada uma de nós, sempre numa atitude protetora. Em seguida, foi saindo em direção a fonte de *Ọṣun*. Cada uma de nós era o centro das atenções.

O chão tinha muitas pedrinhas. Caminhei firme assim mesmo. Eu estava trêmula e não era de frio. A caminhada se fez silenciosa até uma das mulheres dar início a uma cantiga muito suave que todas responderam como um mantra, *Iaô loni... Iaô loni... Iaô loni ...* nos protegendo com os seus corpos que se achegavam cada vez mais, cantavam juntas e, suavemente, como se houvesse um ensaio. E para que ensaio? Há muitas luas, as pretas velhas do Afonjá cantam mostrando caminhos novos que têm início aqui, onde a senhora colocou, na terra de *Şàngó*, sua primeira semente.

Iaô loni. Todas respondiam com o mesmo tom de voz. *Iaô loni...* A tradução é metafórica, é muito simples para seu significado. *Iaô*, hoje é o dia. Para quem seria este aviso?

Protegida pelas sombras das árvores e vestidas de águas e folhas, as mais velhas me apresentaram as mães ancestrais deste *Ilé*. Chorei baixinho. Não era choro de tristeza nem de medo. A profusão de ambientes e estímulos sensoriais me envolveu com sentimentos de gratidão por todas

157 Expressão em yorubá quando se refere a pessoa que já foi para a ancestralidade.

as mães ancestrais que já passaram por aqui. Todos os corpos pretos que estiveram neste lugar antes de minha Mãe Stella. Eu estava vivenciando a cadeia simbólica da mãe primordial.

Eu aprendi, com a sábia Mãe Detinha, que *Ìyá* Tunde é a mãe que volta. É a volta da anciã que morre e é festejada na chegada da primeira menina da família, que já nasce com todas as honras da anciã que foi para o *Òrun*. A gente africana tem um sentimento diferenciado da morte. De verdade, a morte acontece como a celebração da vida. A morte é uma festa como escreveu o mestre João Reis.

Exaltadas sejam sempre as primeiras mulheres! Desterradas do Continente africano, escravizadas e renascidas nesta terra deixaram como legado maior o ritual de encadeamento das subjetividades que fazem o caminho da transmutação pela dignidade humana que não ficou perdida no navio negreiro. Tudo estava de volta no meu ser porque elas, as mães pretas, trouxeram os segredos sagrados bem guardados entre a pele e a carne.

No ronkó, Mãe Stella me levou a uma dança sagrada inesquecível. Ela dançava e eu seguia girando lentamente, desfazendo caminhos e refazendo as memórias mais antigas. Fui girando, girando sempre ao contrário do relógio.... Eu não sabia para onde ela me levava. Confiei plenamente.

O barco de *Ìyàwó* vai e vem, desenrolando o fio do tempo no sentido contrário do barco que trouxe meus ancestrais. Ao longo dos dias e dos rituais, cenas muito antigas voltaram como expressões reais da minha existência repleta de dores, mas também uma ontologia poética, desveladora e triunfante, revivendo outras caminhadas de um tempo que só a senhora conhece e que jamais serão esquecidas por suas/seus diletas/ os filhas e filhos do Ilê Axé Opô Afonjá.

Salvador, BA, 12 de dezembro de 2021.



ORÍ ODARA

Ìyá Wanda d’Omolu

Orí,

Vivemos tempos modernos em que nos deparamos diariamente com inúmeros problemas de ordem social como a fome, as desigualdades, a falta de emprego, o excesso de trabalho, desencontros pessoais e por aí vamos. Situações estas que geram em nossos corpos uma enorme sobrecarga promovendo depressão, a falta de equilíbrio e desestruturação interna geral.

No candomblé essa desestruturação do ser é tratada com trabalhos específicos no culto a *Orí* - denominação dada à cabeça na língua *Yorùbá*. No ritual do Candomblé a cabeça (*Orí*) é considerada a parte mais importante do ser humano. *Orí*, você é o receptor das ideias, emoções, opiniões e sofrimento das pessoas, sendo assim, você precisa ser muito bem tratado, muito bem cuidado, pois, uma boa sobrevivência está condicionada ao bom tratamento de *Orí*. É com esta visão que nós, Povos Tradicionais das Matrizes Africanas e Afropindorâmicas, há vários anos desenvolvemos junto as nossas comunidades, trabalhos espirituais voltados para o seu fortalecimento, *Orí*.

Esta é uma experiência comum, e de muito êxito, onde as premissas são:

- Todo Ori tem a sua individualidade;
- Nenhuma cabeça (*Orí*) é essencialmente má;
- Restauração do equilíbrio.

O Tratamento é realizado com ervas, frutos, rezas, flores, cânticos e oferendas, todos visando o fortalecimento do Ser, da autoconfiança e a elevação da autoestima. Os trabalhos são orientados, visando: auxiliar as pessoas dessas comunidades para que se encontrem, consigam com tranquilidade definir as suas escolhas, para que sejam fortes no

enfrentamento de obstáculos e dificuldades do dia a dia.

Esta é uma experiência séria, secular, inovadora para muitos e de grande importância para socialização com um coletivo maior. *Orí* forte nos traz a certeza que viveremos o tempo exato e cumprimos com nosso papel no mundo.

Orí Odara.

Rio de Janeiro, RJ, 18 de novembro de 2021.

Seção III

POEMAS E *ORÍKÌ*

VOCÊ PODE ME ESCUTAR?

Abiyàn Ademiel de Òṣàlá

Você pode me escutar?
Vem cá um cadinho
Se acheque por aqui
Neste chão todo mundo tem lugar
Deixa a memória escorrer da corpa
Sua corpa já existe, e nela, há milhares de anos
Quando o Òpásóró toca a terra
Estremecimentos estão por vir.
Em roda estamos aqui
Em roda estamos aqui
Em roda estamos aqui
Você pode me enxergar?
Você pode me sentir?
Você pode me escutar?

Eu não ando sozinho, pelos meus poros circula òrìṣà. Por que escrevo? Por que respiro? Como inspirar? Escrevo como processo de carne ardente, que jazz no meu corpo fazendo amar como soul. Escrevo desde uma vida imanente que sambam minhas células e articulações, escrevo como ritmo de uma música, nem sempre fácil de escutar. É preciso coragem para saber por que escrevo. E você... Tem coragem para me escutar?

Escrevo pela inadiável indignação que faz cantiga extrapolar minha corpa preta. Cantiga ancestral que atravessa o Atlântico em ardência intensiva da extensão vocal que enuncia em negrito e caixa alta **“ESTAMOS AQUI”**. Escrevo com meu povo que cria música que é ciência e poesia. Povo gira, gira mundos, gira e cria.

Escuta aqui brancura, nossos ditos são mesmo pra te incomodar. Pra nossas corpas o óbvio é que seus silêncios não vão nos calar. E com a raiva

de muitas chego até aqui pra te lembrar. Não é natural, ao sair domingo pra passear, oitenta tiros minhas vísceras perfurar... Não é normal, se com minha boneca brincar ou atender meu celular, uma bala de fuzil me encontrar. Não é normal minha mãe preta, meu corpo ensanguentado, ir ao IML liberar. Não é normal ir ao mercado e acabar sufocado em espetáculo sangüinário. Não é normal o discurso desonesto da “gripezinha”, do “confundir a boneca com arma” e outros contos da carochinha. De uma vez por todas entenda...

Minha corpa não está à venda.
Minha corpa não está com venda.
Minha corpa não será sua renda.

Se quiser suspeitar, suspeite de si... Olhe pra sua casa e sua vida, e seja honesto com o incômodo que “minha casa minha vida” causa em você. Não insulte minha inteligência com a indulgência branca que tenta esconder, de modo covarde na “história única” contada em “escolas sem partido”, discursos pela metade que desconsideram os últimos ocorridos. Não nos matarão, pois em nossas artérias pulsam Dandara dos Palmares, Carolina Maria de Jesus, Geni Silva de Sant’Anna, Olinda Ferreira, Marielle Franco e Ponciá-Conceição.

Esqueceram? Nós não. Quem mandou matar Marielle? Onde está Amarildo? **BRASIL PÁTRIA QUE PARIU...** Violência obstétrica que rasga mulheres pretas sem anestesia – Você é forte! Empurra... Força – “Nasceu. Qual é o nome? Qual é o seu nome? Sobrenome?” - O que vai ser quando crescer nesta fábula de mau gosto do “Brasil acima de tudo”? - Escrevo porque estou indignado de bater novos recordes, nos boletins que registram 2.841 mortes por COVID-19. Tecnologias de extermínio do povo preto e pobre.

Escrevo uma cantiga de suspirar, bradando minha impaciência e elevando meu grito à sétima potência. Sentiu arrepiar? São seus poros protestando enquanto percebem que não vamos nos curvar.

Aprendi de mãe – ciranda é roda que não se faz só – Então... adiamos o papo e nos colocamos no fronte lado a lado. Será que consegue? Sim. Ao

meu lado existem forças tão vibrantes que me fazem “bater cabeça”, fluxos desde presenças em gira de densidade espessa.

Soul d’agua
Somos d’agua
É d’agua

Toda nascente passa por seu colo, é Ọṣun que verte a vida, como gota d’água doce que nasce no solo, e a este não deixa secar, é d’Ọṣun que nascemos e podemos nos tornar. E neste percurso de escrita foi no colo de Ọṣun que fui me deitar - “Fun mi ní omi díé” “Fun mi ní omi díé” “Fun mi ní omi díé” -, é pedido que consegui sussurrar... Mamãe Ọṣun responde transmitindo fluência, “corpa d’águas” como gesto metodológico que escorre das palavras em oralitura e escrevivência. Essa é a aposta dos exercícios de atrevivência. Destes breves versos que encerra enquanto abre poesia fundamentação, convoco aqui com a força de meu pai e minha mãe insurgências, insubmissão. Ritmos que são melodia, o encontrão faz corpo e alegria. Se atreva, cante em roda que nós estamos aqui. Você não está sozinha, sozinhe e pelas memórias vamos nos aventurar? Porque pro nosso povo não olhamos em cima no altar. É do chão, é no chão, é batendo cabeça desde o chão que reexisto, resisto, insisto, persisto. Escorro e canto, é canto! Reexisto e canto... Podem até tentar me borrar, rasurar e apagar. Mas eu sei que você pode me enxergar! Em gira estamos aqui.

Quando o Ọpásoró de meu pai toca a terra e quando o Abẹbẹ de minha mãe toca as águas...

Ah... quando o Ọpásoró de meu pai toca a terra e quando o Abẹbẹ de minha mãe toca as águas!

Escute bem... Quando o Ọpásoró de meu pai toca a terra e quando o Abẹbẹ de minha mãe toca as águas... Estremecimentos estão por vir!

ANEDOTA DA VIDA

Aurélia Maria Rios

Olho o tempo e revivo sua expressiva importância
Vejo a sua passagem nas construções, desconstruções de recorrências e de
intercorrências dos fatos
Nada além dele mesmo evolui com desenvoltura a razão de ser no verve das
invocadas passagens temporais
Olho a passagem do tempo e sinto o que há por vir
Olho passagem e tempo, na inquietação a sua anedota
Excelente provérbio que engendra a sensação de espera
No entanto, o tempo não impede a volúpia de condutas arraigadas que
preferem os ritos de passagens
O tempo é a melhor versão se houver simplicidade, verdade, ternura e
desvelo
Porque Vento, Chuva, Terra e Sol são elos ininterruptos que enfeitiçam e
amarram, seguramente, o significado do pluralismo que adere o tempo na
sua melhor condição
Seja na Liberdade Consciente ou na imensidão que gravita em torno de
um sistema que nos atinge e decifra as incessantes travessias da nossa
existência.

SEM VIDA

Cecilia Izidoro

Este estado de vida viruscida
Me aperta o peito nos corredores compridos
No ar um cheiro de despedida
Rostos tampados, calados, paralisia
Sem movimento e sem comida

O medo está na tela
O medo está na vida
Nos espaços apertados na hora da entrada e na saída
Sirenes, ruas vazias e os corpos pretos se movendo na lida
A natureza aliviada, suspira
Se limpa, não grita
Saio pensando se meu beijo é amor ou despedida.

Aquela que tem a felicidade por ser filha de Òṣàlá.
Aquela que cultua o panteão dos òrìṣà
mantendo seu equilíbrio no cosmos.
Começo dos começos, massa de ar e massa de água
são suas prerrogativas mítico-sociais.
Está em constante diálogo com os òrìṣà
é por eles protegida, acolhida, acalentada.
Seu Òpásóró diferenciou o Òrun do Ayé
estabelecendo os dois níveis de existência.
Seu àṣẹ controla o Ayé e o Òrun.
Òrìṣà mais velho,
mais velhos dos òrìṣà.
Sob o seu àlà abriga os vivos,
os antepassados,
os ancestrais.
Abriga os vivos, os irmãos, a coletividade.
Abriga os desabrigados,
acolhe os fragilizados
Seu àlà tem àṣẹ!
Seu àlà tem poder de realização!
A paciência é uma conquista,

158 *Oríki* de Temilaiyo (Cleci dos Santos Goulart). Ressalta minha constituição bio-mítico-social e foi construído por mim, em um momento de avaliação interna das relações interpessoais e coletivas da Comunidade Tradicional de Terreira Ilé Àṣẹ Iyemonja Ọmi Olódò, em 2011. Publicado em ALVES, Míriam Cristiane. **Desde Dentro**: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana, 2012, 306f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS, 2012.

OXUNICA

Hélen Diogo

A tolerância é uma virtude.
 Hèpa ò Bàbá!!!
 Mantenha viva e potencialize essas qualidades
 em minha existência!
 Ègbé é minha vida,
 é minha prioridade
 Terreiro é minha existência,
 é minha felicidade.
 Meu nascimento mítico me ensinou
 a Religião de Matriz Africana é modo de vida
 é um aprendizado constante,,
 é relação intensa com os òrìṣà
 e com os ancestrais.
 Hèpa ò Bàbá! Omi Odò Ayaba!
 Òṣàlá, Yemojá e Ṣànpònná
 Orixalidade que constrói minha existência.
 Omi Odò Ayaba! Mantenha minha saúde mental
 mantenha meu Orí centrado. Abawó!
 Matenha minha saúde preservada. Hèpa ò Bàbá!
 Mantenha meu projeto mítico-social vivo em minha existência.
 Hèpa ò Bàbá!
 Mantenha-me em harmonia em minha comunidade
 Mantenha-me equilibrada em meu terreiro.
 Àṣe!

Ela é água
 No seu olhar corre um rio
 No seu abraço anuncia a imensidão
 No seu traje um amarelo
 Mina de Ouro
 Vibrante
 Imperante
 Sua chegada imponente
 Ela dança e me alcança
 Ela chegou e me fez serena
 Rainha
 Coroada
 Caminhando no chão de mel
 Um Orí de coragem,
 Eu, consagrada
 Dona da minha sabedoria mais secreta
 Eu, retratada para todo terreiro
 Não esqueci do seu sussurro
 Ressoando na minha mente:
 Gestada nas minhas águas doces e calmantes
 Eu te entrego para o mundo
 O teu caminhar é tesouro
 Pisa nessa terra e move
 No teu útero, o divino
 Desvenda todo o sagrado

Da tua mãe e não esqueça
De ostentar para o terreiro desta terra
Que tu é filha de uma Ayaba
E eles vão descrer
Que tua beleza, sempre fertilizará
Que tu és única, e tão Oxunica
Na tua mente o meu reflexo
Nas tuas mãos o meu espelho
E tu não vai dizer, tu irás, sempre, mostrar
Que tu és filha do ouro
Coroadada, Desafiante, Erguida, Formosa, Majestosa, Reinante
sem pretensa de ser, a vida a de ver
Eu te fiz dona do terreiro e ele é de amarelo ouro
Ele é teu, e em cada passo tu será muito eu... ÒṢUN!

MINHA REVOLUÇÃO

Maíne Alves Prates

Não é só roupa, não é só cabelo.
Isso é movimento... De dentro...
É ter orgulho de olhar no espelho e se enxergar bela.
Tão ela que chega a molhar os olhos
Tamanha a emoção de se libertar das crenças que um dia a prenderam.
De se livrar dos valores que a venderam como a carne mais barata do mercado.
Não é só roupa, não é só cabelo.
É atitude de assumir definitivamente minha negritude.
E eliminar as amarras que me aprisionam ao “cistema” da branquitude.
Que quer me convencer que todo mundo é igual,
Que eles são racistas, mas não fazem por mal,
Que eu entrar em um lugar e ver todo mundo branco é normal
E que quando falo sobre isso eu sou radical.
Não é só roupa, não é só cabelo.
É comportamento.
Minha mudança e meu silêncio diz mais que qualquer letramento.
Ela diz de um processo lento e doloroso de enegrecimento.
De cura das feridas provocadas pelo auto ódio,
De escurecer o olhar sobre meu povo e ao invés de julgar, juntar os destroços
de uma guerra escancarada disfarçada de velada como o filme Matrix que
assisti semana passada. E qual é a cor de Morpheu que a pílula ofereceu
para enxergar a outra realidade onde a vida desapareceu?
Não...
Não é só a minha roupa.

Não é só o meu cabelo.
É a minha vida.
É o princípio...
Da minha revolução¹⁵⁹

20 DE DEZEMBRO DE 2020

Maíne Alves Prates

Era uma vez
Um garoto
Que morava em uma torre
No alto de um morro
Tão alto ao ponto de se encontrar acima das nuvens
Mas não tão alto ao ponto de não poder ver o chão
Via da janela o mundo
Mas não podia tê-lo
Via o chão mas não podia causá-lo
Via da janela o céu
Mas não conseguia tocá-lo
De sua torre não podia sair
Pois o medo não deixava
“Esse mundo é uma ilusão!” Şàngó lhe disse
Vá buscar o que é seu! Káwó Kábíèsilè!
Òrúnmilà apareceu
tocou entre seus olhos
E o fez ver o que aconteceu. E o fez lembrar o que aconteceu.
Toda a barbárie praticada para construir a torre onde o garoto se prendeu.
E se perdeu.
Garoto sequestrado, arrancado de seu berço.
Obrigado a viver uma vida de mentira, pois sua história não sabia um terço.
Porém, nessa torre ele tinha alento.
Ancestralidade não é de abandonar.
Para o céu o garoto olhava atento.

159 Poesia compõe a dissertação de mestrado intitulada Ensaio de um olhar afrocentrado sobre a juventude negra no *slam* de Porto Alegre. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/223527?-fbclid=IwAR31khaxzEYQ9D9Va57hkRBxzXgDwGLagfjpuKOOiWZGMSQ1vy7PpuzYGDl>

Pois via o reflexo de Yemojá.
Dona do pensamento.
No vento sentia que sua mente ficava sã.
Sentia seu corpo em movimento
e nele estava Yánsàn.
Para curar suas feridas: Şànpònná.
O garoto com o passar do tempo já não temia mal algum.
Pedi aos òrìṣà coragem
e da força surgiu Ògún.
Na dor chorou de tristeza
e foi acolhido nos braços de Òṣun
Sentiu que a roda da vida continua
O garoto não podia parar
Percebeu que o que o prendia era um fio
Cortado pela dona da roda: Ọbà.
O mundo não queria mais ter sozinho.
Seus caminhos queria encontrar.
O òrìṣà abriu seu caminho.
Olùpo! Olùpo! Bara!
O garoto não estava mais sozinho.
Finalmente encontrou seu lugar.
Nossos passos vêm de longe!
E para Afreeka vai regressar!¹⁶⁰

NAROMI ALAKE¹⁶¹

Míriam Cristiane Alves

Aquela que encontra o caminho das águas,
que vê no mar um caminho para o reencontro com suas origens,
com sua matriz africana,
com seu Ser Africana.
Aquela que merece ser bajulada,
que requer carinho, atenção
que é abençoada por quem está na volta.
Única flecha,
certeza do alvo,
perfeição no acerto.
Astúcia, inteligência, discernimento e cautela são prerrogativas mítico-
sociais
que cumpre da melhor forma,
buscando o melhor e a perfeição para o coletivo.
Provê o alimento da comunidade,
a caça é seu método,
a floresta o seu Ilé,
da mata virgem, é protetora.
Em meio ao verde aprende o valor medicinal das folhas,
encontra os melhores territórios para instalar sua comunidade.
Prerrogativas garantidas por sua orixalidade e ancestralidade.
Herança caboverdiana,

160 Poesia compõe a dissertação de mestrado intitulada Ensaio de um olhar afrocentrado sobre a juventude negra no slam de Porto Alegre. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/223527?-fbclid=IwAR31khaxzEYQ9D9Va57hkRBxzXgDwGLagfjpuKOOiWZGMSQ1vy7PpuzYGD1>

161 *Oríki* de Naromi Aleke (Joana Naromi Alves Delgado). Ressalta sua constituição bio-mítico-social e foi construído por sua mãe, em um momento de avaliação interna das relações interpessoais e coletivas da Comunidade Tradicional de Terreira Ilé Àṣẹ̀ Iyemonja Ọmi Olódò, em 2011, atualizado em 2021.. Publicado em ALVES, Míriam Cristiane. **Desde Dentro**: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana, 2012, 306f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS, 2012.

Barlavento é memória, é história,
é herança africana,
Ọtin, Ọtin!
Ewè ó Ọsányìn! Abawó, Atóto o Ọ̀nṣàpònná!
Mantenham essa ọ̀mọ no caminho de meu projeto mítico-social,
potencializem suas qualidades,
abram-lhe os caminhos,
garantam-lhe o discernimento.
Òbàrà é seu odù,
Òkè Àró!
Ọḍe, Ọ̀ngó, Lógunèḍe
Káwó Kábíṣílè!! Epa Hey Ọya!
seis é o seu número,
sinceridade é sua virtude,
paciência sua conquista.
Ọtin, Ọtin Naromi!
Proteja-se de todo o mal
que sua existência seja vivência, experiência.
Mantenha-te equilibrada,
em harmonia com as plantas,
com os animais,
com o cosmos.
Ọtin, Ọtin Naromi Alake!
Proteja sua existência.

DANDARA

Raquel Silveira Rita Dias

A morte...
Portais...partidas
Na casa-território habita ecos de mim
Estou a partir...
Ao partir...parto...Dandara
Recrio uma existência...
Modelagem da dor-felicidade
Da tua presença...
Pretalinda... preta linda filha...
Minha Pretalindura
Menina- força...força-Menina...
De tempo finito do infinito...
De uma inimaginável...
Viver...nascer...gestar...
A vida...

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Abíyàn Ademiel de Òsàlá

Músico, Poeta, Psicólogo, Abíyàn no Ilê Oxalá Orumila Biemi e Iemanjá Bomi. Integrante do Coletivo Adinkra de Saúde Mental e Relações Raciais em Porto Alegre, RS. Mestre e doutorando em Psicologia Social Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisador no Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò: Agenciamentos epistêmicos, descoloniais e antirracistas UFPel / UFRGS.
Email: psi.ademieljunior@gmail.com

Ana Carolina Rodrigues do Nascimento

Mulher negra, feminista e antirracista. Advogada, especialista em Advocacia Empresarial, com atuação nos ramos do Direito Civil, Empresarial e Direito das Minorias. Nascida praticamente dentro dos terreiros, foi iniciada para o *òrìṣà Ọbà* em 2007. Atualmente é *Ègbónmi* e *Ìyá Ègbé* do Ilê Axé Palácio de Oxalá, localizado no Município de Serra, Estado do Espírito Santo.
E-mail: adv.anacr Nascimento@gmail.com

Ana Cláudia Costa e Silva de Paiva

Resido no Rio de Janeiro, RJ, onde participo da Comunidade Tradicional de Terreiro Ijexá dirigida pela *Ìyálórìṣà* Sônia.
E-mail: anaclaudiacostaesilvadepaiva@gmail.com

Ìyá Ana de Iemanjá Boci

Também conhecida como Ana Legório Eisfeld, sou *Ìyálórìṣà* da Nação Gegê Nagô. Filha da Mãe Jaluza de Xangô Agodo, neta da Vó Quita do Bará e bisneta de João do Bará Bí. Tenho casa aberta desde 1997, o

Centro Espírita de Umbanda (CEU) Reino de Iemanjá, localizado no bairro Balneário dos Prazeres em Pelotas, RS. Sou casada com Júlio do Ogum Adiola, com o qual tenho 3 filhos biológicos.

E-mail: ana.legorio@hotmail.com

Ana Paula dos Reis

Tenho 49 anos, sou historiadora pela Universidade Gama Filho (UGF) e mestranda em Patrimônio Cultural pela Casa de Oswaldo Cruz (FIOCRUZ). Antes disso, sou uma mulher negra, nascida e criada em um contexto de exclusão e de carências, mas de muita determinação e fé. Nasci no Morro do Salgueiro, território onde minha mãe foi criada, e onde hoje retorno para desenvolver um trabalho sobre o protagonismo das matriarcas, nas quais incluo minha mãe, avó e bisavó. Tenho particular interesse nesta temática - seja como pesquisadora seja como pessoa que se sente herdeira dessa força que é própria da mulher negra. Pelas oportunidades que tive e pela liberdade que tenho, vivo para honrar as que vieram antes de mim.

E-mail: anareis.rj@gmail.com

Ana Paula Melo da Silva

Filha de Fátima e Geraldo, sou licenciada e mestra em Geografia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPeL) e doutoranda em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professora, geógrafa e pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò: Agenciamentos epistêmicos, descoloniais e antirracistas UFPeL / UFRGS e bailarina de dança afro.

E-mail: anapaulamelogeo@gmail.com

Aurélia Maria Rios

Psicóloga com abordagem Social Comunitária. Mestre em Ciências da Saúde pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

Secretária do Conselho Municipal de Saúde. Membro da Executiva e Coordenadora do GT de Saúde do Conselho Municipal de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra e de Promoção da Igualdade Racial, também, integrante da Executiva. Idealizadora do projeto Repaz Mulher: o redescobrir de uma nova história, acolhimento psicológico comunitário para mulheres moradoras de palafitas que fazem uso de psicotrópicos. Santos, SP.

E-mail: aureliarios@gmail.com

Carla Silva de Avila

Possuo graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas (UFPeL) e Mestrado em Ciências Sociais pela mesma universidade. Atualmente sou doutoranda no Programa de Pós Graduação em Política Social e Direitos Humanos pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). Professora de Sociologia na UCPEL. Coordenadora do Projeto de Extensão Relações Étnico-Raciais da UCPEL. Tutora a Distância no Curso de Filosofia da UFPeL e Professora na Escola Estadual Monsenhor Queiroz Rede Estadual de Ensino do Rio Grande do Sul.

E-mail: sociocarla@gmail.com

Cátia Cirlene da Silva Teixeira

Natural de Pelotas, RS. Umbandista de corpo, alma e coração, praticante, pertencente à Casa de Nação e Umbanda Reino de Pai Ogum e Caciue Treme Terra, Pelotas, RS. Licenciada em Geografia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPeL), atualmente estudo Bacharelado em Geografia na mesma instituição. Acredito que nesta vida tudo tem um propósito, nada é por acaso e, de certa forma, por mais distante que as pessoas estejam umas das outras, se for para que se encontrem e cumprirem uma missão, assim o farão (como foi o caso do curso *Olùṣò*).

E-mail: catiacsteixeira@gmail.com

Cecilia Maria Izidoro Pinto

Mulher negra, Umbandista. Doutora em Enfermagem pelo Programa de Pós-Graduação da Escola de Enfermagem Anna Néry da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Associada do Departamento de Enfermagem Médico-Cirúrgica da UFRJ. Coordenadora da Liga Acadêmica de Enfermagem em Saúde da População Negra da UFRJ. Membro da Câmara de Políticas Raciais da Comissão de Heteroidentificação da UFRJ. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò: Agenciamentos epistêmicos, descoloniais e antirracistas UFPel / UFRGS e do Grupo de Pesquisa Orí da UFRJ.
E-mail: cecilia.izidoro@gmail.com

Célia Maria Santos da Costa

Sou frequentadora do Centro Espírita de Umbanda Cruzeiro do Sul, na cidade de Rio Grande, RS. Discente do curso Terapia Ocupacional da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e Técnica de Enfermagem da Secretaria de Saúde da cidade de Rio Grande, RS.
E-mail: celiacostato@gmail.com

Charlene de Oxum

Sou Charlene da Silveira Farias, mulher preta e batuqueira do Templo Africano D'Oxum Brilham localizada na cidade de Rio Grande/RS. Filha de Oxum, mestranda em Letras- História da Literatura e graduada em Letras- Português, ambas pela Universidade Federal do Rio Grande. Pesquisa sobre a literatura afro-feminina brasileira, relações étnico-raciais e a religião de matriz africana. Agradeço ao meu *Bàbálórìsà* Pai Pedro de Oxum, por cuidar da minha família carnal e espiritual. E por me guiar e iluminar a minha caminhada dentro e fora da religião de matriz africana. Gratidão família Oxum Brilham.
E-mail: charlenedasilveirasilveira@gmail.com

Cleci dos Santos Goulart

Sou Temilaiyo de *Òṣàlá*, moradora da Vila São José, no Bairro Partenon, Porto Alegre, RS. Mulher de Axé, negra, mãe da Daniele Kemi, do Max Bade e do William Nike, uma das mais velha da Comunidade Tradicional de Terreira Ilé Àṣẹ Iyemonja Omi Olódò dirigida por Baba Diba de Iyemonja, em Porto Alegre, RS.
E-mail: temilayo_2@hotmail.com

Eneida Guterres Menezes

Batuqueira da Nação Jêje – Alabê. Fisioterapeuta. Filha de Neli Guterres Menezes (*Ìyálórìṣà*) e Bento Menezes (Militar). Rio Grande, RS.
E-mail: eneidaguterres@hotmail.com

Ìyá Flávia de Oyá Dirã

Sou Flávia Andréa Padilha Lúcio, *Ìyálórìṣà* do Ilé Asé Aloyá. Filha de Donga de Oyá, da bacia do Zé da Saia, do Batuque da cidade de Rio Grande, RS.
E-mail: flaviamarrom71@gmail.com

Gláucia Gomes de Azevedo

Nascida no bairro São Cristóvão na cidade do Rio de Janeiro, RJ, em 26 de novembro de 1971, também sou chamada de *Toilé Oya* (a força da casa de *Yánsàn*). “Suspensa” e confirmada *Èkéjì* de *Yánsàn* - filha da mesma Deusa, em 2006, na cidade do Rio de Janeiro, até o vento me levar para Salvador, BA, para o Ilé Àṣẹ Òpó Aganju. Estudei sempre em escolas e colégios públicos, filha de professora, minha mãe acertou em cheio na minha educação formal! Fiz minha graduação em Geografia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e depois meu mestrado em Educação na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Sou professora por opção, aposentada formalmente, mas estimulada pelo professor Beniste, *Ògá* do Ilé

Àṣẹ Opó Afonjá (RJ), a ensinar a língua *Yorùbá* - coordeno e leciono no curso Candomblé e Cultura *Yorùbá*. Moro no interior do estado do Rio de Janeiro para ter um canto sossegado, mas quando faço a mala não tenho pressa para voltar... Mãe biológica, esposa, mulher, mãe espiritual, professora, artista plástica, filha e neta de mulheres poderosas, herdeira de heranças matriarcais africanas e europeias. Sou muitas em mim mesma.

E-mail: glauciagazevedo@yahoo.com.br

Grazielle Costa

Tradutora. Bacharel em Direito, Letras e Jornalismo. Mestre e Doutora em Relações Internacionais e em Literatura. Possui interesse no estudo das relações de gênero em situações de violência, tendo desenvolvido pesquisas sobre os movimentos de mulheres que atuam na esfera internacional por direitos reprodutivos e pela paz. Também estudou o tema da maternidade em textos literários de autoria feminina.

E-mail: grazicostadevaux@gmail.com

Hélen Diogo

Mulher Afrodiaspórica, de 41 anos de idade. Escritora de Poéticas, Jurista em Formação e Pesquisadora. Especialista em Ensino da Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Especialista em História e Cultura Afro-brasileira e Indígena pelo Centro Universitário Internacional UNINTER e Especialista em Enfermagem do Trabalho pela mesma instituição. Bacharela em Enfermagem pela UFPel. Graduanda em Direito na Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Filha de Zulma Maria Silva Maciel e irmã de Magda, Élide e Míria. Casada com José Diogo. Os ventos me trouxeram bênçãos e me levaram ao Ylê Axé Congregação Filhos D'Oyá, do Bábá Fernando D'Oyá.

E-mail: helendiogo@hotmail.com

Ifi Amadiume

Nigeriana nascida em Kaduna. Docente, pesquisadora e poetisa. Mestrado e Doutorado em Antropologia Social pela School of Oriental and African Studies - SOAS (Escola de Estudos Orientais e Africanos) da Universidade de Londres. Atuou na Universidade da Nigéria em Enugu. Posteriormente lecionou em diferentes países como: Canadá, Estados Unidos e Senegal. Atua no Conselho consultivo da Organização não governamental - Center for Democracy and Development (Centro para a Democracia e Desenvolvimento), que visa promover os valores da democracia, paz e direitos humanos na África, principalmente na África Ocidental.

Júlia Kolatayó

Também conhecida como Vânia Júlia Bandeira Ficher, sou moradora da cidade de Gravataí, RS. Assistente Social formada pela ULBRA, Mulher de Axé, filha de *Ògún*, vivenciadora da Comunidade Tradicional de Terreira Ilé Àṣẹ Iyemonja Ọmi Olódò, dirigida por Baba Diba de Iyemonja, em Porto Alegre, RS.

E-mail: kcoutinhovitoria@gmail.com

Karla Meura

Advogada especialista em Direitos Humanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Primeira mulher negra a integrar o Conselho da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) na Seccional do Rio Grande do Sul e Primeira Presidente da Comissão da Igualdade Racial da OAB/RS.

E-mail: karlameura@hotmail.com

Kaká Portilho

Tradutora e Pesquisadora dos Estudos Modernos sobre as Sociedades Matriarcais. Historiadora especialista em História Geral da África, Afrobrasileira e dos Povos Ameríndios. Mestre em Educação para as Relações Étnicorraciais. Neuropsicopedagoga

e Neurocientista. Internacionalista e coordenadora do Centro de Altos Estudos e Pesquisas Afropindorâmicas da UKAY. Fundadora da Sociedade de Estudos Matriarcais Modernos no Brasil. Doutoranda do curso de Antropologia Social. Presidente fundadora do Instituto Hoju.

E-mail: ericaportilho@gmail.com

Kizzy Lessa Coutinho Vitória

Pelotense, afrogaúcha. Filha da Ledeci, do Francisco e de Oxalá na Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ilê Axé Xangô e Oxalá, dirigido pela *Ìyálórìṣà* Gisa D'Oxalá. Graduanda em Psicologia na Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

E-mail: kcoutinhovitoria@gmail.com

Larissa Dall'Agnol da Silva

Ativista na Luta Antimanicomial pelo Fórum Gaúcho de Saúde Mental e docente no curso de Terapia Ocupacional da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

E-mail: larissadallagnolto@gmail.com

Maine Alves Prates

Psicóloga de formação. Poeta por herança ancestral. Promotora de saúde da população negra. Mestre em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Experiência na assistência social e atualmente trabalha em um Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (CAPS AD III).

E-mail: mainealvespratesn@gmail.com

Marceli Teixeira dos Santos

Macumbeira, professora, geógrafa e pesquisadora. Licenciada e mestranda em Geografia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

Pertence à Casa de Nação e Umbanda Reino de Pai Ogum e Cacique Treme Terra em Pelotas, RS.

E-mail: marceli_santos3@yahoo.com.br

Marcia Cabral da Costa

Mulher negra, *Abíyàn* do Ilê Axé BaraKetu Iyá Sessu. Mãe de três filhos: Larissa, Ana Beatriz e Miguel. Terapeuta Ocupacional, mestre e doutora em Psicologia, especialista em História e Cultura africana e afro-brasileira. Professora do Curso de Graduação em Terapia Ocupacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenadora do Laboratório de Estudos Africanos, integrado às atividades e a Terapia Ocupacional - Iṣé/UFRJ, primeiro Laboratório de estudos voltados à população negra na Faculdade de Medicina da UFRJ. Coordena a Linha de pesquisa AAAfroNTO: Atividades Afrorreferenciadas e Afroacessibilidade Cultural, Negritude e Terapia Ocupacional do Grupo de pesquisa Atividades Humanas e Terapia Ocupacional/ CNPq. Tem se dedicado aos estudos de epistemologias afro-brasileira, mais especificamente, aos estudos das atividades ligadas à cultura negra, às perspectivas de terreiro e suas relações com a produção de vida da população negra.

E-mail: Iselaboratorio@gmail.com

Ìyá Marli D'Sàngó – Oba Tola Lòrún

Também conhecida como Marli Regina Gomes Szczerbak do Ilê Àse Alaketu Odara Enikedjí, RS, Candomblé Ketu, *omọ òrìsá* do Ilê Alákétu Àse Iyámi Ypondá, RJ, Àse Gantois, BA.

E-mail: fadalunar1@hotmail.com

Mayris de Jesus da Silva Lisboa

Sou Mayris Lisbôa, filha única de mãe solo. Mãe solo. Professora universitária, servidora Pública. Filha de Croa de Pai Joãozinho da

Vila Nova. Sou de São Luís, no estado do Maranhão.

E-mail: mayboa10@gmail.com

Míriam Cristiane Alves

Filha de Nilvani Teresinha Alves e Dilson Mesinger Alves; irmã mais nova da Maira Leandra Alves, Mairã Everson Alves e Marnei Ricardo Alves, neta da Mercedes Eronita Golçalves, mãe de Joana Naromi Alves Delgado, Laís Tinuoye Alves Delgado e Raissa Atinuke Alves Delgado. Nascida na tradição de matriz africana como *Ọba Olóri-Ọbà* na Comunidade Tradicional de Terreira Ilé Àṣẹ Iyemọnja Ọmi Olódò, em Porto Alegre, RS. Psicóloga e Conselheira do Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul (CRPRS). Professora Adjunta do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò: agenciamentos epistêmicos descoloniais e antirracistas UFPel / UFRGS. Secretária Executiva da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO Saúde).

E-mail: olorioba.miriamalves@gmail.com

Monique Rodrigues da Silva

Sou cria de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, RJ. Vinda de uma família muito amorosa, costume dizer que fui forjada pelo amor do meu Pai, Rozenir, que hoje habita meu coração. Sou Pesquisadora e Documentarista, dois fazeres que juntam minhas paixões por ouvir histórias e nesse caminho da oralidade chego ao terreiro Ilé Àṣẹ Omode Títán, minha Casa ancestral onde sou *Abíyán*.

E-mail: Monique010982@gmail.com

Makota Nangerodé

Também conhecida como Christiane dos Santos Rio Branco, tenho

41 anos, moro no Rio de Janeiro, RJ, bairro de Guaratiba. Formada em zootecnia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e mestranda em Preservação e Gestão do Patrimônio Cultural das Ciências e da Saúde pela FIOCRUZ. Tenho muito orgulho de ser uma Mulher de Axé, negra, mãe de Miguel, e não consigo vislumbrar a minha vida longe do meu terreiro. Meu contato com a espiritualidade vem desde o ventre, pois, minha mãe desde os meus três meses de idade me carregava para o terreiro em que ela participava. Hoje minha mãe, com 81 anos, se ampara em meus braços para caminhar até o terreiro, e mesmo com toda idade coloca a baiana e senta em sua cadeira tão merecida para assistir ao Toque. Sou Makota (*èkéji*) de Inkosse (*Ọgún*), filha de Oyadinim que faleceu no dia 1º de janeiro de 2021. Minha confirmação de Makota se deu em janeiro de 2001. Desde novembro de 2015 passei a ser filha do Ilê Inzo M'butu N'gola Nguzo Ua Mameto Matamba, cujo Zelador é Roxedamindê.

E-mail: chrismelriobranco@gmail.com

Mãe Nilce de Iansã

Coordenadora Nacional da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO Saúde). *Ìyá Égbé* ("mãe da comunidade") do Ilê Omolú e Oxum, RJ.

E-mail: nilcenaira@uol.com.br

Magna Silva

Pós-Graduada em Linguística Aplicada. Revisora e tradutora (português e inglês); professora de inglês como língua estrangeira. Tem experiência na área de Letras e do Ensino/Aprendizagem da Língua Inglesa, atuando com ênfase nos temas: discurso, estilística, estudos de gênero com perspectiva afrocentrada, historiografia e empírico.

E-mail: silvamagnaf88@gmail.com / silvamagnaf@yahoo.com.br

Oyèrónké Oyěwùmí

Nascida em Ògbómòsò, cidade situada no atual Estado de Oyó, na República da Nigéria. Doutorado em Sociologia na Universidade da Califórnia, professora associada na Stony Brook University, em Nova Iorque, nos Estados Unidos.

Priscilla Pinheiro Lampazzi

Filha da Neti e neta da Dona Tuta, sou Artista Visual e Restauradora especializada em Patrimônio Cultural pela UFPel. Colaboradora do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò: agenciamentos epistêmicos, descoloniais e antirracistas UFPel / UFRGS e do Projeto de Extensão Diz Aí: Clínica Feminista Antirracista. Organizadora e artista do curso de extensão OLÙṢÓ – Guardiães do Povo de Terreiro, que integra o Projeto de Extensão “Programa de formação para o enfrentamento ao Racismo Religioso”.

E-mail: priscillapinheiro@hotmail.com

Raquel Silveira Rita Dias

Neta de Dona Idaura, filha de Neiva. Fundadora e integrante da coordenação da ONG Odara- Centro de Ação Social, Cultural e Educacional em Pelotas, RS. Licenciada em Educação Física, Especialista e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutora em Educação em Ciências pela Universidade Federal de Rio Grande (FURG). Integrante do Movimento de Resistência UFPreta. Técnica em Assuntos Educacionais na UFPel.

E-mail: rakssilveira@gmail.com

Ègbónmi Renata Odé Keoiji

Chamo-me Renata de Sousa Silveira, sou natural do Rio de Janeiro, capital. Nasci em uma família onde meu pai era ateu e minha mãe era filha e neta de *Ìyálórìṣà* no Maranhão, sua cidade de nascimento. Eu me iniciei e tomei todas as minhas obrigações no Ilê Axé Omolu pelo

Sacerdote Renato Azevedo do Osoguan, filho de Mãe Meninazinha de Oxum do Ilê Omolu Oxum no Rio de Janeiro.

E-mail: renata-mantuano@hotmail.com

Sandra Costa Cândido Gomes

Tenho 39 anos, sou pedagoga pela Faculdade Anhanguera, graduanda em Educação Especial (UNIASSELVI). Minha caminhada religiosa iniciou há pouco tempo, mas ao me entregar à minha Mãe Oxum senti uma energia inexplicável.

E-mail: sandrinhaccgomes@gmail.com

Stael Soraya dos Santos Rosa

Sou filha de Luiza e Ivo da Rosa, nasci em Santa Rosa, 06 de julho de 1961, porém sempre vivi em Uruguaiana, cidade de fronteira com a Argentina, localizada no oeste do Rio Grande do Sul. Professora aposentada da rede pública estadual, pós-graduada em Educação Popular pela Pontifícia Univesidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e Especialista em História e Cultura afro-indígena pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). Militante do movimento negro desde 1988, sou uma das fundadoras do Movimento Negro de Uruguaiana. Também integro o Movimento Negro Unificado, a Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde (RENAFRO Saúde), o Comitê dos Povos e Comunidades Tradicionais do Pampa/FLD, entre outros. Sou membro do Grupo de Pesquisa e Extensão ALAMOJU, sobre religiões de matriz africana da UNIPAMPA, fui uma das articuladoras para a criação do Conselho Municipal do Povo de Terreiro de Uruguaiana. Nessa caminhada conheci e passei a frequentar em 2008, o Ylê Afro Oxum e Xangô / Centro de Umbanda Cabocla Jurema 7 Flechas, de Mãe Maria de Oxum, o qual atualmente é liderado por sua filha *Ìyá Vera Lúcia de Xangô*.

E-mail: stael_sa@hotmail.com

Taís Alves Farias

Sou mulher negra, periférica, enfermeira formada pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), moradora da cidade de Pelotas, RS, e atualmente Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Enfermagem da UFPel. Militante de questões étnico-raciais sempre procurando ser minha melhor versão ao fazer pesquisa e participar de todo o contexto que fale sobre minha raça/cor. Carrego com devoção o amor pelo Candomblé e Umbanda, cultuando os *òriṣà* que são minha força e que me guiam sempre.

E-mail: tais_alves15@hotmail.com

Vanda Machado

Historiadora. Doutora em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Criou o Projeto Político Pedagógico Irê Ayó na Escola Eugenia Anna dos Santos na Comunidade do Ilê Axé Opô Afonjá, propiciando o reconhecimento da Escola como Referência Nacional pelo MEC. Tendo sua trajetória acadêmica dedicada a educação e cultura vem realizando consultorias, palestras e conferências em vários Estados no Brasil, também em Bruxelas, Nigéria, Cuba e Buenos Aires.

E-mail: vandamachados@yahoo.com.br

Ìyá Wanda d’Omolu

Zeladora do Ilê asé Egi Omin. Mulher negra, ativista na luta antirracista, educadora e jornalista. Rio de Janeiro, RJ.

E-mail: araujobz0@gmail.com

wanderson flor do nascimento

Graduado em filosofia, especialista sobre o ensino de filosofia, mestre em filosofia e doutor em bioética pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Departamento de Filosofia da UnB, do Programa de Pós-graduação em Bioética (FS-UnB), do Programa de Pós-Graduação em

Direitos Humanos e Cidadania (CEAM/UnB), do Programa de Pós-Graduação em Metafísica (IH/UnB), e colaborador dos programas de mestrado profissional em Sustentabilidade junto ao Povos e Terras Tradicionais (MESPT/UnB) e Filosofia - PROF FILO - (Multi-institucional, Pólo UFT). Colíder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde - GEPERGES Audre Lorde (UFRPE/UnB-CNPq). Membro do Núcleo de Estudos sobre Filosofias Africanas “Exu do Absurdo” (NEFA/UnB) e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/CEAM/UnB).

E-mail: wandersonn@gmail.com



OLÚŞÓ

Guardiães do Povo de Terreiro



Publicações da Editora Rede UNIDA

Séries:

Pensamento Negro Descolonial
Mediações Tecnológicas em Educação e Saúde
Educação Popular & Saúde
Saúde Mental Coletiva
Atenção Básica e Educação na Saúde
Interloquções Práticas, Experiências e Pesquisas em Saúde
Micropolítica do Trabalho e o Cuidado em Saúde
Saúde & Amazônia
Saúde Coletiva e Cooperação Internacional
Vivências em Educação na Saúde
Clássicos da Saúde Coletiva
Outros

Periódicos:

Revista Saúde em Redes
Revista Cadernos de Educação, Saúde e Fisioterapia



FAÇA SUA DOAÇÃO E COLABORE

www.redeunida.org.br



ISBN 978-65-87180-94-6



9 786587 180946