



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

Vanessa Soares da Silva

A roda das Donas: a mulher negra no candomblé

Rio de Janeiro

2010

Vanessa Soares da Silva

A roda das donas: a mulher negra no candomblé



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa, Magistério Superior e Políticas Públicas.

Orientadora: Professora Dra. Denise Barata

Rio de Janeiro

2010

Vanessa Soares da Silva

A roda das donas: a mulher negra no candomblé

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa, Magistério Superior e Políticas Públicas.

Aprovada em de de 2010.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Denise Barata
Faculdade de Educação da UERJ

Prof^a. Dr^a. Edil Silva Costa
Universidade Estadual da Bahia – UNEB

Prof^a. Dr^a. Deise Mancebo
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Esther Maria Magalhães Arantes
Faculdade de Educação da UERJ

Rio de Janeiro

2010

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a meu Bará que tem me impulsionado rumo ao crescimento e aprendizado ancestral.

Dedico a Oxossi, o rei dos Reis da Nação de Keto, o eterno Caçador de uma flecha só, que me trouxe momentos de glórias e de tormentas, mas que sempre soube me guiar sem nenhum ferimento, como um grande Pai e amigo generoso que me acolheu e protegeu fornecendo-me equilíbrio e conhecimento necessário para enfrentar uma vida cheia de tropeços e inseguranças.

Dedico à Oxum e a Oyá pelos momentos de doçura e paciência como também pela coragem e preparo para a luta do cotidiano.

Dedico à Xangô, orixá da justiça e Dono da Cumieira de minha casa que tem me permitido aprender um pouco mais a cada dia.

Dedico às minhas senhoras queridas Nanã e Iyemanjá que têm me ensinado a importância de ser paciente e resignada. Dedico a Oxalufã e a Oguiã, orixás fun fun que conduziram-me pelas vielas da dúvida e da incerteza mas que em todos os momentos me cobriram de elementos fundamentais para a vida paz, saúde, felicidades e vitórias.

Dedico ainda o meu trabalho às mulheres e aos homens que não têm vergonha de dizer que são do Axé.

Dedico aos que vieram antes de mim, a minha admiração e respeito à sua devoção e coragem.

Dedico a todas as mulheres que são um pouco na vida o poder do coletivo presente em Iyami. Os meus respeitos a todas as Donas, carinhosamente chamadas de “*Dona*” Nanã, Yemanjá, Oxum, Oyá, Obá, Ewá.

Dedico este trabalho a todos os meus Ancestrais sem o quais não poderia registrar uma parte do que sou e do que penso...

Dedico (*in memoriam*) a minha mãe Tânia Soares da Silva, a Ayabá que me deu a existência e o caráter que tenho, e que sempre acreditou em mim.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que no desenrolar da minha vida me deram sua amizade, seu amor e palavras de conforto necessárias para o enfrentamento do cotidiano. E a todos e todas que apostaram em mim, não me deixando desistir. Alguns me acompanham mais de perto, outros de mais longe, mas com igual importância para minha realização, pois os amigos funcionam como um grande bálsamo para a vida.

Deste modo, agradeço a minha família, amigos, colegas, professores que me ajudaram a concretizar esse sonho.

Agradeço às matriarcas de minha família: em primeiro lugar a minha avó D. Maria Emilia Duarte da Silva e a minha tia Regina Célia da Silva.

Agradeço a meu pai, Luiz Carlos da Silva por tudo que sou hoje e pelo que me tornei como pessoa.

Agradeço a meu irmão querido, Jonatas José Luiz Soares da Silva, que como um amigo fiel esteve comigo em todos os momentos, fossem eles bons ou mesmo ruins. Sem seus ensinamentos talvez eu já tivesse descreditado nas pessoas.

Agradeço a meu amigo e companheiro Jorge Luiz Vieira, que faz parte de minha trajetória, nunca me deixando desistir, mesmo nos momentos de grande fraqueza e solidão.

Agradeço ao Prof. Dr. Jose Flavio Pessoa de Barros, carinhosamente chamado por seus filhos de Papai Flavio de Oxoguian, dono da navalha que me iniciou por seus ensinamentos e pelo respeito que nos ensina a ter pelos nossos Orixás e Ancestrais.

Agradeço à mamãe Lucinha Pessoa pelo seu carinho e dedicação a todos os filhos e filhas.

Ao meu Pai Pequeno Ronaldo Numelo de Exu e a minha Mãe Pequena Eliane Ribeiro de Oxum . Em especial a minha Mãe Ekede Guanayra Firmino de Oyá que sem me pedir nada em troca, me estendeu sua mão fazendo me conhecer e entender de que modo as mulheres negras de *tombo* da Mangueira aprendem desde cedo a enfrentar e a se impor diante das adversidades vida. Ao Pai Ogan Marcio de Ogum que com zelo e dedicação cuida de nossos Orixás.

Às minhas amigas Rose Vieira, Ana, Rejane Santana e Magda Sayão da UERJ. Agradeço ao irmão e amigo fiel Marlon Rosseto de Oguiã e Flavio de Ogum.

Agradeço a todos os professores que fizeram parte de minha vida acadêmica, mas dentre todos sinto imensa gratidão e respeito pela Prof^a Lia Ciomar de Faria – Diretora

da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, que me abriu um novo horizonte a partir do grupo de pesquisa Ideário Republicano e Educação Fluminense.

Agradeço a minha orientadora Prof^ª Dra Denise Barata que com toda paciência me orientou na execução do presente trabalho. Reconheço que sem ela eu não o teria realizado.

Agradeço à Coordenadora do Programa de Políticas Públicas e Formação Humana, Prof. Dr. Deise Mancebo, que me motivou a dar seguimento na conclusão deste trabalho. Às Prof(as) Dr(as) Esther Arantes e Azoilda Loretto Trindade que durante minha qualificação insistiram para que eu assumisse o meu texto. Não posso esquecer de agradecer as minhas queridas colegas de mestrado Helena Francisco Gaspar, de Moçambique, bolsista da Fundação Ford, às queridas Carina Pacheco e Viviane Cristine pelas contribuições e pela leitura de meu trabalho e ao cantor e compositor Marquinhos de Oswaldo Cruz.

Agradeço por fim à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pelo investimento em meus estudos, pois sem a minha bolsa não teria conseguido dar seguimento ou mesmo concluir o meu curso.

Agradeço ainda às mulheres negras da Comunidade Dois de Maio e às mulheres guerreiras da Feira das Ayabás em Oswaldo Cruz, em especial a Dona Neide Santana e Tia Nira com as quais mais me identifiquei.

Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa nem repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e as ideias de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro (Souza, 1983).

RESUMO

SILVA, Vanessa Soares da. *A roda das donas: a mulher negra no candomblé*. 2010. 122 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

O presente estudo teve como objetivo geral apresentar a vivência e a experiência das mulheres negras do candomblé, no intuito de promover uma pesquisa que contemplasse a cultura, as questões do gênero feminino e a negritude no Brasil. Para tanto, trouxemos para o interior desta pesquisa o cotidiano de um grupo de mulheres que vivenciam uma determinada religiosidade e que por ela (re) significam seus papéis sociais inspiradas pelos mitos femininos da cultura iorubá. Valendo ainda destacar que temos também como objetivos contextualizar historicamente as condições políticas, sociais e educacionais das mulheres negras brasileiras; apresentar as principais características dos ritos do candomblé e seus espaços de poder e da participação feminina neste espaço analisando a influencia dos estereótipos impostos as mulheres negras. Consideramos que a família, a escola, o mercado de trabalho e a comunidade religiosa contribuíram para a (re) construção de minha identidade pessoal e profissional, servi como o sujeito deste estudo na condição de mulher negra e pertencente ao candomblé. O estudo autobiográfico foi utilizado de maneira a tencionar o registro pessoal que está relacionado à condição subjetiva de fazer (re) memorar os fatos do passado, refletidos no presente/futuro. Relaciono a memória como um significativo exercício cujo caráter reflete nas lembranças das mulheres negras, um caminho extenso de superação de obstáculos e desafios enfrentados.

Palavras-chave: Gênero. Estereótipos. Mulheres negras no candomblé. Memória, mitos femininos, políticas públicas.

ABSTRACT

The current study aimed at presenting how Brazilian black women from candomblé are said to live and experience issues related to their culture, female matters, as well as being a negro in Brazil. As a matter of fact, a group of women who are engaged in a religion has been investigated. Through their religion, and also inspired by the iorubá culture, they are able to make their roles in society meaningful. Furthermore, this analysis: contextualizes the political, social and educational conditions of Brazilian black women; introduces the main features of candomblé rites and its power stations, taking into account women's participation and analyzing the influence of the stereotypes which are imposed to black women as well. It can be stated that family, school, work and religious community have played a role in my personal and professional identity, having myself being a subject of this study, since I am a black woman who belongs to candomblé religion. The autobiographic study has been used so as to relate the personal condition of recollecting the past facts, which are related to the present / future. I associate memory to a significant exercise which is connected to the black women's recalls, such a long path of overcoming difficulties and going through challenges.

Keywords: Gender. Stereotypes. Black women in candomblé. Memory, female myths, public policies.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	A negra de Tarsila do Amaral (1923)	38
Figura 2 –	Mapa do tráfico transatlântico	44
Figura 3 –	Escravas negras de diferentes nações africanas (Debret) ...	45
Figura 4 –	Negras cozinheiras vendedoras de angu (Rugendas)	55
Figura 5 –	Árvore Genealógica da Casa Branca do Engenho Velho ...	61
Figura 6 –	A saudosa Mãe Nitinha e Mãe Tata	65
Figura 7 –	Mãe Nitinha dançando para Oxum	66
Figura 8 –	Recebimento da Medalha da Ordem Rio Branco	66
Figura 9 –	Representação da Hierarquia da Casa de Candomblé	70
Figura 10 –	Principais cargos exclusivamente femininos no Candomblé	76
Figura 11 –	A Roda das Donas	99
Figura 12 –	Bairro de Oswaldo Cruz	102

SUMARIO

	INTRODUÇÃO	12
1	DA EXPERIÊNCIA PESSOAL À ABORDAGEM TEÓRICA	16
1.1	Relevância da Pesquisa	25
1.2	Procedimentos Metodológicos	26
2	MULHERES NEGRAS: ESTEREÓTIPOS DE UMA CONDIÇÃO	28
2.1	Estatísticas e Superação	30
2.2	Gênero e Feminismo	33
2.3	Estereótipos	38
2.4	A Mulher no Candomblé : Cotidiano e Vivências de uma Religiosidade .	44
2.4.1	<u>Matriarcado de Resistência</u>	46
3	MITO E EMPODERAMENTO FEMININO: A RODA DAS DONAS ...	83
3.1	Mito	83
3.2	De Onde Vieram os Iorubás	89
3.3	Mitos Femininos da Cultura Iorubá	93
3.3.1	<u>Iyá Mi Eleye - Representação Coletiva do Poder Feminino</u>	93
3.3.2	<u>Nanã - A Dona da Ancestralidade</u>	95
3.3.3	<u>Yemonjá - A Dona da Maternidade</u>	95
3.3.4	<u>Oba - A Dona da Coragem</u>	96
3.3.5	<u>Osun - A Dona da Fertilidade</u>	97
3.3.6	<u>Oyá - A Dona da Independência</u>	97
3.3.7	<u>Yewa - A Dona do Encanto</u>	98
3.3.8	<u>A Roda das Donas</u>	99
4	FEIRA DAS IABÁS- UM BREVE ESTUDO DE CASO	102

4.1	A Feira Enquanto Espaço de Alegria e Comunhão	106
4.2	O Ato de Comer e a Manutenção da Tradição	108
4.3	Discriminação: Resistência e Dor	110
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
	REFERÊNCIAS	118

INTRODUÇÃO

Posso dizer que o que me traz aqui para apresentar o meu trabalho justifica-se pelo desejo de explicitar o meu olhar sobre as contribuições das mulheres negras do candomblé. Tencionando as suas principais estratégias para lidar com a diáspora africana, que deixou e deixa em muitas de nós marcas profundas, é possível verificar que

A população afrodescendente criou e recriou mitos no Brasil, as deusas afloram neles com autonomia. As características maternais não invalidam o erótico, ao representarem a tradição não deixam de viver o presente, são vaidosas e sedutoras, ao mesmo tempo, invadem o espaço público, sabem o que querem e planejam suas ações, para atingir seus objetivos. Lutam ao lado dos seus parceiros, no entanto chegam à dissimulação para satisfazerem seus desejos e para protegerem a si e aos seus filhos (...). Assim, nos dias atuais, percebo que a situação socioeconômica enfrentada pelas mulheres negras é uma das mais difíceis, comparando com outros grupos que constituem a população brasileira. (Bernardo, 2003, p.16-17).

A ideia de trabalhar autobiograficamente ocorreu durante minha qualificação em setembro de 2008, por meio das sugestões de leitura e incorporação das formas com as quais a estadunidense Bell Hook narrava sua trajetória de vida e suas experiências. Foi a partir daí que percebi ser importante conhecer os caminhos que estava trilhando e, principalmente, onde me encontrava em termos de desenvolvimento pessoal e profissional. Além disso, posso elencar imensas sensações de vazio, ruptura e insegurança - típicas dos alunos em processo de conclusão de um curso ou mesmo que adentram em um novo território. Durante esse processo fui submetida a uma autorreflexão sobre como havia constituído a minha identidade e como os lugares pelos quais passei ajudaram-me a tecer e seguir as escolhas que fiz.

Muitas de nós temos os nossos corpos negros excluídos, famintos, massacrados pela sociedade vigente. Corpos que estrategicamente foram não desejados para estar e ocupar os lugares que os corpos brancos desejam e ocupam naturalmente, legitimados pela sociedade. Que lugar é esse de onde falo? É o lugar do acesso aos bens comuns como ao trabalho digno, educação, saúde, lazer e família, ou seja, o lugar da vida que todos deveriam ter como direito natural.

É nesse contexto que o meu desejo me levou a buscar e a entender muitas falas que diziam que negros e negras têm, por vezes, atitudes consideradas quase paranoicas aos olhos dos que nos são comuns quando se trata de questões étnicas e raciais. Ao buscar os meus sujeitos, ou seja, a mulher negra do candomblé pude entender a ausência e o silêncio sobre elas e, principalmente, sobre mim nestes inúmeros lugares.

Eu não sou diferente de tantos outros indivíduos que buscam em um determinado momento de suas vidas um “conhece-te a ti mesmo”, a partir de questionamentos pessoais sobre quem sou, sobre o que quero com todo esse trabalho e sobre os motivos que o motivaram.

Digo que em todas as vezes que me indaguei sobre o porquê de estar aqui e agora, nunca me esqueci da minha cor e da minha herança africana. Na medida, em que me inteirava de minha condição de mulher negra e do candomblé numa sociedade que discrimina os negros adotando um discurso de igualdade, tive de vivenciar por diversas vezes um processo de idas e vindas.

Primeiro porque não me identificava com o que era falado e insinuado sobre nós, as mulheres negras do candomblé; segundo porque não reconhecia em mim, na minha mãe, na minha avó, nas tias e nas amigas os estereótipos estigmatizantes com que nos apresentam, ora com o corpo totalmente sexualizado, como se fôssemos devoradoras sexuais, ora como um corpo cujo território se enquadrava apenas para o desempenho de tarefas braçais as quais exigem de nós a força física e não o intelecto.

Em outras palavras, me perguntava que mulher era essa que habitava o oculo imaginário social que nos definia como mulheres que só serviam para o sexo, para a bebida, mas não para a constituição de uma família. Honestamente, não conhecia nenhuma mulher que fizesse parte de meu grupo social e que se enquadrasse nessas classificações.

Digo que quanto às mulheres negras que ficavam definidas para o labor pesado, essas eu conhecia muito bem, porque faziam/fazem parte do meu cotidiano e que há muito me indigno, em ver que elas no auge de seus 60, 70,80 e 90 anos enfrentam os trens e ônibus lotados para trabalhar duramente nas casas suntuosas dos moradores de bairros nobres da cidade do Rio de Janeiro. Muitas ainda sem o direito a quaisquer garantias trabalhistas básicas.

Embora faça parte de um seletto grupo de estudantes negros que chegam ao mestrado ou ao doutorado, saliento que durante minha trajetória ser vista como um sujeito desacreditado é algo “quase” comum. Exclusividade que aqui localizo não ser somente minha, mas conferida ao nosso segmento: seja mulher, homem, adolescente ou criança cuja pele é negra. Vejo que isto se presentifica como um rótulo intransferível a muitos de nós que têm a cada dia de mostrar que são capazes, que podem e sabem, em um enfrentamento cotidiano velado e atroz.

Levando em consideração, portanto, esse percurso pessoal, dividi meu trabalho em quatro capítulos além daquele destinado às considerações finais.

No primeiro capítulo – “Da experiência pessoal à abordagem teórica” – trato exatamente do percurso que me conduziu a buscar na teoria explicações para aquilo que eu já conhecia na prática de forma a unir os saberes produzidos na academia aos saberes que nascem da experiência pessoal. Aqui trago reflexões teóricas e autobiográficas que dialogam com a produção de Bell Hooks, a partir de seu texto “Vivendo o amor” que evidencia de que forma os negros norte-americanos passaram pelo processo de colonização e a forma com a qual construíram sua autoestima, de Pierre Bourdieu com o texto “a ilusão biográfica”, que fundamenta a pesquisa com este tipo de escrita, e Azanha com seu texto “Uma ideia de pesquisa educacional”.

No segundo capítulo – “Mulheres negras: estereótipos de uma condição” – trato da forma como o senso comum lança seu olhar sobre a mulher negra, em geral, e a mulher negra do candomblé em particular no sentido de buscar analisar o significado dessas construções irreais no cotidiano de tais mulheres. Nesse capítulo, procedo ainda a um breve levantamento bibliográfico para contextualizar as condições em que as populações negras, em específico a feminina, se encontram. Para isso, contei com a discussão proposta na literatura de Neuza Santos Souza, psicanalista que conseguiu representar os dilemas dos negros e das negras em se estabelecerem em uma sociedade racista como a brasileira. Além disso, abordei o conceito de “fixidez” proposto por Homi K. Bhabha, pensador indo britânico, que destaca nos estereótipos uma estratégia capaz de tornar eterna a forma com a qual os sujeitos culturais híbridos foram construídos pelo colonialismo a partir do confronto de dois ou mais sistemas culturais, de maneira a considerar que há um espaço teórico e um lugar político para a articulação das formas de diferença no sentido de compreender e orientar que a palavra nega uma identidade original a partir da diferenciação sexual e racial que o indivíduo ocupa. Procurei, ainda, apresentar a importância da mulher para as culturas tradicionais a partir do pensamento do antropólogo Jacques Dupuis e com base na problematização da questão de gênero proposta pelas reflexões de Simone de Beauvoir.

No terceiro capítulo – “Mito e empoderamento: a roda das donas” – trato das questões referentes aos diversos mitos da cultura Iorubá e a influência de cada um deles no cotidiano das mulheres negras do candomblé.

No quarto capítulo – “Feira das Iabás: um breve estudo de caso” – trato especificamente do meu objeto de pesquisa buscando associar toda a teoria acadêmica recebida durante os meus estudos à realidade prática do candomblé no que concerne à presença e à importância da mulher nesse espaço de efusão espiritual.

Dadas essas explicações, passo ao título *A roda das Donas: a mulher negra no candomblé* cuja escolha se deu pelo fato de que ele – ao menos para mim - reflete o poder exercido pelas mulheres negras do candomblé, que conseguiram construir uma memória cujas vivências do passado, seletivamente estabeleceram os conhecimentos das sociedades tradicionais africanas para construir, agregar e acolher as populações negras marginalizadas, colaborando para a formação de nossa identidade individual e coletiva. Inicialmente, nas confrarias religiosas, e posteriormente a partir dos terreiros de candomblé, esse poder é um grande exemplo de resistência negra uma vez que são elas, as matriarcas do axé, que, inspiradas pelos mitos femininos da cultura iorubá, representam a tradição que negocia e dialoga com o passado, o presente e o futuro de modo circular. A roda das Donas dá a ideia do ritual, que gira em sentido anti-horário, que preserva e atualiza o que está contido nas tradições negro-brasileiras cuja tradição não se constrói de modo estático.

A roda ainda destaca duplamente as forças de nossas ayabás que não ficam aguardando as condições ideais para agir e mudar a sua vida e a de seu coletivo, mas que arregam suas mangas e vão à luta porque são elas que, desde sempre e com sua experiência e sabedoria, nos orientam a perceber que o mundo ritual não está descolado da vida cotidiana, dado que ambos convivem simultaneamente.

Durante a produção deste trabalho procurei comprovar a minha hipótese de que uma das estratégias utilizadas pelas mulheres negras do candomblé para se fortalecerem e saírem da invisibilidade conferida por estereótipos eurocêntricos dominantes se materializa a partir da manutenção e da permanência da memória dos mitos da cultura iorubá, que aqui elenquei os femininos, a partir de seus saberes e fazeres. Acredito, finalmente, que a leitura do mesmo conduzirá à percepção do esforço e da validade de minha pesquisa para a ampliação do conhecimento e para a ampliação do diálogo entre a prática e a teoria.

1- DA EXPERIÊNCIA PESSOAL À ABORDAGEM TEÓRICA

Mas de qual África as pessoas negras descendem? E eu? Mesmo depois que cresci, não descobri. Mas aprendi que para o Brasil vieram povos principalmente de alguns pontos africanos. Ou melhor, de portos africanos. Isso há muito tempo. E, se é de lá que vieram muitas pessoas negras, o meu passado deve ter vindo junto (...). Cavalos foram cercando o lugar, com ladrões armados até os dentes. Caçado, ele foi amarrado junto a outros homens também capturados por outros caminhos. Foi levado embora. Depois disso, pensou em muitos jeitos de fugir daquela situação. Teve que lutar muito conseguiu escapar muitas vezes, até que um dia... Acordou na Bahia. Mas eram centenas de etnias, e bem diferentes entre si. Esse *ntus*, quer dizer seres humanos antes de virem para cá construíam suas casas, brincavam, estudava, aprendiam, nadavam nos seus rios, dançavam ao som de seus instrumentos musicais, faziam suas panelas e suas comidas, seus penteados, seus enfeites, seus filhos e suas famílias. (LIMA, 2005, p. 30- 31).

Quando entrei no curso de mestrado¹, pensei que sabia exatamente o que queria investigar: os saberes suburbanos, a partir da perspectiva das mulheres negras e da sua formação social, cultural e da religiosidade.

Contudo, percebi que deveria ir além, questionando-me sobre quem eram essas mulheres. Foi fazendo esta pergunta é que percebi que tinha que olhar para mim mesma e para minha trajetória assim como deveria olhar para as mulheres que me cercam, pois se conseguisse perceber essas mulheres conseguiria entender os desejos e anseios que me impulsionaram a realizar uma pesquisa de caráter acadêmico cujos temas centrais versam sobre a questão de gênero, a memória e a religiosidade. Acredito ser essa a melhor forma para iniciar o caminho traçado e esclarecer as questões que me orientaram a seguir por essa estrada.

Penso que, para falar das mulheres negras e da sua vivência no candomblé, tenho de partir da minha própria experiência de vida, do que vivi e do que aprendi nesses espaços religiosos. Assim, preciso contar um pouco de mim. Nasci na cidade do Rio de Janeiro, no bairro de Jacarepaguá, sou a filha mais velha de um casal formado por uma mulher índia mestiça do Acre e um homem negro carioca.

Minha mãe contava que veio para o Rio de Janeiro aos dez anos de idade, após o assassinato de seus pais, e que ela e o irmão haviam sido separados muito cedo. Sobre o seu irmão, dizia que ele havia sido adotado por um casal boliviano e ela por uma senhora a qual chamava de tia e que a trouxe a este município. Sempre que podia contava as curiosidades de sua terra e da saudade que tinha do irmão. Dizia possuir vontade de procurá-lo, seu nome era César (isso é a única coisa que sei). Em virtude de inúmeros problemas e maus tratos -

¹ Para construir esta introdução busquei em Hooks (2009) a inspiração, seguindo assim a orientação da professora Azoilda Loretto Trindade durante a minha banca de qualificação.

trabalhava e apanhava demais, sempre dizia que a pior coisa é estar na casa dos outros - fugiu da casa dessa tia. Recordava-se com frequência de uma senhora chamada Edna que, segundo ela, lhe deu abrigo e comida. Edna, mesmo tendo seis bocas para alimentar, dizia que: “*Onde comem sete, comem oito.*” Minha mãe foi doméstica, servente, doceira, caseira, cozinheira em um bar até conseguir passar em um concurso e ter a estabilidade de servidora pública. Possuía apenas a antiga quarta série primária, mas era de uma elegância sem igual e de uma natural desenvoltura. Não tinha medo de nada e nem de ninguém.

Meu pai era da marinha de guerra, mas por vir de uma família igualmente pobre não pôde dar sequência aos seus estudos, tendo concluído o que seria hoje o ensino médio. Após pedir baixa da Marinha do Brasil, ele realizou concurso público e também conseguiu a tão sonhada estabilidade. Quando ele conheceu a minha mãe, largou sua carreira de militar para viver com ela, contrariando a sua mãe. Minha mãe contava que sofreu muito e que quase não nasci. Antes de mim, ela teve um filho que não cheguei a conhecer chamado Denis. Todo ano ela se lembrava do aniversário dele (no dia do soldado -25/08), mas ele morreu devido a complicações após seu parto. Ela falava muito da minha avó Zenite (com quem não tinha laços consanguíneos, mas era como se tivesse). Ela dizia que essa pessoa considerada por mim como avó, antes mesmo de eu nascer, dizia que iria vir ao mundo uma menina, pretinha como o seu boneco Jojô que ficava no congá. Ela era vidente e umbandista.

Depois de superar muitas barreiras meus pais foram morar juntos. O sonho da minha mãe era que tocasse em meu casamento a Ave Maria de Gounod. No entanto, quando meu irmão completou dez anos de idade foi ela que, então, entrou na igreja de Santo Antônio Maria Zacarias, santo de sua devoção, com a execução da música que queria ver em meu casamento.

Sempre tive pais muito presentes, que mesmo diante de todas as dificuldades sempre quiseram que eu e o meu irmão estudássemos. Todos os dois trabalhavam muito. Minha mãe, mesmo ganhando menos do que meu pai, fazia questão de ter seu próprio dinheiro e independência. Dizia que a mulher que possui o seu sustento não aguenta desaforo de homem nenhum. Seus vícios eram o jogo de bicho e o cigarro.

Meu pai sempre foi e ainda é um homem centrado e muito exigente. Da época de minha infância o que mais me lembro era que ele gostava muito de política e estava sempre com seu radinho no ouvido - hábito ainda comum. Na nossa sala, colado na parede estavam um pôster do Che Guevara e do poema *Analfabeto Político* (Bertolt Brecht), além do Livro Vermelho de *Mao Tse Tung* integrando sua estante cheia de livros, que cultivava com muito ciúme. Registro que sempre pensei, e até hoje penso assim, que meu pai é o homem mais

inteligente que já conheci. Mesmo com as nossas diferenças de personalidade, ambas fortes, olho para trás e vejo, com a compreensão que só se obtém com o passar dos anos, que me orgulho da família que tenho e que em nada deixaram a desejar na minha formação e na do meu irmão.

(...) da Mãe Preta que amamentou os filhos do Sinhô onde está o seu filho, que você não pode amamentar? Mãe Preta que contava histórias à beira do fogão seu leite corre em nosso sangue gritando remorso surdo/ Para acordar as consciências ao som dos atabaques retumba nos horizontes, que deixa como herança o maior dos legados: A paciência, a coragem e o vigor de um povo que desconhece o medo. (Newton Rossi, p. 23, 1993).

Certamente o presente estudo, como todos os outros estudos, não é só para nós, mas surge diante de muitas inquietações. Assim, o que me proponho a realizar está ligado intimamente a minha experiência pessoal de vida e de profissional entrelaçada aos saberes e fazeres que acompanham e acompanharam a minha trajetória familiar e acadêmica.

Porém com o desenrolar da vida a partir dos moldes aos quais fui exposta, acabei por anular uma memória que sempre me confortou e que me traz saudades. Assim sendo, venho aqui retomá-la como forma de recompor o meu *inventário* pessoal.

Busquei a partir de minha iniciação espiritual, como filha do Orixá Odé², recompor essa experiência ancestral que faz parte de mim, recuperando um nome ancestral, diferente do meu de batismo, que hoje tem me impulsionado a compreender o espaço do qual falo, este lugar de luta, solidariedade, confiança, mas também de resignação além de *conformismos*. Constatado que a minha trajetória não é diferente daquela dos tantos alunos e alunas negras provenientes das classes populares cuja questão central seria trabalhar para sobreviver ou dar sequência aos estudos objetivando outras oportunidades. Nesta estrada encontrei muita gente de “bandeira na mão”: com discursos igualitários paternalistas de ajuda aos pretos e pobres, porém na maioria das vezes escamoteado o real interesse.

A possibilidade de realizar duas tarefas simultaneamente - estudar e trabalhar – não inibiu a consciência de que isso se deu de maneira assimétrica, trazendo a sensação de que algo foi perdido. Se por “acaso” conseguirmos concluir ou mesmo adentrar outros espaços, isto se concretizará para muitos talvez como um mero golpe de *sorte*. A todo o momento fazemos escolhas. Enquanto as primas e amigas de infância e adolescência decidiam casar e constituir família, sempre quis ser a dona do meu nariz.

² Segundo o Dicionário Antológico da Cultura Afro brasileira, de Eduardo Fonseca Junior. (1995, p. 4810) é a divindade yorubana da caça, da fartura e das florestas). Costuma-se confundir Odé com Oxossi. Este Orixá carrega consigo o segredo do planeta terra com seus dois hemisférios, Norte e Sul, que juntos formam um ofa (arco) ligando o mundo.

Embora nunca tenha tido a pretensão de seguir uma graduação e quiçá uma pós-graduação (isso tudo estava muito distante de mim), iniciei um curso na universidade para pagar uma promessa que havia feito a minha mãe e também com a ideia de poder ajudar outras pessoas como eu. E, então estou aqui.

A morte de minha mãe foi um grande divisor de águas em minha vida dada a solidão e o vazio que deixou em mim. Mesmo canhestramente acabei tomando as rédeas da casa. Com sua partida, meu pai ficou inconformado, meu irmão muito deprimido e eu não tive tempo para expressar o que estava sentindo. Diante de tudo que estava acontecendo uma amiga da família, (por quem tenho apreço) me chamou e disse: - Agora eles só têm você! Pare de chorar e lute! Nós mulheres temos de ser fortes! Talvez alguns de meus reflexos duros sejam resquícios dessa época.

Outro fator significativo que destaco nesta breve introdução é o fator econômico que acabou por me afastar de alguns objetivos até então definidos, mas que hoje retomo com a construção deste estudo. Aprendi, a partir da observação de outras vivências, que nunca é tarde para continuar e concretizar os nossos sonhos, principalmente por compreender que existem dificuldades muito maiores. Sei que faço parte de uma estatística reduzida: de aluna do município do Rio de Janeiro, da Escola Municipal General João Mendonça Lima, no antigo primário, bolsista em escola particular de classe média de ensino médio a graduada em Pedagogia pela Universidade do Rio de Janeiro, especialista em relações étnicas raciais pela Universidade Federal Fluminense e mestranda do Programa de Pós Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana da UERJ. Desta forma, tive o privilégio de acompanhar várias nuances da exclusão e de sujeições externas e internas, que me causavam certo constrangimento, mas que demonstraram que a luta e a resistência, embora possam se apresentar como palavras abstratas e ser interpretadas como “chavões”, para nós, negras, se materializam quando temos de todos os dias ficar de pé e enfrentar mais um dia de cabeça erguida ciente que estamos fazendo o nosso melhor, mesmo que os outros desconsiderem isto.

Ao estudar a história dos nossos antepassados arrancados da África há mais de três séculos, temos clara a evidência que ainda continuamos lutando contra o cativo e a tortura. A construção de nossa identidade negra apóia-se na percepção de elementos discriminatórios, diretos e ou indiretos identificados na mais tenra infância, passando pela resistência e a dor em relação a essas discriminações. Hoje, a tortura não é mais com grilhões, chibatada no tronco ou pela exposição no pelourinho. O açoite atualmente é uma técnica muito mais aprimorada e dolorida, pois se dá de um modo subjetivo e corrosivo dentro de cada um de nós.

Os aparatos ideológicos construídos durante anos a fio constituíram e estabeleceram estereótipos que definiram preconceituosamente quem somos ou mesmo o que deve ser esperado de nós mulheres negras. É necessário que o outro explique o que sou e o que quero dizer.

Segundo Nogueira (1999, p.42),

Em função desse passado histórico, marcado pela desumanização que como consequência, constituiu um obstáculo à construção da individualidade social, o negro tem o seu processo de tornar-se indivíduo comprometido. Embora haja um processo efetivo em o negro buscar constituir-se como tal, esse processo é conturbado, esbarrando em inúmeras dificuldades; esse passado histórico é constitutivo desse processo. Se o negro, de um lado, é herdeiro desse passo histórico que se presentifica na memória social, e que se atualiza em preconceito racial, vive, por outro lado, numa sociedade cujas auto-representações denegam esse mesmo racismo, camuflando, assim, um problema social que produz efeitos sobre o negro, afetando sua própria possibilidade de constituir como indivíduo no social; assim não se discute o racismo que, na condição de fantasma, ronda a existência dos negros. Se, antes de ser indivíduo, o homem é um ser entre semelhantes, que se relaciona com os outros enquanto seres iguais, antes de se referir a si mesmo, em que condições uma mercadoria, uma “peça” pode se auto-referenciar no outro?

Desta feita, exponho que uma das motivações que me impulsionam neste tema é à necessidade de buscar subsídios que explicitem a contribuição dessas “ausentes” cuja força foi durante tanto tempo esquecidas ou, melhor dizendo, estrategicamente apagada, já que “memória e esquecimento andam juntos” (FERREIRA, 2003, p.91). Entretanto, percebo que foi a partir de inúmeras estratégias tecidas pelas mulheres negras que pudemos estar aqui. Localizo que uma dessas estratégias pode ser identificada a partir da ação das mulheres negras presentes no espaço sagrado do candomblé.

Gomes (1996, p. 02) afirma que:

A memória é um trabalho. Como atividade, ela refaz o passado segundo os imperativos do presente de quem rememora resignificando as noções de tempo e espaço e selecionando o que vai e o que não vai ser “dito”, bem longe, naturalmente, de um cálculo apenas consciente e utilitário. Quem aceita fazer o trabalho da memória, o faz por alguma ordem de razões importantes, dentre as quais estão à busca de novos conhecimentos, a realização de encontros com outros e consigo mesmo, de forma a que os resultados sejam enriquecedores sob o ponto de vista individual e coletivo. A rememoração pode ser um difícil processo de negociação entre o individual e o social, pelo qual identidades estejam permanentemente sendo construídas e reconstruídas, garantindo-se certa coesão à personalidade e ao grupo, concomitantemente.

É neste esquadro que o meu tema de pesquisa sobre as *mulheres negras no candomblé* se insere. Aqui busco discutir sobre memórias de mulheres negras presentes no espaço sagrado. Para isso, investigo suas principais estratégias para construírem uma prática contra-hegemônica, a partir da utilização dos mitos femininos contidos na cultura Iorubá.

Entendo que essa discussão perpassa os estatutos da formação humana e das políticas públicas, pois a minha hipótese é que uma das estratégias utilizadas por mulheres negras do candomblé para se fortalecerem e saírem da invisibilidade conferida por estereótipos eurocêntricos e dominantes se materializa a partir da manutenção e da permanência da memória dos mitos mediante o exercício de seus saberes e fazeres.

Neste caso estarei trabalhando com os mitos femininos da cultura Iorubá, força que vem da associação de suas histórias de vida à permanência dos mitos que as identificam e as fortalecem. A sabedoria proveniente do mito não quer que o homem ou a mulher sejam outro a partir do conhecimento de si mesmo, nem que sejam deuses, mas que sejam profundamente homem e mulher porque na sua humanidade encontra-se o divino, a força que nos move, diante da vida. O olhar aqui é focado para este passado, pois ele é um instrumento presente que nos ajuda a rememorar um tempo em que a força feminina se fazia fundamental para a continuidade de nossa espécie.

Nesse sentido, o tema mulheres negras no candomblé se apresenta como atual e próprio a esse lugar de produção de conhecimento. A sobrevivência dos deuses que cruzaram o Atlântico nos corpos de mulheres e homens nos foi deixado como o legado perene de uma das tantas práticas negras na diáspora.

Observo, mediante essa análise, que “a memória tanto pode ser herdada do passado, como simplesmente, projetada no futuro. A paisagem é uma herança que pode ou não ser preservada; ela também pode ser deliberadamente construída para tornar-se simbólica” (SANTOS, 2002, p.25). O recordar desta paisagem é entendido aqui como uma forma de recompor nos fragmentos os traços de resistência e luta desse povo, a fim manter no continente americano o seu conhecimento e o mistério como obra de permanência de seu saber-fazer.

Portanto, nós, mulheres negras inspiradas pela força dos mitos, buscamos lutar contra as situações desiguais e adversas tendo como pressuposto uma sociedade mais comunitária. Nossas trajetórias se constituíram por uma série de conflitos e negociações, e diante de um esforço pessoal apresento algumas das contradições que são importantes para melhor compreendermos o nosso tempo, inspirada assim na busca de caminhos alternativos que legitimem as políticas públicas para todas nós mulheres.

Além de relatar minha trajetória familiar e religiosa, esse estudo surgiu como desdobramento do trabalho realizado em um abrigo no ano de 2002. Neste período, ainda cursando a faculdade de Pedagogia da UERJ, trabalhei como voluntária dinamizando atividades socioeducativas para meninos de 06 a 15 anos em situação de risco. Esses meninos

eram moradores das comunidades adjacentes de Triagem, Mangueira, São Francisco Xavier e Engenho Novo e participavam desta escolinha de futebol localizada em uma praça em frente ao “Buraco do Padre”. Informo que cheguei a este espaço a partir de uma disciplina que discutia a importância dos movimentos sociais, ministrada pelo Professor Luiz Bazílio Cavaliere. Ele, durante suas aulas de Projeto e Prática Pedagógica nos Movimentos Sociais, sempre procurava levar para a sala de aula as instituições a fim de que elas pudessem nos apresentar formas de inserção social e de ajuda. Logo ao ouvir a exposição de uma das diretoras do projeto me identifiquei com a instituição. Nesse espaço, após a aula de futebol, eu recebia os meninos que no início vinham a contragosto. Com o passar do tempo fui ganhando a confiança deles que passaram a me pedir para não ir embora. E assim, no término de minha graduação, fui convidada para exercer a função de professora, ou melhor, dinamizadora pedagógica para uma turma mista em dois turnos, composta por 50% meninas e 50% de meninos, de 11 a 14 anos de idade.

Depois de um ano na sede da instituição fui convidada para exercer a função de coordenadora pedagógica no Projeto de Complementação do Horário Escolar, cujo financiamento vinha do Fundo Municipal de Apoio à Criança e ao Adolescente e da Petrobras, para 225 crianças e adolescentes da Favela do Rato Molhado³. Segundo as informações de suas escolas de origem, esses alunos e alunas eram crianças que estavam em situação de risco e vulnerabilidade, com baixo rendimento escolar e com histórico de inúmeras reprovações.

Durante o exercício do meu trabalho procurei desenvolver junto com os docentes que faziam parte do projeto atividades que fugissem dos moldes tradicionais da escola que conheciam, enfatizando valores cooperativos e participativos do/no grupo. Para isso contei com uma equipe multidisciplinar composta por duas professoras, dois professores de educação física (futebol e capoeira), dois profissionais de música, sendo um de percussão formado pela Escola Criativa de Música do Olodum (Bahia) e um de teoria musical, um de informática (formação de ensino médio), uma faxineira e uma cozinheira. Essa era nossa equipe.

As situações de conflitos eram constantes, tanto internas como externamente. Havia caso de alunos que tinham crises repentinas, jogando mesas e cadeiras em quem estivesse pela

³ Esta comunidade localiza-se na zona norte do Rio de Janeiro, no bairro do Engenho Novo, subúrbio carioca. Os moradores contam que o lugar recebeu este nome, pois toda vez que chovia o Rio Jacaré, que corta o lugar, transbordava e inúmeros roedores entravam nas casas e roíam principalmente as crianças e os idosos que dormiam, agindo como grandes vetores de enfermidades.

frente, até a morte de mãe de um aluno assassinada pela companheira por causa de ciúmes. Hoje, já distante, acredito que a união entre o nosso grupo se deu a partir do momento em que percebemos estar na mesma situação. As nossas próprias resistências e preconceitos sobre as crianças, sobre os adolescentes e sobre as mulheres e mães dos alunos foram sendo amenizadas e melhor compreendidas.

Mensalmente realizava uma reunião com os pais e responsáveis. Lá, observei que o público presente era justamente o feminino – sendo a presença majoritária de *mães e avós*. As narrativas realizadas por estas mulheres aconteciam quase sempre de forma emocionada e tensa. Suas histórias revelavam um universo de perdas. Filhos, maridos, companheiros, pais cooptados pelo tráfico de drogas, pelo crime, desemprego, prostituição, mendicância e características latentes do conformismo instalado pela falta de condições básicas para sustentar seus filhos, assim como pela baixa autoestima. Muitas dessas mulheres eram negras (pretas e pardas) e constatavam que a dificuldade de conseguirem bons empregos se dava em virtude da baixa escolaridade e por serem moradoras de comunidade, além da dificuldade de ter um lugar para deixar seus filhos. Na medida em que tentei iniciar uma discussão acerca da situação como sendo o fruto de uma política assistencialista que objetivava a notória apatia social, a dependência e a subserviência alheia, as reuniões passaram a ser acompanhadas pela direção da instituição que sinalizava o que seria conveniente ou não de dizer àquelas pessoas. Neste espaço a pobreza assumia varias formas, resultado da opressão de séculos promovida pela sociedade capitalista, paternalista, escravista e machista. Além da pobreza material, em virtude da falta de alimentos, emprego, moradia adequada, educação e saúde, havia a pobreza espiritual, que arrancava das mulheres qualquer perspectiva de mudanças.

Observei que as mulheres da Favela do Rato Molhado adotavam um comportamento de medo, posto que qualquer tipo de reivindicação poderia ocasionar a perda da cesta básica ou a permanência de seus filhos no projeto. Além disso, a maioria dessas mulheres sustentava seus filhos a partir do exercício de trabalhos informais como ajudantes de pedreiro, profissionais da noite, faxineira, diaristas, cozinheiras entre outras funções. Como desabafos revelavam que, para manter suas famílias e filhos, não se importavam de utilizar seus corpos para o transporte de drogas de um lugar para o outro. As que exerciam tal prática eram apelidadas de *mula*. A partir da confiança que obtiveram no meu trabalho, passaram a expor seus descontentamentos com a realidade e me indagavam sobre como poderiam fazer para sair daquela situação. Mesmo sendo mulher e negra, não conseguia mensurar fisicamente o que era estar em seu lugar. Experimentava algumas sensações como já narrei, mas não como elas.

Então, a fim de buscar outras explicações decidi participar da seleção do Programa de Pós Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana da UERJ.

Encaro que o meu tema de estudo sobre as mulheres negras do candomblé também é um olhar sobre mim mesma, posto que a relevância social deste tema se apresente pela análise e pela necessidade de tentar (re) significar as contribuições das mulheres negras no que tange à formação da sociedade brasileira. O retorno às nossas “raízes” pode atuar como uma possibilidade de recuperar a rebeldia e a insubmissão dessa mulher, que durante muito tempo tem sido subjugada pela historiografia oficial, tida como perigosas e condicionada a estereótipos inventados sobre a sua condição de mulher, negra e pobre. Delineio esse estudo a partir das minhas vivências e das impressões sobre as experiências que tive nestes espaços, procurando aqui, mesmo que canhestramente, atender um pouco do que foi proposto pela orientação que obtive para a construção e elaboração do meu trabalho.

Aqui busco evidenciar que algumas mulheres negras do candomblé têm conseguido escapar dos estereótipos, a partir de seus laços familiares, das músicas, da dança de seus corpos e de suas reuniões para festejar e cantar. Com seus grupos estabeleceram-se como uma significativa estratégia de superação diante de uma sociedade inóspita. Suas inúmeras estratégias refletem a autenticidade deste corpo negro e feminino que circula diante das dificuldades. Ri e chora reinventando o poder que as tornam as “Donas da Banca” e de seus destinos. E, dentre essas estratégias, elenquei o candomblé, mesmo sabendo que os saberes e fazeres do povo negro estão impressos em vários espaços negros que não apenas esse.

Mulheres negras e suas memórias podem contribuir para construirmos uma história diferenciada, mediante suas óticas e a partir do conhecimento de suas principais estratégias para resistirem à ordem vigente. E, em consonância, acredito que o retornar ao passado “é um conhece-te a ti mesmo como produto histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma intimidade de traços recebidos sem benefício de inventário” (GRAMSCI, 1978).

Dialogar com o passado é também para mim uma estratégia que pode nos auxiliar no combate e na luta contra os estereótipos. O fato de reavivar a importância dessas mulheres negras do candomblé nos leva não a uma condição salvacionista, exigindo a conversão ou a modificação de nossas naturezas. Ao contrário, nos confere uma aproximação com os saberes e fazeres produzidos por nosso povo negro no sentido de conhecer melhor e de aproximar-se da força de si mesmo e deste coletivo em constante atuação e ação neste mundo.

O estudo em tela tem por objetivo geral apresentar a vivência e a experiência das mulheres negras do candomblé. Para tanto, trouxemos para o interior dessa pesquisa o cotidiano de mulheres que vivenciam uma determinada religiosidade e que por ela

ressignificam seus papéis sociais. Intentamos, ainda, encontrar nessas trajetórias possibilidades de construção de novos espaços para as mulheres negras.

Vale destacar ainda que, buscamos apresentar as principais características dos ritos do candomblé e da participação feminina no mesmo, analisando os estereótipos femininos. É necessário pensar nas demandas que o objeto de investigação coloca e que caminhos se apresentam como mais promissores ao seu desenvolvimento (AZANHA, 1992). A produção do conhecimento científico e a prática de pesquisa demandam, assim, nessa perspectiva uma formação de um pesquisador que busque a complexidade do real, mesmo considerando as dúvidas, incertezas e erros que o trabalho científico lhe coloca em seu percurso (MORIN, 1994).

Portanto, nunca é demais lembrar que vivemos em uma sociedade caracterizada por uma estrutura de classes que, por vezes, é obliterada em alguns procedimentos investigativos. Em uma sociedade onde, por exemplo, a educação e as pessoas são tratadas como mercadorias. É sobre esses aspectos que os ditos novos paradigmas também têm que se debruçar e que devem, necessariamente, propor alternativa e mesmo dar respostas.

Também temos que reconhecer que novos temas, até então relativamente subestimados, negligenciados e até mesmo rechaçados, emergem como significação e representam uma efetiva contribuição às pesquisas acadêmicas. O que deve estar sempre presente é que nunca se deve considerar definitivo qualquer resultado. Mais do que isso, deve-se sempre supor um processo de reconstrução e valoração provisório que decorram de um processo de investigação sempre composto de fragmentos.

Logo, é no interior desta perspectiva que se insere a metodologia de trabalho empreendida na escrita da presente dissertação para a qual buscamos, através da revisão bibliográfica e da observação do cotidiano das mulheres negras do candomblé, a inspiração para problematizar as questões apontadas.

1.1- Relevância da Pesquisa

A relevância social pode ser analisada pela necessidade de ressignificar as contribuições das mulheres negras do Candomblé, no que tange à formação da sociedade brasileira. Podemos observar, ainda, que o tema mulheres negras é um eixo pertinente e norteador de minha pesquisa no Programa de Políticas Públicas e Formação Humana, visto que irá se dar como um retorno às minhas raízes, advindas da possibilidade de recuperação da rebeldia e

insubmissão dessa mulher, que durante muito tempo tem sido subjugada pela historiografia tradicional.

A contribuição desse trabalho está na pretensão de propor insumos que colaborem para a formulação de políticas públicas diferenciadas a essas mulheres negras do candomblé, respeitando e lutando contra o apagamento estratégico de suas memórias. Ao tentar buscar a dimensão política presente em suas experiências de vida, mediante suas memórias, acredito estar contribuindo para o debate, visto que suas memórias narradas irão dar destaque as suas participações coletivizadas, propondo uma (des)construção de um papel secundário ocupado pelas mulheres negras na sociedade. Proponho aqui uma reflexão para a sociedade e para o espaço acadêmico. É a oficialização de suas narrativas, como a representação e a configuração de um território discursivo e político que norteie os debates, no que tange às reivindicações de práticas e ações necessárias à transformação social das mesmas, a partir do que fazem, por prazer e para sobreviver.

Revisitar estes territórios, a partir das narrativas femininas, quando se canta, dança e se come junto é, nada mais nada menos, que uma forma de dizer não às camisas de força impostas a todos nós e a esse intenso massacre que precisa ser contraposto.

1.2- Procedimentos Metodológicos

A pesquisa a que me proponho trata de um estudo de caráter qualitativo, tendo em vista a natureza do trabalho, com histórias de vida. A realidade de que a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma “intenção” subjetiva e objetiva, de um projeto (BOURDIEU, 2005, p. 184). Nesse caso, enquadro essa pesquisa como social, visto que sua definição é elencada como o processo que, utilizando a metodologia científica, permite a obtenção de novos conhecimentos no campo da realidade social.

Utilizou-se de métodos qualitativos de investigação a partir de histórias de caráter autobiográfico e da observação em diversos espaços. Nossas principais fontes de observação participante foram as mulheres negras, pertencentes à comunidade do Candomblé e do samba. A pesquisa participante se caracteriza pelo envolvimento do pesquisador e dos pesquisados durante o processo de investigação. Os teóricos da pesquisa participante propõem sua substituição pela “relatividade observacional”, segundo a qual a realidade não é fixa e o observador e seus instrumentos desempenham papel ativo na coleta, análise e interpretação dos dados (THIOLENT, 1985, p. 98).

É significativo destacar que o relato, seja ele biográfico ou auto biográfico, como o do investigado que “se entrega” a um investigador propõem acontecimentos que, sem terem se desenrolado sempre em sua estrita associação cronológica (quem já coligiu histórias de vida sabe que os investigados perdem constantemente o fio da estrita sucessão do calendário), tendem ou pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis. Para Bourdieu (2005) o sujeito e o objeto da biografia (o investigador e o investigado) têm de certa forma o mesmo interesse em aceitar o postulado do sentido da existência narrada. Nesse sentido, cabe supor que o relato autobiográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância estabelecendo relações inteligíveis.

2 - MULHERES NEGRAS: ESTEREÓTIPOS DE UMA CONDIÇÃO

‘Nós aprendemos’, escreviam três historiadoras feministas, que inscrever as mulheres na história implica necessariamente a redefinição e o alargamento das noções tradicionais daquilo que é historicamente importante, para incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva quanto as atividades públicas e políticas. (Scott, 1990).

A adoção de um programa de políticas de ação afirmativa no Brasil no final do século 20, início do século 21, constitui uma transformação potencialmente importante da política racial no país. Essa transformação é o resultado de uma confluência de processos diferentes, ainda que relacionados, que ocorreram mais ou menos paralelamente e independentemente em três âmbitos distintos: na sociedade civil, no Estado e, finalmente, mudanças no nível internacional em termos de normas e de atores: uma confluência contrahegemônica (Silva, 2002).

Do ponto de vista da sociedade civil, é importante compreender a evolução das organizações do movimento negro, particularmente nos anos 1980 e 1990. Historicamente, o movimento tinha sido constrangido, tanto externa quanto internamente. Os regimes autoritários que governaram o Brasil durante quase todo o século passado fizeram com que quase todas as atividades políticas no país fossem limitadas (Oliveira, 2000).

Mas, além disso, os movimentos que procuravam eliminar a discriminação e desigualdades raciais enfrentavam a hegemonia ideológica da “democracia racial,” segundo a qual esses problemas não existiam no Brasil. Esse problema provocou por uma parte grandes dificuldades para a mobilização dos Afro-Brasileiros, muitos dos quais não se identificavam como parte desse grupo, enquanto outros não identificavam sua posição subordinada na sociedade como o resultado de racismo. Por outra parte, a hegemonia da ideologia da democracia racial significou também que outros setores da sociedade Brasileira não estavam dispostos a apoiar a luta do movimento negro, pois não reconheciam sua legitimidade (Hanchard, 1994).

Internamente, o movimento enfrentava os mesmos problemas que a maioria dos movimentos sociais: a falta de tempo disponível para o ativismo por parte das pessoas que tinham que resolver dificuldades cotidianas de sobrevivência num clima de crise econômica e política constante (Oxhorn, 2003). Adicionalmente, as demandas do movimento, no final da ditadura e no início da nova democracia, concentravam-se numa política anti-discriminação, que, para ter êxito, precisava da transformação das mentalidades da totalidade da sociedade Brasileira. Para o Estado, foi aparentemente suficiente a adoção do artigo 5º da constituição e

a criminalização da discriminação no papel para considerar que tinham respondido às necessidades da população Afro-descendente.

O que podemos perceber é que naquele momento histórico mais uma vez perdeu-se a oportunidade de inserir em um debate mais amplo a questão da identidade negra e das possibilidades de recuperação da mesma. Perpetuou-se assim o que constantemente acontece no Brasil, opta-se pelo caminho mais fácil, a trajetória menos conflituosa, evita-se o confronto de ideias, encobrem-se as diferenças e perde-se a percepção de que existem projetos sociais em disputa.

Em relação às questões identitárias, é necessário trazer as palavras de Souza (1983), que nos aponta que esse tema é sim importante e doloroso para a população negra:

Pensar sobre a identidade negra redonda sempre em sofrimento para o sujeito. Em função disto, o pensamento cria espaços de censura à sua liberdade de expressão e, simultaneamente, suprime retalhos de sua própria matéria. A “ferida” do corpo transforma-se em “ferida” no pensamento. Um pensamento forçado a não poder representar a identidade real do sujeito é um pensamento mutilado em sua essência. Os enunciados do pensamento sobre identidade do EU são enunciados constitutivos do pensamento. (Souza, p. 10, 1983).

Sujeitos a esse sistema, durante três longos séculos homens, mulheres e crianças vindas de inúmeras regiões do continente africano chegaram ao Brasil na condição de escravos. Trouxeram às Américas não apenas sua mão de obra especializada, mas também um universo multicultural esplendoroso. Este universo foi adaptado às condições de um novo território. Território inóspito e desumano encontrado nas terras daqui. Nações inteiras de diferentes lugares foram misturadas sem qualquer tipo de critério, ou melhor, seguiram o critério do dominador.

Maridos, esposas, filhos, netos, vizinhos – famílias inteiras separadas tendo de adaptar-se a uma nova ordem. Diante as adversidades impostas pela nova terra, na violência provocada pelo exílio da escravidão, o que fazer? Sobreviver. Tantas Áfricas se encontram e desencontraram por aqui. Na luta pela sobrevivência o que trouxeram foram as lembranças. O corpo físico resistia em falar a sua língua para jamais esquecer quem verdadeiramente era. E, assim a partir de seus cantos, suas danças, sua musicalidade corporal, seus deuses e seu modo de viver reproduziu uma nova África na terra chamada Brasil.

Que se fale ao corpo ou que se fale da História é preciso rememorar esse desencontro: os antigos nos ensinam que mortos são aqueles que perderam a memória, e não foi por acaso que os gregos escolheram um dos sentidos para descrever a retomada da lembrança: beber a água fresca no lado de Mneumosine. Se a realidade é o domínio do impreciso, das sombras e das coisas ocultas, por que a ciência passou a ter soberania tão absoluta sobre os sentidos? (NOVAES, 1989, p. 9).

Ecléia Bosi (1994) afirma que a história que estudamos na escola não aborda o passado recente e pode parecer aos olhos do aluno uma sucessão unilinear de luta de classes ou de tomada de poder por diferentes forças. Nesse sentido o *passado recente* não consegue ser identificado somente nos documentos escritos. Rememoramos no presente, histórias vividas no passado. Assim, as visões do passado não são fixas, mas sujeitas a uma (re)interpretação e a uma (res)significação, de acordo com os valores e sentimentos vivenciados no presente. O entendimento deste passado cotidiano pode nos ajudar a compreender um pouco de nossa realidade, “os velhos, as mulheres, os negros, os trabalhadores manuais, camadas da população excluídas da história ensinada na escola, tomam a palavra” (p. 15).

2.1 - Estatísticas e Superação

As mulheres negras têm sua história atrelada a história da região a que se convencionou chamar nos últimos séculos de América Latina e Caribe há aproximadamente 500 anos. As condições desta presença, como e sabido estão vinculadas a um dos maiores flagelos que a humanidade já viveu o tráfico transatlântico de africanos de diferentes nacionalidades trazidos para o trabalho escravo na região recém-ocupada pelos europeus. Tráfico este precedido de guerras, morticínios de grupos inteiros, destruições e aniquilamentos deste território africano. É fácil reconhecer que o tráfico transatlântico vai impactar de diferentes maneiras a vida das mulheres desde o início. (WERNECK, 2002, p.5).

O Brasil é o país com a maior população negra do mundo fora do continente africano. Essa afirmação é o resultado de centenários anos do tráfico de escravos, arrancados contra a vontade de seu território de origem⁴. Os índices de escolaridade, desemprego, espaços de lazer e cultura materializam-se como um retrato deste passado presente. Nosso país possui um percentual de 49,5% de pretos e pardos autodeclarados. Mesmo diante deste quadro, a participação do afro-brasileiro como figura histórica e social é apagada. A grande imprensa silencia a contribuição da cultura negra evidenciando-a como uma alegoria, tida como parte do todo, mas quase nunca como um elemento principal constitutivo da cultura nacional.

A democratização dos serviços públicos nos foi oportunizada de modo precário e excludente, não atingindo a todos os segmentos sociais. Uma significativa parcela de homens e mulheres negros concentra-se à margem da sociedade, em patamares de total exclusão e

⁴ Segundo Joseph Miller (2009, p. 38-39), “houve em torno de 37 mil viagens carregando escravos da África às Américas do Norte e do Sul. É quase certo que o número de escravos da África, dos escravizados desembarcados nas Américas, seja por volta de 11 milhões. Eles são os sobreviventes de 12.500.000 escravos embarcados na África entre 1500 e 1869, 1870. Desses 11 ou 12 milhões mais de 40% vieram para o Brasil. Muitos nascidos na grande Angola, que começava no golfo do Gabão e ia até Brunei. A maior parte dos outros, algo em torno de 20%, veio da costa chamada ‘Mina’, na África Ocidental”.

dependência. A pobreza torna-se irmã gêmea da desigualdade. Esse panorama de profunda desigualdade é confirmado a partir dos dados obtidos nos principais institutos de pesquisa do país. Os quais revelam o retrato da situação de total abandono dos homens e, principalmente, das mulheres negras. Entretanto, muitos estudiosos, ainda insistem em discutir se o fato decorre realmente do longo período de escravidão ou mesmo se são necessárias políticas públicas para esse segmento.

Para mim, ao contrário, é de necessidade fundamental se (re) pensar na urgência de políticas públicas⁵ para as populações negras marginalizadas historicamente. A dicotomia presente no discurso nós, negros, e os outros, não negros, tem a sua materialidade registrada em situações como, por exemplo, o mercado de trabalho, a educação, o percentual de profissionais com carteira assinada (brancos 36,8%; negros 28,5%), sem carteira assinada (negros 25,2%; brancos 17,2%) no que tange às mulheres (brancas 9,9%; negras 7,5%). A concentração de mulheres negras é de 21,8% na ocupação do trabalho doméstico contrapondo-se ao diploma de ensino superior mais provável para os brancos do que para os negros.

A forma com a qual a história oficial é construída impossibilita a identificação dos negros e das negras em outras posições. Paixão & Gomes (2009) dialogam com o nosso trabalho justamente porque procuram estabelecer uma interlocução entre o passado escravocrata e os dados estatísticos no presente deixado como consequência do período.

O passado escravista inseriu as mulheres negras no mercado de trabalho de maneira nitidamente desigual. Fazemos parte de um grupo que representa um percentual de *75% de trabalhadoras sem garantias legais* e que envelhece sem quaisquer perspectivas. Esses autores apresentam dados resultantes das discriminações e preconceitos sofridos por este grupo, acrescentando que a reprodução desta lógica de exclusão é acrescida não só pela cor da pele, mas também pela questão de gênero.

É por isso que Paixão & Gomes (2009, p. 261) afirmam, mediante a seguinte reflexão, que:

⁵ PAIXÃO & CARVANO (2008) recentemente publicaram pelo Laboratório de Análises Estatísticas Econômicas e Sociais das Relações Raciais – LAESER da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, um relatório que buscou a sistematização e as análises sobre os avanços e retrocessos no que tange à equidade racial e de gênero no país. O documento reforça-se como um significativo instrumento a problematizar a nossa situação em nível de raça e gênero. O complemento desta análise pode ser obtido mediante a leitura do artigo *Historia das diferenças e das desigualdades revisitadas: notas sobre gênero, escravidão, raça e pós-emancipação*, cuja confluência do discurso esta no presente dialogo entre o economista e o historiador. PAIXAO E GOMES (2009) procuram refletir de que forma os aspectos contidos na historia da escravidão, da pós-emancipação e do tempo presente da mulher negra balizam sua inserção no mercado de trabalho.

Como juntar as experiências históricas do passado com os dados que acabamos de comentar? Não é necessário nenhum esforço analítico ou sofisticação teórica. Passados e presentes das mulheres negras são atuais e verdadeiros. Entre a vitimização e a produção simbólica de heróis, há experiências complexas de luta, opressão, humilhação, superação, amor, dor, desejos, escolhas, alegrias e desafios. Constatar isto pode ser pouco; mais importante será conhecer e tornar visível – em alguns espaços de conhecimento e da decisão sobre as políticas públicas – o universo das mulheres negras e o seu protagonismo de ontem e de hoje.

O fator econômico condiciona a nossa vida e deve ser levado em conta nas discussões que reflatam sobre as condições de vida em que se encontram as mulheres negras de meu tempo. A atualidade dessa discussão se dá pelo fato da associação da pobreza ao segmento negro. Em função desses três séculos de escravidão, o passado cristaliza-se a partir da estatística posta no presente.

Fernandes (2007, p. 111) aponta que mesmo estando sua contribuição e participação renegadas a subempregos, as mulheres negras se fizeram como pilares fundamentais a construção da sociedade brasileira. Foram elas que podiam contar com um salário. De maneira que, segundo suas palavras, “ela se tornou, rapidamente, o esteio dos agrupamentos domésticos, de onde provinha o sustento parcial ou total da casa, a roupa e a comida do marido ou do amasio e até o dinheiro com que estes enfrentavam as pequenas despesas”.

No que tange à situação da mulher e da família negra no contexto de transformações sofridas na cidade de São Paulo nesta época, não deixou de considerar a vivida por esse segmento. Ele acreditava, conforme já apresentei aqui, que a herança desse período influenciou consideravelmente a inserção desse segmento no mercado de trabalho.

Para Hooks⁶ (2000, p.187) “numa sociedade onde prevalece a supremacia dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade”. Ainda hoje, somos nós negros que estamos alijados e colocados em patamares de inferioridade e exclusão. Alguns serviços foram democratizados de modo precário, não atingindo ao grande quantitativo daqueles que vivem cotidianamente à margem dos bens sociais previstos pela Constituição Federal de 1988. Os principais prejudicados são as crianças e as mulheres negras.

Somos nós que continuamos sendo obrigadas a ajustarmo-nos a uma sociedade eurocêntrica, abrindo mão de nossas características sociais e de nossa personalidade. Vítimas de inúmeros preconceitos, nossas contribuições ficam sempre restritas e pormenorizadas. A dificuldade histórica de lidarmos com as consequências geradas pela escravidão, fantasma que

⁶ Bell Hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, escritora norte-americana nascida em 25 de setembro de 1952, no Kentucky – EUA. Este foi o pseudônimo que ela escolheu para assinar suas obras, visto ser uma homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó.

sufoca, disseminando discriminações e preconceitos acaba por nos inserir num ciclo de marginalização, resultante de todo um contexto histórico que precisa ser revisto na busca de soluções para antigos estigmas.

Assim nossas características de luta e coragem, frutos de um imenso esforço pessoal e coletivo, vão sendo anulados à medida que o padrão vigente estabelece o que deve ser considerado como perfeição e beleza. O nosso corpo, o cabelo, o tom da pele que nos veste ficam confinados a uma representação de inferioridade, invisível diante um cenário que ainda no século XXI insiste em impor-se sobre nós. O registro efetivo disso é que encabeçamos os primeiros lugares na lista de procedimentos cirúrgicos, que buscam “corrigir” ou mesmo se aproximar de um eterno padrão europeu de aceitação.

Hooks (2000) apresenta questões fundamentais para que possamos estabelecer uma compreensão sobre o que o período escravocrata fez com muitas de nós, mulheres negras. Sua discussão acerca do amor expressa que muitas de nós aprendemos a reprimir as nossas emoções como forma de resistirmos à ordem vigente. Destaca que, no decorrer desses longos anos, construímos a habilidade de mascarar os nossos sentimentos, o que foi considerado como uma característica positiva: sinal de uma “personalidade forte” (HOOKS, 2000, p.190), já que no período da escravidão expressar os sentimentos poderia representar uma punição maior. É ainda a autora que afirma que o “amor é uma ação importante para os negros porque não enfatiza o aspecto material do nosso bem-estar” (2000, p. 198), ou seja, quando conhecemos novas necessidades emocionais temos a possibilidade de enxergar e enfrentar as dificuldades, a partir do amor, que se torna capaz de nutrir o nosso crescimento espiritual e o daqueles que nos cercam.

2.2 - Gênero e Feminismo

O homem representa há um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos ‘os homens’ para designar os seres humanos, tendo-se assimilado ao sentido singular do vocábulo *vir* o sentido geral da palavra *homo*. A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos. Encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo que acredita apreender na sua objetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão. A humanidade e masculina e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. O corpo do homem tem um sentido em si, abstração feita do da mulher, ao passo que este parece destituído de significação se não evoca o corpo do macho. O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem. (BEAUVOIR, 2008, p. 24-25).

A construção das identidades masculinas e femininas, historicamente, foi traçada mediante a associação biológica desses papéis. Simone de Beauvoir problematizou em seus estudos o que é o ser mulher. Suas análises dialogaram com os estudos que compreendiam o feminino ao longo da história, e quando como tudo começou. Segundo ela o discurso hegemônico definia um lugar inferior para a mulher assim como para o negro, e em seu entendimento a dualidade provocada pela divisão entre os sexos, como toda a dualidade, tendia a provocar conflitos. A mulher assim como o negro fazia parte desse outro subalternizado, que possuía como representantes dessa ideologia os legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores e sábios que se empenharam em demonstrar a condição subordinada da mulher.

Mesmo diante da busca pela emancipação, ela destacava que a mulher – “não se liberta por ter nas mãos uma cédula de voto”, conforme poderiam considerar algumas estudiosas de seu tempo. Neste sentido, introduzindo uma visão política mais global, já sinalizava que mesmo diante de muitos avanços o sexo feminino ainda estava na posição de subordinação e inferioridade. Na visão de sua época a mulher era a culpada por isso, pois muitas não aceitavam denunciar ou condenar a situação a que estavam subjugadas.

Com o advento do século XX eclodiu na América do Norte e na Europa o movimento feminista que passou a questionar a desigualdade histórica que conferia à mulher uma posição muito desigual no mercado de trabalho e fez reivindicações nesse sentido. Resultado da atribuição de uma mentalidade forjada a partir de intelectuais masculinos que garantiam a permanência de um papel feminino pautado na criação e procriação dos filhos, o que foi arduamente combatido neste movimento. Já na segunda fase do século XX seria posta em xeque a submissão feminina no que se referia a sua condição econômica associada a reivindicações no que tange a suas escolhas. Assim, o movimento feminista deu às mulheres a possibilidade de romper com as relações sociais que as estabeleciam mediante a imposição biológica de seu sexo; garantidos não só pelo direito ao voto como fora criticado antes, mas a possibilidade de ressignificar a sua identidade e o seu papel na sociedade.

Para Scott (1990), a questão de gênero demonstra que o corpo se transforma em motivo de investigação histórica, cultural e sociológica, e que seu significado pode ser diferente de acordo com o contexto que assume.

Torna-se evidente que diante desta perspectiva o conhecimento histórico não pode ser encarado como um documento fiel da realidade vivida, pois não dá conta de documentar as reais condições vivenciadas por mulheres e homens ao longo do tempo. A autora contribui com a nossa discussão posto que nos convida a compreender que há outras formas de se

perceber a questão de gênero. Sua análise histórica sobre a categoria gênero nos faz perceber que muitos destes pressupostos ainda assentavam-se sobre o paradigma iluminista, assumidos neste caso na fala de algumas feministas que não pretendiam romper com as construções hegemônicas presentes na organização da sociedade.

Nesse sentido, ao tecer um breve histórico sobre a formação do conceito gênero como um objeto de estudo necessário e *útil de análise histórica*, a autora destaca que não seria legítimo considerar a experiência empírica como modalidade explicativa para a história social, sem que sejam consideradas as questões de gênero, as diferenças existentes entre mulheres e homens, universalizadas dicotomicamente pelo sexo biológico. Além de registrar que uma história universal da mulher seria contraditória posto que suas experiências às diferiam-se entre si, a partir da classe social que ocupam, pela etnia que possuem e pelo gênero que exercem:

A maneira pela qual esta nova história iria por sua vez incluir a experiência das mulheres e dela dar conta dependia da medida na qual o gênero podia ser desenvolvido como categoria de análise. Aqui as analogias com a classe (e a raça) eram explícitas; de fato as pesquisadoras feministas que tinham uma visão política mais global apelavam regularmente a estas três categorias para a escrita de uma nova história. (SCOTT, 1990, p.06).

Scott (1990, p. 19) levanta um importante questionamento no que concerne ao desenvolvimento de nosso estudo ao propor a seguinte questão: “Por que (e desde quando) as mulheres são invisíveis como sujeitos históricos ainda que saibamos que elas participaram de grandes e pequenos eventos da história humana?”. Propõe, assim, a análise das relações entre os sexos a partir de sistemas culturais assinalados pelo poder, sugerindo que a existência de uma relação em que não exista a oposição entre homem e mulher. Para ela, ambos os sujeitos são educados através da reciprocidade de um sistema que alimenta tais diferenças ao afirmar que:

O desafio da nova pesquisa histórica é fazer explodir essa noção de fixidez, é descobrir a natureza do debate ou da repressão que produzem a aparência de uma permanência eterna na representação binária do gênero. Este tipo de análise deve incluir uma noção de política bem como uma referência às instituições e à organização social. (p. 20).

A partir de sua revisão sobre a teoria feminista podemos perceber a dicotomia presente na construção simbólica de mulheres e homens. A autora enfatiza que a relação entre as identidades sexuais destes dois grupos sociais são opostas e hierarquizadas, enquanto discurso está vinculado às relações de poder, isto é, concretizado mediante uma ênfase na construção de diferenças sexuais a qual constitui o insumo necessário à invisibilidade feminina e à

manutenção da lógica do poder. O discurso do gênero na atualidade tenta romper com as legitimações antes mediadas pelas instituições religiosas. Logo, gênero é entendido como uma construção social, histórica e cultural elaborada sobre as diferenças sexuais e nas relações estabelecidas entre ambos os sexos.

O conceito de gênero, então pode ser definido como o conjunto de atributos positivos e negativos que se aplicam diferencialmente a homens e mulheres, desde o momento do nascimento determinando as funções, papéis, ocupações e relações que ambos desempenham na sociedade e entre eles mesmos. Esses papéis e as relações não são determinados pela biologia, mas pelo contexto cultural, social, econômico e religioso de cada organização humana e deste modo são passados de geração a geração.

Refletindo nesta direção podemos contar com o que aponta Foucault (1997, p. 10), segundo o qual “diz-se que no século XVII ainda vigorava certa franqueza. As práticas não procuravam o segredo; as palavras eram ditas sem reticência excessiva e as coisas, sem demasiado disfarce; tinha-se com o ilícito uma tolerante familiaridade”.

Apesar de Foucault (1997) não ter utilizado em suas análises a categoria de gênero, trabalhado no pensamento de Joan Scott, ele utilizou-se do tema da sexualidade reconhecendo que ela (sexualidade) é construída na cultura de acordo com os objetivos políticos das classes dominantes assim com pudemos ver na construção da categoria de gênero. Ao iniciar seu texto com as proibições e regulamentos dos comportamentos sexuais ditados pelas autoridades religiosas e científicas sobre o corpo, observa que tais ideias foram apropriadas pelo Estado capitalista, cuja legitimação do pensamento foi fortalecida pelo poder hegemônico proferido e disseminado mediante os discursos científicos e higienistas da época a respeito da sexualidade. Isso se deu a partir do controle da reprodução humana e com evidência sobre o corpo. O sexo passa a ser uma prática institucionalizada pela família, “no espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais” (FOUCAULT, 1988, p. 10).

Lugar este, privilegiado de controle estatal sobre os indivíduos.

A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação do comportamento, a normatização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada – o homem – como produção do poder. Mas também, e ao mesmo tempo, como objeto de saber. (FOUCAULT, 1979, p. 20).

A configuração de gênero ao que se denota se constituiu na sociedade mediante severa restrição da “verdade”. Verdade esta que normatiza o discurso sobre o gênero feminino a

partir da função social delegada à mulher, no caso à mulher branca: *a maternidade e o amor*. Ou seja, “ser mãe, esposa e dona da casa era considerado o destino natural das mulheres” (BASSANEZI, 2007, p. 609).

Os discursos proferidos pela medicina, pela política da higiene e da eugenia a nova ordem foi instalada pelas balizas morais, sociais e familiares gerando uma sociedade dividida em raças, classes e gêneros, onde os valores reproduzidos seriam aqueles que correspondessem aos interesses dos homens, brancos e burgueses.

Foucault (1997) localiza a forte existência de um regime discursivo cuja apropriação era reservada somente àqueles que tinham o direito de “fala” e que, naturalmente, não seriam as mulheres e muito menos os negros, intitulado como competência para isso os saberes acumulados. Nesse discurso, as práticas reguladoras eram impostas e determinadas aos demais grupos de pessoas. Segundo ele, “o fundamental da análise é que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber” (FOUCAULT, 1979, p.21).

Para Foucault (1997), a sexualidade é um dispositivo histórico de poder assim como o gênero é uma invenção social que se constitui historicamente num sentido mais amplo a partir da cultura a qual define as identidades sociais, não só as sexuais, mas também as de classe e raça. Essas relações de poder revelam os conflitos e contradições que marcam a sociedade cuja tônica é acentuada pela desigualdade de classe, gênero, raça ou etnia.

Neste contexto, sexualidade e gênero andam juntos, talvez já não tão silenciados como no passado, como elementos necessários à compreensão do presente haja vista que as configurações inerentes de poder sobre os gêneros sofrem influência direta dessas relações que se configuram a ponto de interferirem e atuarem com elementos determinantes para a formação do sujeito feminino e masculino.

Tais diferenciações se configuram diretamente formando uma rede de significações que se edificam e relacionam-se de maneira integrada atuando sobre o cotidiano, “expressos nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas e tomam a forma típica de uma oposição binária, que afirma de maneira categórica e sem equívocos o sentido do masculino e do feminino” (SCOTT, 1990, p.14).

Logo, os sujeitos fabricados nas instituições sociais sob essas práticas passam a estar constituídos de poder. Nesse sentido, mulheres e homens devem ser identificados pelo gênero, pela etnia, pela classe social, idade e entre outras identidades plurais que assumam produzindo um sujeito que exerce diferentes funções.

2.3. Estereótipos



Figura 1: A negra de Tarsila do Amaral (1923).

A bela pintura *A negra*, de Tarsila do Amaral, pintada em 1923, revela a representação da mulher negra preservada em sua infância. Uma imagem que, a meu ver, revela a fixidez do período escravocrata contido nesta figura. Essa imagem feminina é prova de um processo histórico da colonização que permanece até os tempos atuais. Percebe-se que a constituição do Brasil republicano e moderno busca, em signos e imagens conhecidas do imaginário nacional, o estabelecimento de uma memória que materializa e forja a submissão de grupos sociais do passado no presente. Vê-se que um destes signos do Brasil Colônia está eternizado na visão modernista contida na imagem acima.

De acordo com Homi Bhabha (1998,p.105), o conceito de *fixidez* na construção ideológica da alteridade se estabelece na construção dos discursos coloniais que, assim, são verificados como um conceito que funciona como um signo da “diferença cultural, histórica e racial do discurso do colonialismo, e um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem,(...) e repetição demoníaca .“

Percebe-se que as funções das mulheres negras ficaram restritas apenas a uma subserviência que mantém neste signo, mulher negra, a constituição de uma representação cujos moldes se estabelecem, a ações restritas ao trabalho pesado no campo, aos afazeres

domésticos, a manutenção da cozinha e do bem estar da “sinhazinha”, com o eterno dogma da “mãe preta”. A ama de leite que amamenta a filha de seu senhor enquanto o seu chora, ou morre de fome, além disso, sublima a imagem de objetos sexuais vendidos ao mundo na figura das belas e sensuais “mulatas”. Para Bhabha (1998, p.106), o estereótipo funciona como uma das principais estratégias discursivas por se tratar de:

uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... Como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais no discurso. E esse processo de ambivalência, central para o estereótipo (...).

Isto porque é a força da ambivalência que dá ao estereótipo colonial sua validade: ela garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictibilidade que, para o estereótipo, deve sempre estar em excesso do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente. Todavia, a função de ambivalência de conhecimento e poder exige uma reação teórica e política que desafia os modos deterministas ou funcionalistas de conceber a relação entre o discurso e a política.

O etnocentrismo⁷ presente nas relações sociais estabeleceu-se durante muitos anos de modo a propor uma universalização dos padrões femininos e masculinos. Para Laraia (1988), essas crenças contêm o germe do racismo e da intolerância ocultado cotidianamente, para justificar a violência praticada contra os grupos tidos como inferiores. A dicotomia presente no discurso “nós” e os “outros” denota-se mediante a materialidade registrada no acesso deficitário ou inexistente que este dito “outro” obteve no que tange à escolarização, ao trabalho, ao lazer e ao livre arbítrio de poder escolher a sua própria expressão de cultura. Assim, sob o jugo de uma ação torpe e positivada da história oficial continuam a ser impossibilitados do acesso a outras esferas de saber.

A história institucionalizada insiste em reproduzir a ação do negro dentro de uma perspectiva inferior. “O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (Bhabha,1998,p.111) que negam outras formas de conhecimento. Preconceito e estereótipo estabelecem relações diretamente imbricadas à medida que reproduzem uma visão do coletivo, conotativamente, ao atribuir um valor de estatística que acaba por se apresentar como forma útil à previsão das análises de determinados comportamentos.

⁷ Visão de mundo na qual o indivíduo avalia outros indivíduos ou grupos sociais tomando por base o grupo a que faz parte. O etnocentrismo pode ser encarado como um dos componentes do racismo.

Segundo Ellis Cashmore (2000,p.193), agir dessa maneira equivocada acaba por implicar-se como uma discrepância entre a realidade “objetivamente discernível e a percepção subjetiva dessa realidade.”

O apagamento e o conseqüente esquecimento de toda a luta dos que vieram antes de nós resulta em divisões e “apreciações negativas” (Laraia,1988, p.76). O negro está sempre sendo representado historicamente dentro de uma perspectiva servil e conformista, manipulando um discurso repleto de subjetivação. A subjetivação imposta ao grupo que sofre e aquele que discrimina está sempre enaltecido pela eterna ameaça da “diferença de raça, cor e cultura” (Bhabha, 1998, p.117).

Percebe-se que os arranjos sociais tenderam a responder a uma lógica construída socialmente legitimando a manutenção e a permanência da dominação sobre a população negra. Um exemplo é o mercado de trabalho: enquanto às mulheres brancas foi reservado o espaço da casa e as grandes posições no mercado de trabalho a partir das reivindicações feministas, às negras foram reservadas a rua e o trabalho subalternizado. É sempre muito difícil encontrar a associação da imagem das mulheres negras ocupando cargos de destaque e de poder. A perversidade imposta pelo racismo faz com que tudo isso se dê de maneira natural. As representações sociais e históricas experimentadas para a categoria mulher diferem assim principalmente pelo o âmbito da cor de suas peles, o que tem propiciado à mulher negra representações ideológicas pautadas no passado escravocrata que via o seu corpo negro como um mero objeto de desejo, como coisa.

Nogueira (1999) explica que o corpo é um símbolo que funciona como a marca dos valores sociais fixados nele. Nesse sentido, vejo “A negra” como um arquétipo que representa o esquecimento das negras de ganho altivas, donas de si e de suas bancas, pintadas há muito tempo por Debret. Não pretendo aqui interpretar a imagem de Tarcila do Amaral, a qual representa a sua época, mas a leitura que faço é que ela retrata a imagem de um corpo estático, sem qualquer esboço de expressão ou movimento. Nitidamente renegado a exercer sua feminilidade e o seu poder, nesse corpo está representado o que foi a prisão do cativo e a submissão que deveria ser imortalizada no ideário de modernidade. A reinvenção desse moderno foi transformar esse corpo violado em um símbolo capaz de representar a nossa identidade cultural com signos que remetam ao corpo desta mulher negra a uma disponibilidade quase maternal das “voluntárias” amas de leite vivas no imaginário de formação da memória republicana nacional que deram muito mais do seu leite. Conforme afirma Bhabha (1998, p.107), “é evidente notar que há um espaço teórico e um lugar político

para tal articulação no sentido em que a palavra nega uma identidade “original” ou uma “singularidade” ao objeto da diferença – sexual e racial”.

Em outras palavras, o poder da ideologia dominante convencionou-se a naturalizar e a reproduzir determinados estereótipos sobre as mulheres negras no que tange ao lugar que devam ocupar nesta sociedade.

Desse modo, remeto que “A negra” de Tarsila (1923) em nada relembra os inúmeros anúncios de “aluga-se amas de leite” publicado pelos jornais locais do século XIX evidenciando que à época do período da escravidão foi cruel a tantas mães negras que tiveram negado o direito de amamentar o seu próprio filho a bem de garantir a vida do filho de seu senhor. Encontrei na revisão da literatura sobre o tema que muitos estudos se detiveram a investigar a importância e o poder da mulher negra para a historiografia brasileira e para a formação de nossa sociedade.

As grandes mães negras, mesmo sem poder contar com qualquer tipo de ajuda no tempo da escravidão e após a ela na libertação, não se fizeram de rogadas e se desdobraram para imprimir e afirmar com força os valores de sua identidade e de seu poder.

Muitas correntes científicas serviram de pano de fundo para fundamentar e propagar o preconceito estabelecido pela elite. A máxima deste expoente hegemônico no Brasil pode ser apreendida mediante o pensamento de renomados intelectuais do século XX. Suas bases vinham principalmente do positivismo, do darwinismo, do evolucionismo e do arianismo.

O médico Nina Rodrigues (1862-1906), reconhecido como um dos primeiros a propor um estudo sobre as populações negras no Brasil sofreu a forte influência da ideologia racista do final do século XIX, reforçada também no século XX. No capítulo introdutório de sua obra, *Os africanos no Brasil*, relata a inferioridade científica da raça negra, afirmando que o problema social da “degeneração da raça” constitui-se como um dos fatores que oportunizam o atraso do Brasil. Os pressupostos que determinavam a “civilização” para o médico só seriam possíveis à medida que fosse obtida a pureza da raça, possível mediante uma população de cor branca e de hábitos europeus. A relevância do seu estudo está presente no fato de ser uma obra clássica que conseguiu localizar no Brasil a presença de inúmeras etnias africanas traçando assim um amplo e complexo panorama sobre os grupos negros, assim como foi um dos primeiros autores a discutir sobre as revoltas de escravos ocorridas tanto em Salvador como em outros cantos do Brasil.

Nogueira (1999) destaca que o racismo encontrado nos Estados Unidos refere-se à ancestralidade daquele indivíduo, já no Brasil o preconceito racial é exercido a partir de sua aparência. Ao olharmos para o corpo da mulher negra vemos que isto é legitimado a partir de

tantas histórias do período da escravidão que diziam que as sinhás viviam a atormentar as negras, porque sabiam que seus maridos as procuravam para satisfazerem seus caprichos sexuais, inclusive com o uso da violência e da força física aplicada duplamente por marido e mulher. NOGUEIRA (1999, p.42) destaca que “o corpo funciona como marca dos valores sociais e nele a sociedade fixa seus sentidos e valores”, ou seja, ao corpo da mulher negra foi reservada a desumanização e com ela todos os condicionantes que se produzem neste tornar-se negra, já que a ela foi negado o estatuto de *gente*; “o seu estatuto era o de objeto, não de sujeito”.

A valorização de padrões e comportamentos impostos que cerceiam e condicionam a nossa gente.

Transpondo um pouco desse pensamento analítico, que nenhuma mulher pode escapar, mas particularizando para a mulher negra, a tal “inferioridade nata”, relativa à diferença sexual, acaba por se sobrepor, se somar a uma inferioridade relativa à questão, ou melhor, da necessidade de se convencer do seu direito de ser vista como um ser humano, com todas as prerrogativas e direitos que lhe concerne estar nessa categoria. E recente “historicamente falando”, poder se colocar no lugar de mãe, ainda que fosse para preencher o tal vazio resultante da inveja do pênis. Não se esgota aqui a possibilidade de entender de que maneira se deu e vai se dando esse processo, pelo qual passa o corpo e a feminilidade da mulher negra, tendo como pano de fundo todo esse passado histórico que atravessa, sem sombra de dúvida, a constituição psíquica dessa mulher em particular. (NOGUEIRA, 1999, p.41).

Quando pensamos nas representações sobre as mulheres negras e suas realidades específicas na sociedade brasileira é fácil identificar como suas identidades aparecem diluídas diante da representação dominante. Segundo, Aurélio Buarque de Holanda (1980, p.732), o verbo estereotipar significa *tornar* fixas e inalteráveis as qualidades de grupos sociais. É a partir da daí que percebemos de que forma se estabelecem e se confrontam os estereótipos como uma marca estática e presente no imaginário brasileiro. Nesse sentido, mediante as análises do pensamento de Bhabha (1998, p. 110) deve-se vê-lo como “um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, ansioso na mesma proporção em que é afirmativo, exigindo não apenas que ampliemos nossos objetivos críticos e políticos, mas que mudemos o próprio objeto de análise”. A nossa tarefa enquanto educadores é a de sempre discutir sobre o que é o estereótipo, qual a sua real função e como são criados para a permanência do *status quo* que cristaliza e faz com que a criança negra, a mulher negra e o homem negro se afastem de si próprios. Como eles afetam e influenciam a nossa vida já que são pressupostos centrais para que possamos entender como se manifestam, e se perpetuam dentre de cada um de nós, para alguns no ato de recusa de sua cor e a assunção de “um ego ideal que é branco e inteiro” (Bhabha, 1998, p.118).

As primeiras mulheres negras (Mary Karasch) que aportaram em terras brasileiras chegaram durante o tráfico negreiro, a partir de 1500. Trazidas contra a própria vontade ao trabalho escravo, ocuparam todo o tipo de função, trabalhando como lavadeiras, dentro da casa grande em serviços domésticos, amas de leite e até como prostitutas, ”jovens mulatas escravas que os donos anunciavam nos jornais para o trabalho domestico na casa de cavalheiros solteiros poderiam ter de servir (...) de amantes” (KARASCH, 2000, p. 286). Eram submetidas a toda forma de maus tratos, humilhações e torturas. Enquanto a mulher branca era dada ao exercício do lar, fragilizadas e submissas pelo poder de seus pais e de seus maridos a mesma “sorte” não era conferida as mulheres negras, “eram não somente as máquinas e ‘cavalos’ da capital comercial-burocrática, mas também a fonte de riqueza e do capital de seus donos” (KARASCH, 2000, p.259). A elas cabia o sentimento de desprezo, de objeto, de coisa e de animal, “à medida que cresciam, as meninas eram treinadas para serem mucamas” (KARASCH, 2000, p.287).

Neuza Souza Santos (1983) contribui ao refletir sobre o ônus emocional causado pela negação de nossa cultura e do corpo que nos representa. Ela identifica de que forma o homem e a mulher negra foram constituindo uma rejeição a si próprios mediante as representações impostas por elementos exteriores e interiores que influíram nos seus escritos que vão da dor e da solidão à solidariedade.

O limite imposto a nossa cor e ao nosso corpo é experimentado a partir de estratégias que lhe garantam superação e inserção. Os depoimentos coletados por ela retratam a representação que o sujeito negro tem de si, das estratégias que construiu e principalmente sobre o preço pago para ascender socialmente. A partir de coletas de histórias de vida, a autora demonstra que apesar da negação da cor e do corpo da mulher negra realizado pela sociedade é possível que essas mulheres se vejam e reconheçam-se belas. Os desafios enfrentados pela mulher negra, ao longo da histórica, não têm sido muito fáceis.

No entanto, a sua superação se faz pela luta diária e cotidiana ao lidar com um corpo diferente daquele dominado. O corpo que guardamos é o corpo sagrado aquele cujo território habita o nosso ancestral. Sodré (2000, p.54) nos ajuda a identificar de que forma somos retirados da categoria de seres humanos e aportados na categoria de não humanos. Não homens e principalmente não mulheres, mais sim coisas, animais.

2.4- A Mulher No Candomblé: Cotidiano e Vivências de uma Religiosidade

Numa cidade estranha, escravos africanos sentavam-se às portas das lojas e mansões, cantando sua saudade da família e da terra natal. Seus “refrões queixosos” emocionavam outros forasteiros, viajantes europeus, que paravam para ouvir. Nas esquinas das ruas ou no trabalho, os africanos entregavam-se às lembranças do passado vivido à beira dos rios Zaire ou Zambeze. Tocavam os instrumentos musicais da África e reverenciavam os “velhos deuses”. (...) Não eram apenas os africanos que relembavam suas terras natais. Enquanto escravos dos Estados Unidos, Cuba, Norte da América do Sul, Uruguai e Argentina também viviam no Rio, os escravos nascidos no Brasil tinham vindo de todo o império brasileiro, por navegação costeira ou caravanas terrestres. (KARASCH, 2000, p.35).

Muitas etnias que vieram para o Brasil durante o processo da diáspora atlântica tiveram suas desarmonias postas de lado para conviverem juntas. Ao contrário do que poderia pressupor o “Senhor”, ao afastar famílias inteiras de seu convívio social, foram sendo reconstituídos e recriados laços a partir dos inúmeros fragmentos das memórias de negros e negras de diversas partes do continente africano. Conforme afirma Mary Karasch (2000, p. 36), o grande desafio que se apresentava para o escravo no Rio era justamente o de criar uma vida com sentido em meio, ao que chamou de “indivíduos dispares que compartilhavam poucos valores, criar um grupo a partir do caos de muitos”.

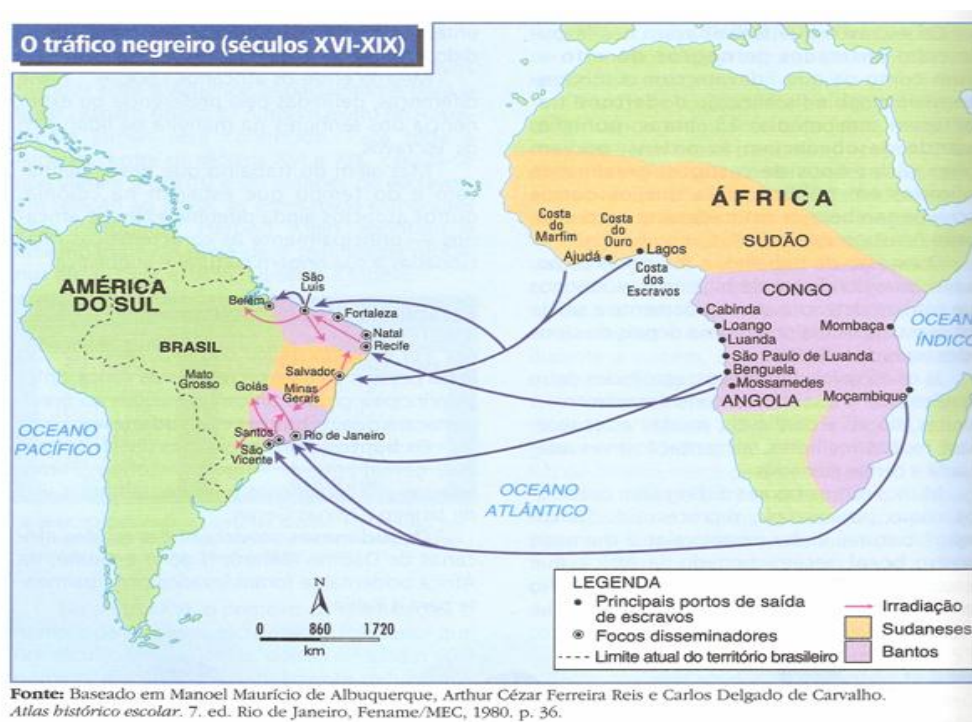


Figura 2: Mapa do tráfico transatlântico

O mapa do tráfico transatlântico apresentado na figura acima mostra os principais portos de saída da população negra do continente africano. A legenda em destaque no mapa evidencia que bantos e sudaneses aportaram em terras brasileiras, em regiões específicas. Em função da diversidade étnica dos grupos que aqui aportaram, muitas eram as diferenças e muitas eram as tradições culturais. Eles e elas conservaram na memória suas tradições, costumes, formas de vida que excediam o tempo e o espaço. Os laços até então inexistentes foram sendo criados como forma de estratégia para suportar a dura vida que se impunha.

Das principais etnias africanas que chegaram ao Brasil inicialmente, grande parte está entre o grupo linguístico Banto proveniente das regiões da África Centro Meridional e Oriental. De acordo com Vansina (2009, p.08), “a maioria dos centros africanos partiu de portos nas costas de Loango e Angola, lugares que pertenciam a somente três culturas regionais: a do Congo, Umbundo e Ovimbundo”. Em sua opinião, essas três culturas se inter-relacionavam, interagiam entre si, tendo em vista a proximidade das línguas com o Banto Ocidental. O autor afirma que os dados existentes sobre este período demonstram que durante o tempo em que os mesmos aguardavam para o embarque até sua longa jornada às terras americanas, faziam a aquisição não só da língua como também da cultura. A maioria dos negros de origem bantos veio para o Rio de Janeiro (cf. KARASCH, 2000).



Figura 3: Escravas negras de diferentes nações africanas (Debret). De acordo com seu local de origem: 1) Rebolo; 2) Congo; 3) Cabra; 4) Cabinda; 5) Crioula; 6) Cabinda; 7) Benguela; 8) Calava; 9) Moçambique; 10) Mina; 11) Monjola; 12) Mulata; 13) Moçambique; 14) Benguela; Cassange; 16) Angola.

Na coleção das pranchas pintadas por Jean Baptist Debret no século XVIII uma, em especial, enquadra-se em nosso trabalho porque demonstra as diferentes nações africanas presentes no Rio de Janeiro. A diversidade presente na reprodução da prancha acima dá uma denominação bem clara dos diversos grupos étnicos femininos encontrados nas ruas. Muitos estudiosos costumavam vir ao Rio de Janeiro porque ele congregava toda a pluralidade étnica existente na época, e principalmente por ter sido um importante porto de recebimento de homens e mulheres escravizados. Percebe-se na nomeação das etnias por parte do pintor uma maciça presença da população banta, que se fazia presente porque foi o primeiro grupo étnico vindo de África aportando na região Sudeste desde o século XVI.

Já os negros e as negras provenientes da África Ocidental chegaram a partir do século XIX, não ultrapassavam a 7% no Rio de Janeiro, e, no entanto, segundo Mary Karasch, chegaram a ser numerosos após o período de 1835 devido ao tráfico interno. Eles desembarcaram principalmente no Nordeste do Brasil, onde passaram a ser conhecidos como minas, em referência a um antigo hábito português de chamar assim os africanos trazidos da Costa de Mina. Segundo Karasch (2000, p.64), o nome era originário do Castelo São Jorge da Mina, conhecido ainda como Elmina, na Costa do Ouro, atual Gana.

2.4.1 - Matriarcado de resistência

Bailou no ar
 O ecoar de um canto de alegria!
 Três princesas africanas
 Na sagrada Bahia
 Iá Kalá, Iá Detá, Iá Nassô
 Cantaram assim a tradição Nagô
 Olorum! Senhor do infinito!
 Ordena que Obatalá
 Faça a criação do mundo
 Ele partiu desprezando bará
 E no caminho adormecendo se perdeu...
 Odudua...
 A divina senhora chegou
 E ornada de grande oferenda
 Ela transfigurou
 Cinco galinhas d'angola e fez a terra
 Pombos brancos criou o ar
 Um camaleão dourado transformou em fogo
 E caracóis no mar
 Ela desceu por cadeias de prata
 Em viagem iluminada
 Esperando Obatalá chegar

Ela é rainha
 Ele é rei e vem lutar
 Iê, rê, rê, Iê, rê, rê, ô, ô, ô
 Travam um duelo de amor
 E surge a vida com seu esplendor
 (Neginho da Beija Flor, 1978).

O papel da mulher na proto-história é comentado pelo antropólogo Jacques Dupuis (1989) em seus estudos sobre a paternidade. Ao comparar várias mitologias, sintetiza que todo o ser humano deve a vida a uma mulher. Em uma época remota, quase imemorial e anterior ao período neolítico, “isto é, em torno do VIII milênio antes da era cristã até o início do século VII da era cristã” (MOKHTAR, 1983), muitas comunidades não concebiam o que hoje conhecemos como paternidade. Nessas comunidades, a vida religiosa, social e sexual era matrilinear, ou seja, cabia à mulher o exercício de um poder incontestável, já que a filiação era atribuída de modo exclusivo a ela.

Segundo Jacques Dupuis (1989, p.12), “as mulheres eram então consideradas depositárias de uma ciência oculta transmitida desde tempos imemoriais até as últimas gerações magas.” Isso garantia à mulher, o lugar de um saber mágico e transcendental, uma vez que se acreditava então, que o “sangue menstrual era poderoso sinônimo de poder feminino e dominação sexual” (PRIORE, 2007, p.102).

Para o antropólogo, era comum o desconhecimento de como a vida era gerada nas primeiras sociedades. Essa falta de conhecimento persistiu até o período neolítico, quando foi estabelecida a relação da procriação com o ato sexual, o que acarretaria uma profunda mudança do poder até então centrado na mulher. Tudo o que era aceito e incentivado nas comunidades em que a mulher era figura central, passava a ser interditado pela passagem do homem como a figura central deste cenário, o pai procriador. A ideia de paternidade não passa de uma construção cultural que veio, desse modo, impor uma nova forma de organização social permitindo aos homens “modelar a sociedade à sua maneira” (DUPUIS, 1989, p.22). Ainda segundo o que foi exposto por este antropólogo, o sistema patrilinear pode ter sido proveitoso ao coincidir com o surgimento das guerras entre as diversas comunidades.

Faço a opção de utilizar neste estudo as várias nuances do poder feminino através de inúmeras *itans*⁸. Pude perceber que essas várias faces do poder feminino na cultura iorubá estão representadas sob a forma individual ou coletiva. Nota-se que algumas dessas *itans* são muito antigas e que possivelmente versam sobre o período neolítico (cf. MOKHTAR, 1983),

⁸ São as narrativas míticas sobre os orixás

antecedendo a descoberta do papel masculino na procriação conforme o que foi exposto, haja vista que muitas deusas do panteão iorubá teriam conseguido gerar seus filhos através de *ebós* (sacrifícios e oferendas) ou simplesmente, por serem estes filhos gerados só da mãe com uma entidade sobrenatural, ou seja Obatalá. Mircea Eliade (1992) reforça também essa concepção ao identificar que em algumas regiões da Oceania, Ásia, África e nas Américas as religiões acompanhavam a criação cósmica ou pelo menos sua realização seria o produto entre o Deus Céu e a Terra Mãe. Acredita-se que em muitos casos a Terra Mãe é capaz de conceber sozinha a vida, sem o auxílio de um companheiro. Esta “é uma expressão mítica da auto-suficiência e da fecundidade da Terra Mãe”, ou seja, essas “concepções míticas correspondem às crenças relativas à fecundidade espontânea da mulher e seus poderes mágico religiosos ocultos, que exercem uma influência decisiva na vida” (Eliade, 1992, p.72).

Neste sentido, tem-se então o reverenciar de uma deusa primitiva cujo grande poder se deve ao fato de que Iyá Mi, divindade iorubá, guarda consigo o segredo da Criação. A duplicidade de seu caráter a faz ancestral e feiticeira, evidenciando a peculiaridade de seu papel feminino oriundo da sua força espiritual. O seu terrível poder e a íntima relação que possui com a fertilidade são notados na *itan* referente ao nascimento de um Odú⁹, chamado Oxetuá ou Oxeturá, encontrado em Verger (1997, p.174); Elbein (1998, p.150) e Prandi (2001, p.345).

Dizia-se, no início dos tempos, quando os orixás criaram o *Aiê*, que os Irumalês da direita reuniam-se para discutir e tomar decisões secretas sobre o planeta, vedando com isso a participação das *Iyabás* nas assembleias. Oxum, então, inconformada com tal atitude, resolveu vingar-se usando os seus poderes de Iyami Ajé (minha mãe feiticeira). Decidiu assim, jogar uma praga deixando totalmente estéreis as mulheres e todas as fêmeas que habitavam o *Aiê* (terra), não adiantando em nada as tentativas masculinas de procriação. Em outras palavras, sem sua magia feminina, nenhuma vida humana poderia fecundar e toda vida sobre a Terra se extinguiria com o passar do tempo. Assim, todos os Orixás masculinos preocupados decidiram ir consultar Olodumaré, pois receavam ter sua descendência comprometida, algo muito importante para os iorubás.

O poderoso Pai de todos que tudo sabia e ouvia soubera da confraria masculina que impôs a exclusão das mulheres nas decisões e também da atitude de Oxum. Assim, diante de

⁹ Presságio, destino, predestinação. Os Odús são inteligências que participam da criação do mundo. Cada pessoa traz um Odú de origem e cada orixá é governado por um ou mais Odús. Os sacerdotes de Odú são chamados de Oluwô ou Babalawô (Senhores do Mistério ou Segredo). Cf: (Fonseca, 1995, p.481) Observa-se ainda que os Odús estão diretamente ligados a fatos ocorridos, caminhos dos Orixás.

sua máxima sabedoria, aconselhou-os a pedirem desculpas a ela (Oxum). Ainda muito ressentida e um tanto caprichosa, Iyami Ajé (Minha Mãe Feiticeira) respondeu que só retiraria a praga se a criança gerada em suas entranhas fosse do sexo masculino. Ou seja, ela propôs algo quase impossível de acontecer. Isso refletia uma característica muito natural das feiticeiras: exigirem missões difíceis ou quase impossíveis de serem cumpridas pelos que as procuravam para que assim pudessem lhes oferecer uma punição. Mas foi assim que ela fez. Então, os Orixás desesperados retornaram ao palácio de Orunmilá¹⁰ a fim de obter conselhos sobre como poderiam resolver tal situação, sendo deste modo orientados por Ele a estenderem seu axé ao ventre de Oxum que gerou e pariu, graças à magia, um menino a quem deu o nome de Akin Osó, o grande feiticeiro, então batizado por Ifá (O adivinho) o qual se tornou o quinto Odú: Oxeturá¹¹.

Referi-me a esse mito porque ele é emblemático, uma vez que nos remete à sacralização da figura materna na qual Iyá Mi não só está representada com a origem da humanidade, conforme citado na letra do samba da Beija Flor, como também é tida como mantenedora da memória e das tradições vindas de África.

O samba de Neguinho da Beija Flor cita a participação de três princesas nagô, responsáveis por preservarem o espírito de iniciativa existente nos mitos femininos e pontua em sua letra a participação direta de Oduduá¹² na Criação do Mundo. Oduduá que de maneira prudente e precavida realiza todas as suas oferendas, conseguindo cumprir uma missão que inicialmente não seria sua. Em outras palavras, o poder de representação feminina materializada nas Iyá Mi vai muito além, porque é ela que tem o poder de decidir se a vida irá continuar existindo ou não.

O poder das Mães ancestrais atua fortemente na vida de seus filhos e suas filhas, pois são elas que determinam se eles (os filhos) devem nascer e, ainda, se serão ou não cuidados. Ou seja, o poder de decisão está nas mãos das mulheres ancestrais e da modernidade. Verifica-se que as mulheres nas sociedades antigas possuíam inúmeras formas de interromper uma gravidez posto que o conhecimento de ervas (*ewe*) e infusões pelas mulheres negras e índias era muito comum. Podiam funcionar tanto para impedir uma gravidez indesejada como para a proteção e a cura de enfermidades. Em seus estudos Camargo (2007, p.32) afirma que:

¹⁰ Título complementar de Ifá.

¹¹ Nome do quinto Odú que responde no jogo de búzios significando um caminho de vida e positividade diretamente ligado a Oxum.

¹² Fonte divina, geradora da vida, maior divindade da cultura ioruba.

Negros e negras eram exímios manipuladores de ervas com fins mágicos, tanto para o preparo dos filtros de amor, visando estimular o apetite sexual de seus senhores, com intuito de seduzi-los, muitas vezes para se vingarem de suas patroas, como, também, sabiam preparar poções poderosas capazes de enfraquecer o cérebro dos senhores, fazendo-os cair em inanição e morrer lentamente. Visavam, também, dar aos feitores a fim de torná-los mais brandos na convivência diária.

À guisa de exemplo sobre esse conhecimento, posso citar algumas folhas poderosas como o *akonijé* (papo de peru) que, atribuída aos Orixás Oxum e Ossaim, é desaconselhada às mulheres grávidas, “pois possui propriedades abortivas” (BARROS, 1999, p.76). Para a proteção, o *alékèsi* (são gonçalinho), erva ligada ao Orixá Oxossi. Barros (1999) nos ensina que as folhas de *alékèsi* têm o grande poder de afastar a negatividade e que “por isso seus galhos são colocados também sob a esteira onde dorme a iaô, por ocasião de sua iniciação, para que este fique protegido das influências nefastas de Exu e Eguns”. Sabe-se que, até os primeiros anos de vida, uma criança quando nasce depende totalmente de sua mãe e, se faltarem os cuidados necessários, a criança “não vinga”, como diriam os antigos. Essa questão também pode ser associada aos registros colhidos em Bernardo (2003) de que na África as mães que compunham a família poligínica¹³ procuravam desenvolver poderes ocultos para proteger a si e a seus filhos, em virtude dos inúmeros conflitos existentes entre as várias mulheres desta família.

Durante uma conversa sobre amenidades, falo-se a maternidade e observei que algumas mulheres parecem não estar preparadas para isso, inventando um monte de exigências quando engravidam, ou associando a maternidade a uma doença. Segundo a Mãe Equede de Oyá, da minha casa, isso é uma incoerência. Ela informou que no seu tempo a mulher tinha sim de fazer o resguardo, pois isso era fundamental. Explicou, ainda, que não havia o hábito de comer alimentos pouco nutritivos e que era muito comum o hábito das mulheres mais velhas prepararem uma canja bem forte para as mulheres que acabavam de dar à luz a uma criança. A sua proteção geralmente ficava a cargo de pequenos patuás (breves) colocados por dentro da roupa, ou nos berços, objetivando a proteção da criança, principalmente, e da mãe contra o mal olhado. Outro hábito que destaco de sua narrativa é que, quando a criança bocejava demais era muito comum que a mãe levasse o bebê a uma benzedeira a fim de tirar o temido *mal de quebranto*¹⁴ (PRIORE, 2007, p.89) posto na criança

¹³ Cf: Buarque (1980:1341) *Casamento de um homem com várias mulheres*.

¹⁴ Segundo Mary Del Priore o mal de quebranto era capaz de adentrar nos corpos de homens, mulheres e principalmente de crianças. Em seus estudos sobre a magia e a medicina na colônia identificou que em 1731 o termo já havia sido reconhecido pelo médico Francisco da Fonseca Henriques como um mal de danos irreparáveis, o qual não se poderia curar com remédios causando aos afetados dores de cabeça e febre entre outras sensações desagradáveis. Diz-se ainda hoje quando as pessoas bocejam demais que lhe puseram

por pessoa invejosa. Quanto ao cuidado da mãe, segundo a referida equede, ia-se até o terreiro, localizado geralmente nos fundos da casa para se pegar uma galinha bem gorda, que iria ser limpa e preparada para a mãe, objetivando o restabelecimento de sua força, fortificando o leite da mulher que havia acabado de parir, deixando as crianças mais fortes e saudáveis. Ela mesma disse ter tido dois filhos criados a essa maneira.

Essa prática não difere muito do zelo e do cuidado que se tem no *ronkó*¹⁵ para com a *iaô* (recém iniciada ou noviça) que está recolhida. Pude observar durante minha iniciação que a *Iyá Kêkêrê* (mãe pequena, substituta direta da mãe), enquanto preparava o nosso *ajeum* (comida), sempre o fazia com muito cuidado e zelo. Todos os dias, eu e minhas irmãs de barco¹⁶ podíamos compartilhar alimentos fortificadores e cheios de axé, trazidos sempre com uma palavra de carinho, de ensinamento, comido e compartilhado de modo coletivo e acompanhado de toda a ritualística inerente ao “axé”¹⁷. Percebia, por experiência própria, que a importância da maternidade transcendia os tempos e as gerações, visto que a concepção africana sobre a maternidade continua forte nas comunidades terreiros.

Em outras palavras, o mito do nascimento do Odu Oxetuá nos remete à seguinte reflexão: Se todas as mulheres do planeta se recusassem a engravidar a humanidade estaria fadada a desaparecer. *Iyá Mi* é a legitimidade do poder feminino, pois nos revela que o destino de todos os homens é comandado pela força das mulheres. O poder das grandes Mães é manifestado mediante a representação das *Iyabás* Oxum, *Iyemonjá*, *Oyá*, *Obá*, *Iyewá* e *Nanã*. Entretanto, não nos esqueçamos de que toda a mulher é dotada do poder de *Iyá Mi*. Esse poder deve ser constantemente cultuado e apaziguado porque as Mães jamais podem ficar em estado de cólera, pois isto poderia significar o fim da humanidade. Outra narrativa

quebranto. Priore (2007, p. 90) explica ainda que “o combate ao quebranto era velho conhecido das benzedoras e curandeiras, que não hesitavam em utilizar-se das virtudes terapêuticas de espécimes vegetais típicas do Brasil”. Muitas curandeiras, como Ana Martins, citada em seu livro, invocavam o nome de santos de sua devoção por três vezes benzendo o doente ou suas roupas da seguinte forma: “*Jesus encarnou, Jesus morreu, Jesus padeceu, Jesus ressurgiu; assim como isto é verdadeiro se tirem os males deste doente pelo poder de Deus, de São Pedro, de São Paulo e do apóstolo Sant’Iago.*” Muitas mulheres eram perseguidas pela igreja e pela repressão policial porque ministravam as práticas de seus saber-fazer curando a todos, o que para estas instituições era considerado como feitiçaria. No entanto, essas mulheres eram muito respeitadas devido ao seu conhecimento aprendido por meio da transmissão oral feita por sua mãe ou suas mais velhas.

¹⁵ Quarto secreto destinado à iniciação da *iaô* durante o período de recolhimento.

¹⁶ Barco de Santo – Título dado ao grupo de iniciados (*iaôs*) que são recolhidos para feitura. Dizem os antigos que não deve ultrapassar oito pessoas. O primeiro a nascer é chamado de Dofono(a), Dofonitinho(a), Fomo, Fomuntin, Gamu, Gamutin, Vimu e Vimutin. O meu barco foi composto por quatro pessoas das quais sou a Dofona.

¹⁷ Termo de origem iorubá que significa a força que permite a realização da vida, assegurando a existência dinâmica, possibilitando os acontecimentos e as transformações.

mítica, vinda da sociedade Iorubá, que comprova a importância desse poder feminino está na forma com a qual os homens se organizaram para ludibriar as suas forças.

As feitiçeras, durante o dia, eram mulheres comuns que trabalhavam nos mercados, vendendo tudo que é necessário: inhame, azeite de dendê, *atá* (pimenta), quiabo, roupas, objetos de barro, de madeira e muitas outras coisas. No silêncio da madrugada, as mulheres saíam escondidas das suas casas para se reunir em uma grande e velha gameleira. Lá as mulheres se transformavam magicamente em pássaros, morcegos e ratos. Essa transformação fazia com que os braços virassem asas de pássaros ou de morcegos, rostos virassem cabeças de aves. Por vezes, multiplicavam-se em milhares de ratos. Diante da força do poder feminino, os homens começaram a ter inveja e medo. Eles precisavam fazer alguma coisa com as Senhoras da Noite. Foram então ouvir o babalaô - o pai do mistério, o sacerdote - conhecedor dos mitos e da sabedoria milenar dos Iorubá. E ele disse: “O poder das Senhoras da Noite é muito grande. Não há como combatê-lo”. (LODY, 2010p. 10-18).

Lody (2010) destaca que o poder feminino é adorado por mulheres e homens. Fica evidente que a grande festa das Máscaras ou *Gueledés* servia para abrandar e celebrar a síntese máxima do poder feminino, conforme vimos. O autor destaca que as mulheres simples do mercado eram temidas em suas *egbe* (comunidades) porque quando se reuniam secretamente na calada da noite para adorar as Donas deste axé poderoso (Iya Mi), assumiam inúmeras formas animais, capazes de atormentar a todos. Neste sentido o famoso festival das Gueledés praticado na Nigéria remetia a esse culto secreto relacionado à fertilidade e à fecundidade. As senhoras do pássaro, como também são conhecidas devido a sua fama de feitiçeras, foram associadas à escuridão noturna e por isso são chamadas de Eleyé, sendo as corujas os seus maiores símbolos. Ao se reunirem debaixo das árvores sagradas as mulheres buscavam reverenciar e reafirmar o poder feminino ancestral.

Sabe-se que em muitas sociedades é o homem que possui o poder religioso, sendo assim o responsável central de mediar as relações entre os homens e os deuses. “Em outras palavras, somente alguns homens, de uma determinada sociedade, têm o poder de conversar e ouvir as vozes divinas” (BERNARDO, 2005, p.1). O que não se aplica totalmente às sociedades africanas na qual a mulher é o centro de alguns cultos. “O lugar social ocupado pela mulher iorubá, sem sombra de dúvidas, possibilita-lhes o exercício de um poder fundamental para a vida africana” (BERNARDO, 2005, p.2).

A Festa Gueledé, conforme nos conta Lody é uma tradição realizada há muitos séculos, e, assim como outras manifestações da cultura iorubá, está muito presente em nosso país, fortalecendo as ligações ancestrais entre o Brasil e a África. A sociedade Gueledé está intimamente relacionada à perpetuação de ritos de exaltação e favorecimento da fertilidade da terra e das mulheres. Embora a adesão masculina seja aceita, os cargos sacerdotais são

ocupados somente por mulheres. Somente elas possuem os poderes e os segredos de ajé (feiticeiras), devendo, por isso, serem tratadas com muito respeito e consideração.

Segundo Bernardo (2003) esses festivais tinham como objetivo principal apaziguar a cólera da Iyá Mi Osorongá, “que é a outra face de Oxum (...) Tanto isso parece verdade que, no preparo do omolocum¹⁸, uma das comidas oferecidas à deusa, usam-se sete ovos” (BERNARDO, 2003, p.71). O ovo é a representação máxima materializada da vida fora do ventre feminino.

Por isso, a participação dos homens fica restrita às danças e ao ato de tocarem os tambores rituais para alegrarem e distraírem essas Donas, sempre com seus rostos cobertos pelas *lindas máscaras* (LODY, 2010, p.16). No Brasil, os rituais eram praticados nas festas da Nossa Senhora da Boa Morte na Bahia. Sua última representante foi a sacerdotisa Maria Júlia Figueiredo ou Omonike do *Ilé Axé Iya Nassô Oká* que detinha os títulos de Iyalode da Casa de Oxum e Erelú da Sociedade Ogboni (SILVEIRA, 2000, p. 94). No entanto, após sua morte, pouco se ouviu falar sobre o culto no Brasil. Terezinha Bernardo (2005), a partir dos estudos de Verger, evidencia que se na África as mulheres tinham fama de exímias comerciantes, no Brasil essas organizações foram (res) significadas.

O título de Iyalodê era um dos títulos conferidos a Oxum, divindade que teve origem na Nigéria. Este título refere-se à representação máxima da associação do poder político feminino, aquela que fala por todas as mulheres garantindo e preservando os seus interesses enquanto comerciantes junto aos conselhos dos chefes urbanos, “considerada uma alta funcionária do Estado (...) encarregada das trocas de bens materiais” (Bernardo, 2005, p.4). A sociedade Gueledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos e “sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade; aspectos importantes do poder especificamente feminino” (Bernardo, 2005, p.4). As mulheres negras, a partir do exercício da manutenção e da transmissão dos saberes advindos de África, obtiveram um papel essencial no estabelecimento desta memória ancestral.

Terezinha Bernardo (2005; 2003) afirma que no Brasil o que era uma associação foi (re) inventado na diáspora como um título, que fazia referência tanto às mulheres do comércio como às religiões. Elas introduziram, a partir do conhecimento oral, as suas práticas culturais africanas, a partir de seu saber-fazer introduziram os ritos aos Orixás, as rezas para curar o

¹⁸É uma comida preparada com feijão fradinho, azeite doce, cebola e ovos. Neste caso, o número de ovos irá variar muito, dependendo do que se pede ao Orixá. O ovo é um elemento fundamental nessa oferenda, pois é ele que possibilita apaziguar a fúria das feiticeiras.

corpo e alma, a utilização das folhas e a sua culinária, o que acabou destacando a mulher negra nos diversos centros urbanos brasileiros.

A presença feminina foi sempre destacada no exercício do pequeno comércio em vilas e cidades do Brasil colonial. Desde os primeiros tempos, em lugares como Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo, estabeleceu-se uma divisão de trabalho assentada em critérios sexuais, em que o comércio ambulante representava ocupação preponderantemente feminina. A quase exclusiva presença de mulheres num mercado onde se consumia gêneros a varejo, produzindo muitas vezes na própria região colonial, resultou da convergência de duas referências culturais determinantes no Brasil. (FIGUEIREDO, 2007, p.144).

Luciano Figueiredo (2007) afirma que duas peculiaridades cercavam a predominância feminina no mercado. A primeira delas referia-se ao fato de que esses espaços eram ocupados, em sua grande maioria, pelas mulheres negras oriundas das sociedades tradicionais africanas, mediante o exercício de uma prática conhecida e que já era realizada em seus lugares de origem. Ou seja, o comércio era algo de conhecimento das mulheres negras que muitas vezes deixavam suas aldeias vendendo toda a produção de família, ou mesmo de seus maridos. Ficando por dias longe de casa. Foram deste modo, encarregadas da venda de alimentação e de outros produtos.

A segunda questão apresentada por esse autor ficou a cargo da transposição advinda do mundo colonial português que definiu, a partir dos papéis sexuais, as atribuições que deveriam ser exercidas pelas mulheres. Segundo Figueiredo (2007, p. 144) “a legislação amparava de maneira incisiva a participação feminina. As mulheres eram reservadas o comércio de doces, bolos, alféola, frutos, melão, hortaliças, queijos, leite, mariscos (...), agulhas, alfinetes, fatos velhos e usados”. Dessa forma, conforme constata o autor, esses serão os elementos que irão definir o lugar das mulheres no novo território. Registre-se que pintores como Johann Moritz Rugendas e o francês Jean Baptiste Debret pintaram em suas aquarelas a atuação dessas ativas mulheres negras que movimentavam o comércio brasileiro, tornando sua atuação o motivo para as “dores de cabeça constantes às autoridades locais” (Figueiredo, 2007, p. 144). No entanto, as mais retratadas personagens presentes no período colonial contradizem a submissão imposta pela historiografia oficial.

A constatação disso pode ser vista na prancha a seguir que retrata a concentração de pessoas que iam em busca dos cheiros e gostos de sua terra. Além de serem as responsáveis de evocar a memória dos trabalhadores dos portos, eram elas que articulavam levantes pela liberdade. A atuação das negras de *angu* ou *zungu* no Rio de Janeiro, conforme Karasch (2000) faz referência à comida vendida pelas africanas no porto e nos distritos comerciais. Mulheres africanas que cozinhavam pratos quentes para vender aos escravos que não eram

alimentados por seus donos. Nestes locais destacavam-se o aroma da comida africana e a oportunidade de conversar com companheiros escravos, que tanto trabalho dava às autoridades da época. Para Bernardo, além de a mulher negra possuir o poder de mediadora dos bens simbólicos, “articula escravos e libertos da alienação promovida pelo sistema escravagista” (p.39), cuja presença é atestada em inúmeros lugares do Brasil.

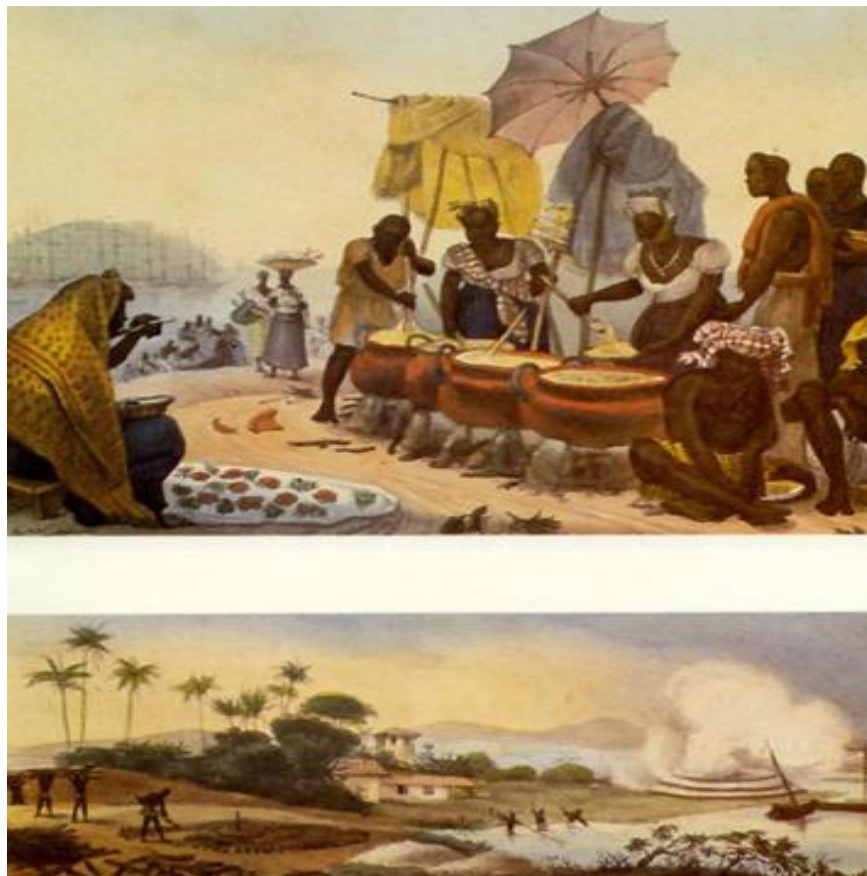


Figura 4: Negras cozinheiras vendedoras de angu (Rugendas). Fonte: museuvirtualpintoresdorio.arteblog.com.br/.

As negras vendedoras de angu garantiram a circulação de mercadorias, alimentando física e psicologicamente escravos e negros forros, sendo consideradas pelas autoridades municipais da época como um grande problema. A historiografia existente sobre as negras de ganho narra que elas brigavam por seus espaços demarcando seus territórios, soltando a voz para divulgar os seus produtos e protegendo, criando seus filhos a partir de seus ofícios.

Na tela acima, pintada por Rugendas em 1834, há uma demonstração que as mulheres negras viabilizavam a partir de seus caldeirões a circulação de inúmeros saberes e fazeres, a cada indivíduo que provava de seus temperos era levado a experimentar e trocar a partir de seus quitutes os sabores de sua terra. Mesmo que fossem reinventados, os pratos remontavam

um cenário muito maior porque as negras de tabuleiro teciam a sua volta a solidariedade e o espírito de familiar que se organizava a sua volta partir de suas panelas.

Seus tabuleiros foram ganhando grande representatividade ao administrarem nas novas terras a manutenção de um poder que já tinham e conheciam em África. Foram elas que no Brasil, em virtude da sua possibilidade de “circulação” no período da escravidão para administrarem suas práticas e garantirem sua sobrevivência e o sustento do seu senhor, estabeleceram-se em inúmeras funções como benzedeiros, erveiros, quituteiros, parteiros e cozinheiras, enfrentando o jugo da sociedade escravista e imprimindo por conta própria a condição de mulheres importantes e insubmissas. Eram temidas por seus senhores e senhoras como feiticeiras, ou como autoridades, pois se articulavam em torno da memória advinda da alimentação e de uma sociabilidade ativa. Luciano Figueiredo enfatiza que “todos os rios de tinta despejados na legislação persecutória e punitiva não foram capazes de diminuir seu ânimo em Minas e pelo Brasil afora” (Figueiredo, 2007, p. 145). Elas foram encontradas em todos os grandes centros urbanos do Brasil e sabe-se que a presença dos escravos de ganho foi muito presente entre os séculos XVIII e XIX, sendo deste modo interessante observar que muito do que era comercializado pelas mulheres conhecidas como negras de ganho¹⁹ ficou a cargo da culinária ancestral, constituída de pratos que ultrapassaram o espaço do sagrado ao se estabelecerem nas ruas, nas praças e nos mercados.

Pode-se constatar que embora essas mulheres tenham representado um grupo muito atuante na luta contra a escravidão, elas ainda hoje permanecem ausentes da história oficial. Embora tenha havido nos últimos vinte anos trabalhos investigativos sobre a atuação das mulheres negras, a meu ver ainda são muito poucos para dar conta de tantas complexidades.

Registro aqui alguns dos estudos mais conhecidos e divulgados, aos quais tivemos acesso para a elaboração desse estudo. Karasch (2000), com sua pesquisa sobre a importante atuação das mulheres africanas durante a escravidão urbana no Rio de Janeiro e mediante suas atuações nos mercados, e Figueiredo (2007; 1985) cujas análises identificavam as negras de tabuleiros das Minas Gerais do período setecentista como sendo as possíveis precursoras das típicas negras de ganho e como responsáveis pelo exercício de manutenção e transmissão dos saberes tradicionais africanos. Saberes variados que garantiram às mulheres negras importante atuação, uma vez que elas os guardaram nas suas memórias e práticas, fundamentais e

¹⁹ Denominação dada no Brasil aos escravos urbanos cuja modalidade de trabalho consistia, geralmente, em empregar seus serviços, remunerando seus senhores com parte de seus ganhos. Tais escravos buscavam, por conta própria, atividades que lhes garantissem a sobrevivência. (LOPES, 2004, p. 292).

característicos presentes na formação global da natureza de cada um de nós. Nesse sentido, uma análise qualitativa permite perceber que as mulheres negras do passado, assim como as do presente, continuam a desenvolver amplas redes de sobrevivência com as quais se relacionam, propiciando o constante fluxo de bens materiais e imateriais.

As mulheres negras sempre estiveram à frente das religiões negro-brasileiras²⁰ e, com suas práticas de permanência e manutenção das tradições, estabeleceram a integração de nossa cultura. Elas unem, ensinam, trocam, protegem e guardam os segredos míticos. Os saberes e fazeres herdados da diáspora tem-lhes possibilitado, nesse espaço do sagrado, assumir o poder e a liderança frente a uma rede urbana patriarcal e machista que as alijam e as subestimam do direito de pertença e do reconhecimento de sua influência. Às vezes, de modo equivocado, quando olhamos à primeira vista as mulheres negras do presente não conseguimos reconhecer as negras de outrora, guerreiras, insubmissas, fortes e altivas. No entanto, ao chegarmos perto vemos que essas mulheres continuam lutando e sobrevivendo a essa ordem. A exclusão pela condição étnica e de classe fez com que essa mulher do meu tempo esquecesse todas as estratégias que as emanciparam sem necessariamente terem de assumir uma “consciência feminista” de padrões herdados da cultura eurocêntrica que não foram e não são os nossos.

Os *axés* individuais e coletivos de cada uma dessas etnias somaram-se e (re) criaram novas organizações e o candomblé foi um bom exemplo dessa resistência.

O candomblé é uma religião brasileira fundamentada em conhecimentos e práticas ritualísticas oriundas de diferentes etnias vindas da África e aqui instaladas as quais se encontram em um contínuo estado de (re) elaboração. A palavra Candomblé refere-se a um termo genérico adotado no Brasil a fim de se designar o culto aos orixás, voduns e inkicies. Para Lopes (2006, p. 36) foi uma modalidade que se consistiu “em um sistema religioso autônomo e específico que ganhou forma e se desenvolveu no Brasil, a partir da Bahia, com base em diversas tradições religiosas de origem africana”. Observa-se sua maior expressividade no culto das práticas religiosas dos povos denominados Nagôs (Iorubás), Jeje (Fon e Ewe) e Angola. Um aspecto convergente, observado entre esses diferentes povos, é a relação que os mesmos mantêm com a ancestralidade. A ancestralidade está presente em todos os aspectos dessa religião, uma vez que permite aos seus integrantes restabelecer e manter vivos os laços de descendência africana de origem no *aye*, o mundo dos vivos, ou no *orun*, mundo dos espíritos.

²⁰ Cf: Termo em Muniz Sodré no livro *O terreiro e a cidade*.

A valorização do ancestral, divinizado ou não, permitiu que as diferentes etnias que aqui chegaram pelo sistema da escravidão conseguissem estrategicamente preservar, cada uma a sua maneira, os seus princípios fundamentais no que tange aos aspectos culturais e religiosos. Roger Bastide (1978), em seu livro *O candomblé da Bahia* propôs uma interpretação de que a partir da criação deste culto religioso no Brasil reconstituiu-se entre essas diversas etnias a construção de uma *África simbólica* entre os grupos escravizados. Foi nessa, e a partir dessa, África simbólica que se (re) construiu em território nacional um mecanismo capaz de amenizar as dificuldades enfrentadas pelos negros e pelas negras, fortalecendo-os diante do jugo de uma sociedade branca e preconceituosa. Para Bastide, o candomblé se colocava para o negro e para a negra como um mundo quase que justaposto ao estabelecido pelo branco, pois o candomblé enquanto espaço de luta e resistência de seus adeptos oferece a possibilidade de recuperar um espaço diferente daquele que foram obrigados a conhecer, sendo a materialização de um mundo que reflete o seu mundo, suas tradições e seus saberes não mais o de sua África, mas de Áfricas reproduzidas em um único espaço. Percebe-se que Bastide já sinalizava que a religião do candomblé não ficaria restrita apenas aos negros e negras, mas se expandiria também a pessoas de outras etnias e simpatizantes do culto. Diz-se ainda hoje que o candomblé aceita a todos independente da questão social ou sexual.

Para Barros (2003) a necessidade de “reconstrução de uma África mítica, por meio da perspectiva religiosa” foi oportunizada devido aos inúmeros fragmentos oriundos da *memória coletiva* desses diversos grupos étnicos que conseguiram reconstituir uma liturgia. A *adura* (prece ou oração), segundo o autor, pode ser caracterizada como uma das formas mais dramáticas e ricas de clamor pela liberdade, pois “nela eram evocados os lugares, os objetos” (BARROS, 2003, p.17). É possível perceber nas preces os primeiros sinais contra a sua condição de escravizado. Diante do perigo, é no silêncio da oração e na fé que os tantos grupos negros encontraram-se para restabelecer o seu patrimônio simbólico. Nas preces trazidas por tantas etnias ve-se o registro do relato mítico preservado e reelaborado, preservando desse modo a reconstrução de novos laços familiares tão fortes tanto quanto os laços de sangue.

A diáspora negra estabelecida no novo mundo fez com que inúmeras etnias se unissem e formassem assim uma grande família. Essa grande família foi conhecida como a “família de santo” (COSTA LIMA, 1977). A ideia de “família” traz um chamamento para os estudos de Vivaldo da Costa Lima, para ele só era considerado da família as pessoas que passassem pelos ritos iniciação. Percebe-se a partir de sua leitura que nem todo o adepto é considerado da

“família”, mesmo aos que são os abians (não iniciados). Essa condição só é conseguida com a entrada no culto, conforme podemos ver a seguir:

Sendo um sistema religioso - portanto uma forma de relação expressiva e unilateral com o mundo sobrenatural - o candomblé, como qualquer outra religião iniciática, provê a circunstância em que o crente poderá, satisfazendo suas emoções e suas outras necessidades existenciais, situar-se plenamente em um grupo socialmente reconhecido e aceito, que lhe garantirá status e segurança. (COSTA LIMA, 1977, p.61).

Aprendi que o vínculo estabelecido pelas famílias de santo possibilitou a troca de informações e a resistência, que ainda hoje tem nos ajudado a resistir diante as adversidades. O conhecimento construído a partir da oralidade presente nas religiões de matrizes africanas se viabilizou como um canal de luta capaz de mediar o jugo imposto pela sociedade ocidentalizada, o que garantiu e que nos tem garantido o alcance de obter, mediante o convívio religioso, formas para alcançar a felicidade neste mundo desigual e estigmatizante. Pode-se observar que uma significativa característica presente nas religiões de matrizes africanas é justamente o fato de que elas são capazes de conviver e atrair as pessoas de outros grupos e setores sociais diferenciados. Ao dialogar e respeitar as diferenças tem contribuído para construção de estratégias de sobrevivência.

Quando utilizo a denominação do termo dicionarizado *Dona*, o faço como referência às detentoras de um saber-fazer que as tornam únicas e especiais no zelo e na proteção do axé. A manutenção e permanência do conhecimento sobre os nossos ancestrais e da mitologia dos orixás. Essas mulheres são as Donas do Axé, termo definido pelo dicionário Aurélio Buarque de Holanda (1980, p. 616) como “título de tratamento honorífico que antecede o nome próprio das mulheres pertencentes às famílias reais de Portugal e do Brasil, sendo assim, um título “que precede o nome próprio das senhoras”.

Acredito que revivendo a minha raiz encontro nestas *memórias míticas*²¹ a realização e a constatação que evidencia o poder e a importância da mulher negra na ritualística das religiões africanas, naquilo que se refere à sustentação social da família. Realizo assim um exercício de projeção e luta contrária ao que impuseram a mim e aos meus antepassados diante da *árvore do esquecimento*²². Aprendi que para avançar é preciso muitas vezes

²¹ Schuma Schumacher (2007) afirma que alguns grupos entre os bantos, os fons e os iorubás conseguiram conservá-la dando, desse modo, “a continuidade e a reprodução de seus saberes e ritos se sustentaram na essência, por transmissão oral, de geração a geração. Estrategicamente estabeleceram analogias, incorporaram experiências e reedificaram o caráter primordial, universal e perene de suas tradições.”

²² Local histórico na República do Benin, África Ocidental. Seu centro situa-se em uma árvore, em torno da qual os escravos que embarcavam para a travessia do Atlântico eram obrigados a dar voltas (nove, os homens; e sete,

retroceder e ganhar inspiração no passado, a fim de provocar um olhar que vislumbrará um próspero presente. Registre-se que essas mulheres das comunidades negras são exímias guerreiras e estrategistas, pois apesar de terem sofrido o jugo da repressão policial e da igreja católica fizeram dos seus terreiros significativos espaços de resistência e de sobrevivência de tantos filhos, filhas e parentes espirituais que têm buscado, a partir de seus conhecimentos, os seus saberes e fazeres e que têm sobrevivido através da tradição oral, presente no espaço do sagrado (os terreiros) e nos ensinamentos dos mais velhos e aprendidos pelos mais novos.

Conforme afirma Schumacher (2007, p.111):

No desenvolvimento de uma sociedade em que a histórica exclusão das mulheres foi gravada por sua origem étnica e de classe, as afro-descendentes, além do exercício do sagrado, encontraram nos terreiros o lugar de afirmação de sua identidade como mulher e como ser político, gestado ali, paulatinamente, a legítima mudança social. Aos poucos afastaram as marcas de um passado doloroso e obtiveram o reconhecimento coletivo como guardiãs e provedoras.

Pretendo demonstrar, a partir do diagrama abaixo, de que forma podemos representar graficamente, dentro do grupo nagô, os povos que compartilharam principalmente do idioma iorubá como a língua matriz principalmente falada nos espaços sagrados das nações jeje-nagô.

Destaca-se, ao longo da história, o poderio impresso e referenciado pelos principais estudiosos do país como sendo o primeiro espaço religioso negro-brasileiro e mais antigo de que se tem registro. Nesse espaço, o poder é essencialmente feminino contrariando inúmeras correntes que tornam invisíveis a atuação das mulheres negras brasileiras na história. Dele surgiram inúmeras outras casas de culto como a Casa Branca do Engenho Velho. Essa Casa é tão importante que no dia 14 de agosto de 1986 se tornou o primeiro candomblé tombado no Estado da Bahia pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional e Artístico (IPHAN). O tombamento abrangeu não só os seus espaços físicos como também os seus objetos sagrados. Sabe-se que muitos dos mais renomados estudiosos dizem que não se pode precisar exatamente a data de fundação dessa casa na Barroquinha (Bahia). No entanto, Ordep Serra (2008) salienta que, com base nos cálculos referendados pela etnohistória e nos documentos disponíveis, a casa remonta à década de 1830, estimativa aceita e registrada em (COSTA LIMA, 1977; VERGER: 1992; BASTIDE, 1986; CARNEIRO, 1978).

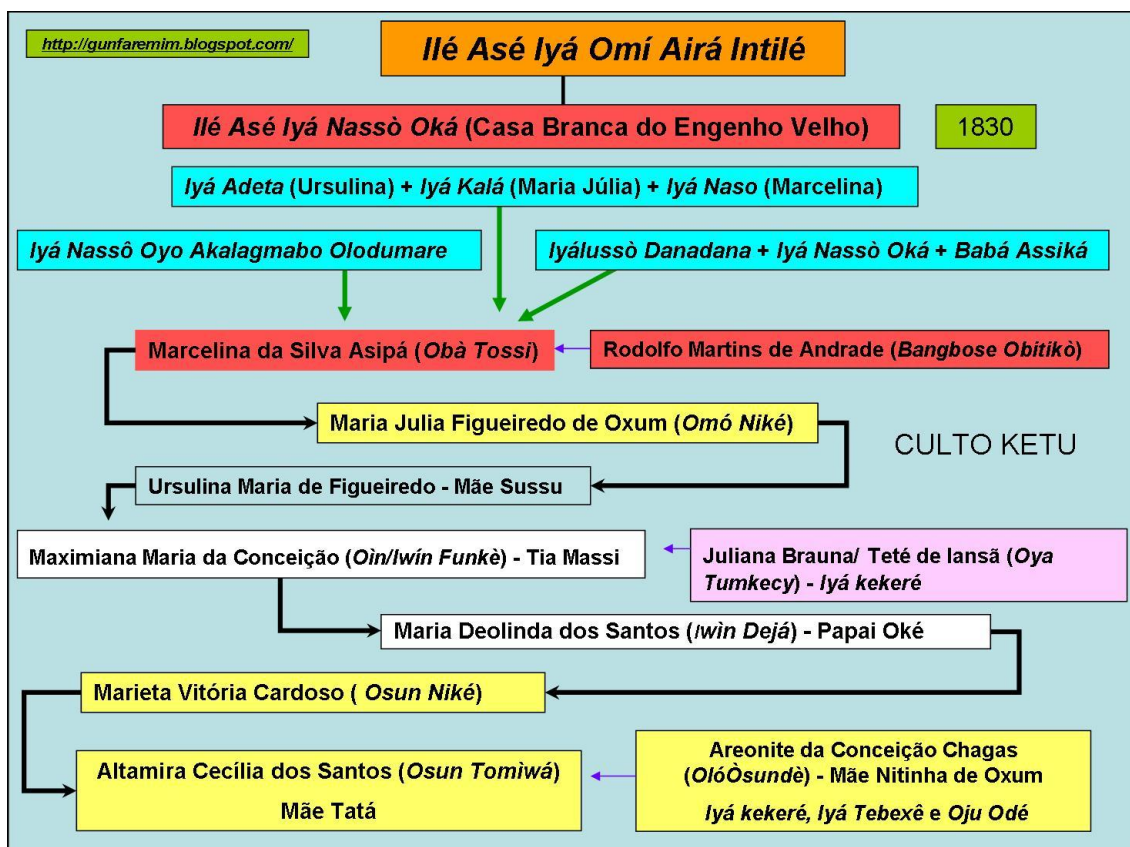


Figura 5: Árvore Genealógica da Casa Branca do Engenho Velho. Fonte: <http://gunfaremim.blogspot.com/2009>.

A data de 1830 é aceita como um marco fundador remontando a casa ao início do século XIX, senão um pouco antes (SILVEIRA, 2006). O candomblé da Barroquinha como foi chamado inicialmente, teria sido formado por três senhoras escravas libertas pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha. Sendo as responsáveis pela fundação do *Ilé Asé Iyá Omi Airá Intilé* que em virtude da grande perseguição e repressão religiosa da época mudou-se para a Avenida Vasco da Gama, 463 - passando a ser denominado como *Ilé Asé Iyá Nassò Oká* ou, como é conhecida até os dias atuais, Casa Branca do Engenho Velho.

Com relação a suas fundadoras, existem algumas divergências. De acordo com Verger (1997, p. 28) suas fundadoras seriam Iyalussò Danadana e Iyanassò Akalá (ou Iyanassò Oká para alguns). Essas *Donas* teriam contado com a ajuda de um homem conhecido como Babá Assiká, saudado ainda hoje no ritual do Ipadê como Essá Assiká. Iyalusso Danadana teria retornado para a África e lá permanecido, enquanto Iyanassò viajaria para Ketu onde permaneceria por sete anos acompanhada de sua filha Marcelina da Silva (Obatossí). As duas retornam ao Brasil acompanhadas do africano Bangbose, importante sacerdote ligado aos cultos das divindades de Xangô e Ifá, que na Bahia recebe o nome católico de Rodolfo

Martins de Andrade (VERGER, 1981. Costuma-se ainda saudá-lo na cerimônia do Ipadê como Essá Obitikô e acredita-se ser ele oriundo da cidade de Ketu.

Para Ordep Serra (2008, p. 3-4):

Os membros do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho reconhecem também que tiveram para sua fundação africanos oriundos de outros grupos étnicos além dos oyós e do povo de Ketu, em particular por membros das etnias tapas, egbá, efan e ijexá, o que explica o culto aí prestado a divindades originárias das regiões habitada por esses povos; reconhecem, também, a relação próxima com grupos de culto *jeje*.

Sabe-se que, após a morte de Iyanassô, coube a Dona Marcelina Obatossí assumir o posto como mãe de santo do Engenho Velho. Na direção da Casa Branca podemos ainda citar Tia Massi Oinfunké (Maximiliana Maria da Conceição) que foi a quinta Iyalasé do *Ilé Asé Iya Nassò Oká* e Mãe Flaviana (Flaviana Bianchi). A partir da Casa Branca surgiram duas outras casas de grande projeção: o Asé do Gantois e o do *Ilé Asé Opó Afonjá*. É interessante observar que as duas casas surgiram em dois momentos de grande dispersão da Casa Branca, em tempos diferentes, devido à insatisfação gerada durante as sucessões na direção. Diz-se que em 1849, após o falecimento de Mãe Marcelina (Obatossí), sua dirigente até então, suas filhas de santo Maria Júlia da Conceição e Maria Júlia de Figueiredo brigaram para saber quem ficaria como responsável pela casa, sendo a última a vencedora. Maria Júlia de Figueiredo (Omo Nike, Iyá Lode) era a substituta legal de Mãe Marcelina. Exercendo o cargo de mãe pequena (Iyá Kêkêre), foi empossada no cargo que era seu por direito, a partir das regras de sucessão estabelecidas pelos membros do axé. Maria Júlia de Figueiredo “gozava de grande prestígio entre os negros e merecia, na festa do ghélédés (máscaras), que antigamente se realizava, a 8 de dezembro, na Boa Viagem,(...), o título honroso de Iyalodê Erelú.” (CARNEIRO, 1991, p.56)

No entanto, não foi bem aceita por inúmeros membros do terreiro que, insatisfeitos, afastaram-se. Sob a direção de Maria Júlia da Conceição, arrendou-se um terreno no bairro do Rio Vermelho fundando-se assim o Ilé Iyá Omí Axé Iyámase, comumente conhecido como o candomblé do Gantois. Posteriormente, Mãe Júlia, que era filha de Dada Baayàni Ajaká, foi sucedida por Mãe Pulquéria e essa por sua sobrinha Escolástica Maria de Nazaré, também conhecida como Mãe Menininha do Gantois: a Iyalorisá mais cantada e encantada do país a qual “herdara a brilhante tradição de seus antepassados” (CARNEIRO, 1991, p.57).

Outro momento de significativa expressão na Casa Branca se deu após a sucessão de Maria Julia Figueiredo, quando o terreiro foi assumido por Dona Ursulina (Mãe Sussu) que havia ficado à frente da casa. Com sua morte, ocorreram novas disputas pela sucessão da

cadeira que causariam novas dissidências entre os membros. Isso se deu à época de Obá Bíyí, nome sacerdotal de Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos, 1869-1938), filha de Bambuxé e que, segundo Carneiro, possuía um parentesco espiritual complicado com Tio Joaquim (Joaquim Vieira da Silva), Obasanya. Eles protagonizaram o que seria mais uma disputa pelo poder. Dizia-se que Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos) não tinha a pretensão de assumir o comando do Terreiro da Casa Branca. No entanto, articulou-se para que seu irmão de santo que morava no Recife fosse o substituto de Mãe Sussu. Pelo estatuto sua representante legal não pôde assumir o cargo que foi assumido por Tia Massi (Maximiliana Maria da Conceição), fazendo com que, em virtude disso, Mãe Aninha e Tios Joaquim, junto com outros dissidentes da Casa que não concordaram com a derrota, fossem os responsáveis pela fundação, 1910, de um candomblé independente: o Centro Cruz Santa do Asé Opó Afonjá, ou Ilé Asé Opó Afonjá, em São Gonçalo do Retiro na Bahia. A partir dos relatos orais dizia-se ainda que Mãe Aninha era filha de africanos (Annió – Sérgio dos Santos e Azambrió – Lucinha Maria da Conceição) da nação Grunci, tribo nigeriana, tendo sido iniciada aos dezessete anos. Já o Tio Joaquim, também de origem africana, teria vindo de Recife, sendo saudado na cerimônia do Ipadê²³ como Essá Oburô. Edison Carneiro publicou nos *Candomblés da Bahia* uma frase que, segundo ele, era muito repetida por mãe Aninha, a saber: “- O Engenho Velho é a cabeça, o Ôpô Afonjá é o braço” (p.58).

Registre-se que, após Mãe Aninha, assume a direção do Ilé Axé Opó Afonjá, em 1938, Maria da Purificação Lopes, Tia Badá, Olufandéí. Em 1941, Tia Badá deixa o cargo nas mãos de Mãe Senhora do Engenho Velho (Maria Bibiana do Espírito Santo) de Oxum Miwa. Mãe Senhora era filha de santo de Mãe Aninha, além de ser a bisneta por laços sanguíneos e neta por laços espirituais de Mãe Marcelina Obatossí, o que fez com que fosse sua descendente direta. Em 1952, recebeu o título honorífico de Iyá Nassò Oká pelo Alafin Oyó da Nigéria. No ano de 1962, Mãe Senhora confirmou sua elevada posição e conduziu um dos ritos mais significativos do candomblé o axexe de Tia Massi Oinfunké. Foi a zeladora de Pierre Verger e após sua magnífica direção foi sucedida, em 1967, por Mãe Ondina (Ondina Valério Pimentel) que finalmente deixou o cargo de Iyalorisá nas mãos da Iyá Kekerè Mãe Estela de Oxóssi (Maria Estella de Azevedo Santos, Odekayodé).

²³ A palavra tem o significado de encontro, união, embora seja conhecida como a cerimônia realizada para “despachar Exu”, equivocadamente a meu ver. No entanto, a cerimônia é a primeira a ser realizada seja nas funções privadas ou públicas do culto aos Orixás, a fim de homenagear Exu, o mensageiro responsável cuja função é a de comunicar aos Orixás o chamamento de seus filhos e filhas presentes aqui no ayê (terra). Outra função significativa desta cerimônia está no fato deste ser um rito necessário para (re) memorar e reverenciar os nossos antepassados a partir de seus títulos sacerdotais conferidos pelo culto, bem como as Iyamis.

Em 1886, Mãe Aninha chega ao Rio de Janeiro juntamente com Bamgbose e Oba Sanya com quem funda uma casa no bairro da Saúde. Voltando à Bahia, fundam em 1910 a Roça do Retiro. Mãe Aninha então deixa a direção a cargo de Mãe Senhora e, em 1925, volta ao Rio de Janeiro transferindo-se do bairro da Saúde para Santo Cristo e daí para Vila Isabel. Em Santo Cristo inicia sua primeira filha de santo no Rio chamada Conceição de Omolu. Finalmente, com o falecimento de Mãe Aninha, em 1938, o “axé” é transferido definitivamente para o bairro de Coelho da Rocha por sua sucessora Mãe Agripina (Agripina de Souza), Oba Deiyí, filha de Aganjú Sola e iniciada em 1910, ano da inauguração Ilé Asé Opó Afonjá em Salvador. Mãe Agripina ficou na direção do Asé por volta de 20 anos onde iniciou muitos outros filhos. Joaquim Mota iniciou várias iaôs, dentre os quais o Pai Jobí de Ogun (Sérgio Barbosa Costa – Gun Jobí) que abriu sua casa (*Ilé Asé Ogbojú Firé Imo Ogun Oyá*) em São João de Meriti no Rio de Janeiro no ano de 1976. Mãe Cantú (Cantulina Garcia Pacheco), Airá Tola iniciada por Mãe Aninha em 1936, neta carnal de Oba Sanya e detentora do cargo de Iyá Egbe no Asé Opó Afonjá, sucedeu Mãe Agripina no Axé do Rio de Janeiro após um jogo feito por Mãe Menininha do Gantois por volta de 1966. Mãe Cantu retorna para Salvador deixando em seu cargo Regina Lúcia de Yemonjá, sua rumbona e atual IyáIxé do Ilé Axé Opó Afonjá no Rio de Janeiro. Dentre os seus representantes ilustres podemos citar José Beniste confirmado como Ogan e detentor de oye na casa de Yemonjá.

Sabe-se que diversas personalidades ligadas ao Ilé Asé Opó Afonjá se destacaram, dentre elas o Mestre Didi (Deoscóredes Maximiliano dos Santos), filho carnal de Mãe Senhora, sacerdote fundador do Ilê Asipá e da Sociedade de Estudos e Cultura Negra do Brasil sendo casado com a antropóloga e também sacerdotisa Juana Elbein dos Santos iniciada no mesmo axé. Outro destaque deve ser dado ao Babalawó Agenor D’Oxalá (Agenor Miranda da Rocha), popularmente conhecido como “Santinho”, nascido em Angola e iniciado em 1931, aos cinco anos de idade, por Cipriano Agbedé. Segundo contam alguns relatos ele não podia ser feito para Oduduá, sendo deste modo iniciado para Oxalufã cujo juntó (segundo orixá) era Iewá. Santinho, como contam os antigos, teria sido o penúltimo barco tirado por Agbede já que Cipriano Agbedé viria a falecer dois anos depois de iniciar Pai Agenor.

Outro fato relatado pelos antigos é que “Santinho” fora iniciado para Yewa e não para Oxalá sendo seu nome de iniciado Iyetola. Em outras palavras, muitas histórias acabaram envolvendo a trajetória desta querida e respeitada figura do Candomblé. Entretanto, em entrevista dada em setembro de 2003 para um Jornal do Rio de Janeiro, o mesmo fez questão de afirmar que fora iniciado em 12 de setembro de 1912 por Mãe Aninha do *Ilé Asé Opó Afonjá* da Bahia para o orixá Oxalufan tendo sido sua Ojubona (Mãe Criadeira) Mãe Paulina

de Oxum, esposa de Agbedé. Pai Agenor, quando vivo, recebeu inúmeros títulos dentro do Axé Opó Afonjá como, por exemplo, os de Oluwó e Babalosaiyin. Outra figura, cuja atuação merece registro, é a de Martiniano Eliseu de Bonfim, Ajímúdà. Martiniano passou muitos anos vivendo na África sendo considerado um exímio Babalawó e grande conselheiro de Mãe Aninha. Foi sua a ideia de criar em 1935, no *Ilé Axé Opó Afonjá*, os títulos honoríficos de doze Obas de Xangô conferidos a pessoas de grande representatividade social. Dentro do culto Egúngún possuía o título de Ojeladé. Atualmente a Casa Branca do Engenho Velho é dirigida por D. Altamira Cecília dos Santos (Osun Tomiwá), conhecida como Mãe Tatá, junto com D. Areoniltes Conceição Chagas (1925-2008), Mãe Nitinha de Oxum, minha avó de santo, que foi a segunda pessoa da Casa Branca do Engenho Velho.



Figura 6: A saudosa Mãe Nitinha e Mãe Tata



Figura 7: Mãe Nitinha dançando para Oxum

Mãe Nitinha de Oxum foi iniciada aos quatro anos de idade, recebendo as atribuições dos cargos de Iyá Kekere, Iyá Tebexe e Oju Ode na Bahia e também no Rio de Janeiro. Quando se chega à roça em Miguel Couto vê-se na parede a sua primeira roupa de iniciada assim como muitas residências simples dentro do próprio terreiro com inúmeras famílias das quais ela mesma cuidava quando viva.



Figura 8: Recebimento da Medalha da Ordem Rio Branco.

Além do exercício destas funções na Casa Branca, Iyá ainda dirigia a sua casa no Rio de Janeiro no bairro de Miguel Couto – baixada Fluminense, sendo sua atuação espiritual e social muito reconhecida e respeitada por todos os membros de sua comunidade. Os seus feitos a levaram a ser homenageada inúmeras vezes pelo governo brasileiro que a condecorou, a partir das mãos do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, com a medalha da Grã-Cruz da Ordem de Rio Branco, conforme podemos ver na fotografia acima. Por sua atuação junto à comunidade negra, foi convidada pelo presidente da República para compor sua comitiva no enterro do Papa João Paulo II. O seu falecimento, em 4 de fevereiro de 2008, foi amplamente noticiado nos veículos de comunicação do Rio de Janeiro e da Bahia.

O barco que ela havia recolhido na Bahia teve de ser suspenso, a fim de dar início ao seu axexe prestando todas as homenagens necessárias a nossa *Iyami*. Durante um ano a casa ficou fechada até que todo o rito do axexe fosse devidamente cumprido na Bahia e no Rio.

Bernardo (2003) registra em seus estudos que, além das tradicionais casas ligadas ao Ilé Axé da Casa Branca do Engenho Velho, destaca-se como possuidor de grande prestígio em Salvador o *Ilé Asé Maro Ialají Alaketu* ou Candomblé do Alaketú fundado em 1867 pelas princesas africanas Otampe Ojaro e Iyaco Mochobè, que teriam sido capturadas na beira de um rio nas proximidades de Ketu. No Brasil teriam fundado o candomblé de Alaketú em 1816, cabendo a Otampê Ojaro a sua direção. Otampê teve uma filha conhecida como Iyá Acobiodé que por sua vez teve dois filhos homens, Babá Aboré e Baba Olasedom. Nesta casa destacou-se a direção de Mãe Dionísia (Dionísia Francisca Regis – Oyafunmi, filha de Oyá com Irocô). Uma de suas filhas mais ilustres e carismáticas é sem sombra de dúvida a Mãe Beata de Yemonjá (Beatriz Moreira Costa).

Constato a sabedoria adquirida por essas mulheres negras e o valor do conhecimento oral estabelecido pelo poder feminino das mulheres negras do candomblé. A prova de seu poder está no fato de terem conseguido estabelecer-se, mesmo diante as adversidades de um tempo em que a repressão policial à religiosidade afro-brasileira se fazia de forma descomunal. Apesar de todas as dificuldades, elas conseguiram perpetuar suas origens mediante a força multiplicativa expressa em cada *cabeça feita*. Conseguiram assim sobreviver, a partir de cada adepto que renasce e que reconta a história de seus ancestrais.

Vejo isso como um feito significativo, pois mediante suas lideranças essas Yalorixás das casas tradicionais conseguiram guardar e multiplicar os seus poderes através da multiplicação de suas linhagens. Embora hoje encontremos casas administradas por Babalorixás, sem serem casas necessariamente, cuja linhagem é patriarcal, conforme podemos citar o Babá ojés, sacerdote responsável pelo culto aos Egunguns, foi a meu ver graças ao

ventre dessas importantes Ayabas que conseguimos sobreviver e estar aqui para contar e lembrar sobre um outro tempo.

Muito do que foi apresentado aqui é descrito pela maioria dos frequentadores das sociedades terreiros posto que essas narrativas geralmente acontecem quando várias pessoas se reúnem no final de uma depena e outra, durante o ato de conversar na cozinha sobre quem é filho de quem. Embora muitos destes grupos não tenham acesso aos materiais publicados, já que ainda hoje continuam muito caros, a forma de aprender é justamente aquela que consiste em ouvir os mais velhos, que já estão vivos há mais tempo do que nós.

A família extensa recriada no Brasil comprova que os terreiros são significativos espaços de resistência e de recriação de nossa cultura, pois se verifica que as narrativas expressas neste espaço possibilitam não só a produção de novos conhecimentos advindos dos saberes e fazeres de nosso grupo iniciado pelas poderosas ayabás do candomblé, como a manutenção e a permanência dos conhecimentos antigos, permitindo a existência de um espaço para narrarmos às histórias dos que nos sucederam, falando sobre nós mesmos. Quando um mais velho nos diz que lembramos muito alguém que já se foi, refletimos e compreendemos a nossa natureza e também a do outro que nos cerca. No candomblé a dualidade não é negada e nem regida pelos maniqueísmos que definem o que é bem e o que é mal diferente do que se pense diante de um encontro ou confronto de energias que podem ser manipuladas seja para a construção como para a destruição.

Foi a mulher negra que recriou no espaço do terreiro um tempo outro, assumindo para si a responsabilidade de buscar para seus filhos a possibilidade do ouvir reflexivo que faz com que se observem não só os aspectos da nossa vida pessoal e profissional, mas como a partir das inter-relações que antes não havíamos percebido, a partir de seu conhecimento e sua sabedoria, foi possível manter a sobrevivência da família e de seu grupo.

No espaço do terreiro a mulher negra tem não apenas a possibilidade de realizar-se religiosamente, como também social e politicamente. Se cotidianamente a mulher negra no mundo ocidentalizado é relegada a uma existência inferior e subalternizada por esta sociedade, devido ao fato de cozinhar ou de praticar as demais atividades domésticas tidas como uma tarefa menor, sem valorização social, o mesmo não acontece no candomblé porque essas tarefas possuem um valor sem igual, sendo deste modo um privilégio que não é destinado a todas. Alguns cargos dentro da hierarquia do candomblé são exclusivamente cargos femininos. Todavia, o fato de ser a mulher mais valorizada em função do fato histórico ser a conhecedora de todos os ritos, a guardiã dos segredos da mística religiosa e a dirigente e líder do espaço do sagrado das casas tradicionais, não implica a anulação ou dominação da

figura masculina. Ao contrário, conforme foi dito, o candomblé não anula o outro, por ser este outro o diferente. O diferente pode ser entendido como o complementar e necessário à troca e ao aprendizado. Dentro das inúmeras funções existentes no espaço do sagrado não há a anulação de um gênero pelo outro, como nas culturas ocidentais, visto que, mediante as *itans* existentes sobre os orixás, eles comunicam que os mesmos podem ser femininos, masculinos, ambivalentes ou até mesmo andróginos – o que poderia representar a profunda complexidade humana.

As mulheres que são as escolhidas pelo Orixá para exercer os cargos de sacerdotisa nas casas tradicionais abdicaram e, ainda abdicam de suas vidas para zelar pelo culto e por seus filhos, verdadeiras conselheiras, amigas, mães fiéis.

Constato ainda que o poder exercido pelas mulheres negras do candomblé está ligado à manipulação e à transformação do alimento. Elas, que durante muito tempo foram subjugadas pela sociedade ocidental, construíram e se constituíram no espaço do sagrado como as mulheres que sabem e fazem. São elas que, devido a suas inúmeras vivências, conseguem alegrar, trocar, defender, ensinar e estabelecer significativos laços que se estendem para além dos espaços dos terreiros.

Segundo Carneiro, a autoridade exercida no candomblé é exclusivamente exercida pela mãe ou pelo pai, que só reconhecem para além de seu poder os Orixás. Esse acordo é estabelecido a partir das experiências conferidas pela iniciação, que funciona como um pacto indestrutível entre a família. Os laços desta nova família da qual o neófito (*iyawo*) fará parte estabelecerão a reprodução do axé referente a cada iniciado que nasce diante de uma experiência única e que, segundo contam muitos mais velhos, não acontecerá de novo, nem mesmo diante das próximas obrigações que teremos de realizar.

A experiência de se tornar uma noviça se realiza a partir de uma prática exercida no corpo que será lembrada para sempre como um momento único. Posso afirmar que, ao renascermos, recebemos uma nova família que irá nos proteger dentro do espaço do sagrado, mediante uma rede de negociações que irão se estabelecer fora dos muros do terreiro. Durante todo o processo de iniciação somos levados a valorizar a vida, a memória advinda da ancestralidade, sentida no corpo de modo vivencial. O nosso corpo funciona como um santuário e habitat natural de nosso orixá.

À guisa de exemplo posso dizer que em minha casa tive uma experiência significativa, dentre várias do processo. Trata-se da vivência corporal do *panan* que não só objetiva nos reintroduzir na rotina cotidiana de lavar, passar, cozinhar, festejar com os amigos, mas também (re) memorar o que nossos antepassados sentiram ao serem expostos nos mercados,

como meros pedaços de carne, apalpados, ridicularizados, vendidos contra a vontade e separados de suas famílias. Ao reviver tal situação, ao experimentar a cerimônia do *panan*, mesmo que de modo lúdico, somos levados a refletir o que sentiram muitos dos que vieram antes de nós. Enquanto noviços, quando somos levados a projetar e sentir essa memória da escravidão que muitos tentam apagar ou suavizar ainda nos dias em que vivemos, somos provocados a refletir e a assumir o compromisso de lutar contra qualquer forma de preconceito e de dominação imposta a nós mesmos e a nossa família. O teatro construído a partir desta cerimônia consegue nos dar uma prévia de que a partir desse momento não estamos mais sós, pois agora existe toda uma família junto de cada iniciada (o), que cumprirá hierarquicamente todos os ritos da religião.

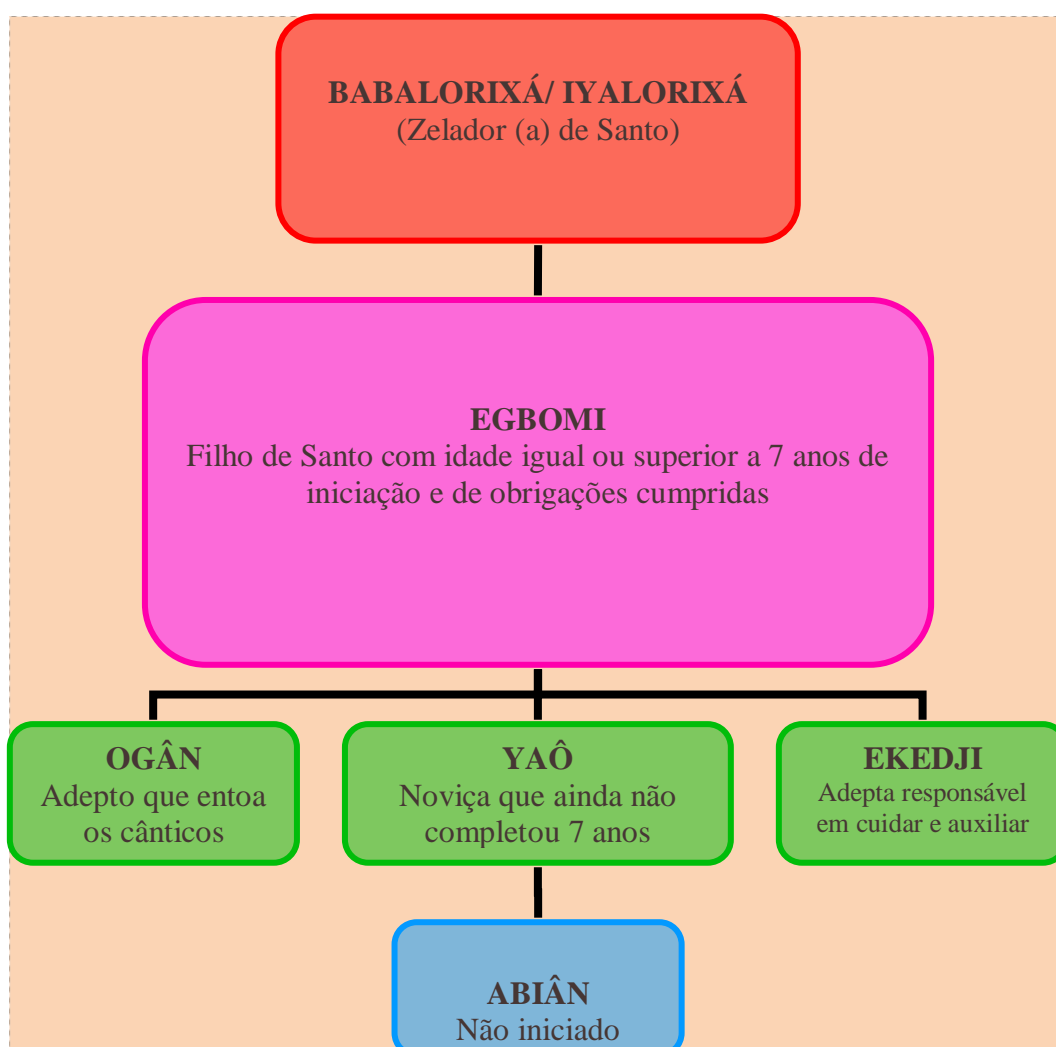


Figura 9: Representação da Hierarquia da Casa de Candomblé.

O gráfico acima oferece uma visão panorâmica de como a família de santo está organizada. Logo, para que haja um bom funcionamento da casa, a hierarquia não é exercida

entre os membros por um pacto autoritário, mas sim pelo respeito à vivência de cada um, seja das mulheres, dos homens e, principalmente, dos mais velhos, cujo tempo de dedicação e iniciação ao santo se fez há mais tempo. A partir de uma normatização que se estabelece conforme apresentado no gráfico acima (Figura 9), esse respeito está presente a partir dos cuidados conferidos aos ancestrais e aos orixás na realização e na entrega das oferendas, no conhecimento dos interditos de cada filho e filha, de cada cantiga que expressa uma narrativa mítica e da atenção conferida aos seus membros para que todos se sintam acolhidos e respeitados. A partir da sabedoria daqueles que já viveram muito e que já presenciaram inúmeras situações de vida, principalmente religiosa. É aí a meu ver que a energia vital de cada um se soma para que haja a harmonia do todo, fazendo com que o axé esteja presente de modo equilibrado e unificador. Dentro desse espaço, cada cargo nessa hierarquia é fundamental para a permanência e manutenção dessa força.

A presença feminina sempre foi agregadora. Apesar de, atualmente, muitos homens terem assumido o cargo de sacerdotes líderes das casas de candomblé, como babalorixás, em face de tantas funções, ainda são as mulheres que ocupam cargos exclusivos dentro das hierarquias das casas de candomblé.

A comida e o comer ocupam um lugar fundamental na vida dos terreiros de Candomblé. Isso aparece explicado de várias formas, através de uma visão muito ampla, onde ela é entendida como força vital, energia, princípio criativo e doador de algo. Na comida, encontra-se a energia máxima de uma oferta, mas, acima de tudo, ela é a força que fortifica os ancestrais, então, é um meio, um veículo através do qual, grupos humanos e civilizações, se sustentaram durante milênios fazendo contrato com o Sagrado. (CAETANO, 1998, p.1).

Caetano demonstra a importância do ato de cozinhar e de comer dentro da dinâmica do candomblé. Como diriam os mais velhos, o candomblé mesmo se faz é na cozinha. É na cozinha que são processados os alimentos que irão alimentar os orixás e toda a comunidade diferindo-se entre as comidas reservadas ao dia a dia e as comidas do dia da festa que são cuidadosamente decoradas e compõem os pratos preferidos pelos orixás que são degustados por visitantes e filhos da casa desde que respeitados, por cada um, os interditos de seus orixás. É nesse espaço da cozinha que se aprende o ponto correto de determinado alimento assim como os procedimentos da cozinha tais como: cozinhar de modo a não se dar as costas para o fogo, elemento fundamental e necessário ao cozimento, evitar derramar sal no chão para não “dar briga”, não deixar que duas pessoas mexam a mesma panela para não desandar a comida, etc. Tive essa experiência no dia em que realizei a minha obrigação de um ano de iniciada. Tinha que fazer alguns acarajés só que não sabia muito bem como. Então uma irmã me disse que era só bater a massa. Porém, por ser mais velha do que eu, ela pegava a vasilha e batia a

massa. Conclusão: ao fritar os bolinhos a massa simplesmente se desfez na frigideira. Aprendi a lição. Outro cuidado que deve ser tomado é usar apenas colher de pau para mexer a comida de orixá. Um interdito muito importante é aquele que diz que devemos evitar cozinhar quando estamos menstruadas, pois durante este período o nosso corpo sofre a interferência direta do poder das Iyamis Ajé, o que comprometeria todo o alimento.

Nesse espaço de efervescência e calor em que tudo acontece e se processa, porém não é permitida a entrada de qualquer pessoa uma vez que “pela cozinha, entram as pessoas de maior prestígio na Religião e é nela própria que, em certas ocasiões, muito antes mesmo de se chegar ao peji do Orixá, que este é consultado a fim de se saber se a comida foi bem preparada ou não” (CAETANO,1998,p. 3). Ali é o lugar em que muitos de nós iniciados passamos a maior parte do tempo lavando, cortando, varrendo, ajeitando, organizando, ajudando a servir a comida ou aprendendo a cozinhar. Martins (2003, p.212) explica que é nesse espaço que a iaô faz o seu estágio “aprendendo a depenar aves, abrir diferentes animais, cozinhar as carnes, preparar os alimentos sagrados conhecendo nomes e destinatários – o que é de capital importância” segundo a autora, “em uma tradição em que tudo começa e termina na cozinha”. É também nesse espaço da cozinha que os mais velhos trocam os seus segredos e transmitem o conhecimento ancestral. Desse modo, é preciso ter paciência e disciplina para aprender e perceber que o conhecimento existente em cada segredo culinário se processa por longos períodos de observação e de silêncio, como a partir da confiança que o iniciado adquire de sua mais velha. É ali que se aprendem as lições mais antigas da religião.

A cozinha ritual é um espaço de meditação. Ali se trata de todos os tipos de assuntos e atualizam-se as conversas entre, e sobre, os moradores do Espaço- Terreiro são contadas histórias, atualizam-se notícias, brinca-se, fala-se a sério, se faz silêncio reverente, come-se, cozinha-se a comida dos moradores humanos e encantados. Por meio da cozinha chega-se a quase todos eles. Dominar seus assuntos (de cozinhar e de falar) habilita as mulheres (não é espaço de trabalho franqueado aos homens) nas regras de boa vizinhança. (Oliveira, 2005, p.70).

A cozinha é um espaço de transformação e transmissão de conhecimento, é ali que se transmuta algo essencial que ultrapassa os limites das oposições, por situar-se no mais íntimo e profundo ser do homem: *o comer* (CASCUDO, 1983). A comida é a representação da permanência das nossas ancestrais, ou melhor, dizendo, das nossas Ayabás que fortalecem e agregam a partir de suas panelas os laços de nossas famílias estendidas. Sabe-se que a responsável pela cozinha é a *iyabassé*, expressão aportuguesada, que deriva da expressão original Iyá Agbá Sé, que significa a senhora respeitável que cozinha. O título é exclusivamente dado às mulheres que já completaram as suas obrigações de 7 anos e,

preferencialmente, às que já não menstruam mais. Esse cargo dentro do candomblé é de suma importância. São elas que conhecem o segredo de cada comida do Orixá, e conseqüentemente, o que pode ou não ser manipulado naquele alimento. É durante este exercício de cozinhar que se aprende a conversar com os ancestrais.

Pode-se dizer que o ebó é uma das primeiras oferendas pelas quais os iniciados passam, assim como os clientes que frequentam a casa esporadicamente sem qualquer compromisso em busca de paz, saúde, amor dentre outras coisas. Dessa forma, cada alimento combinado nos ebós é realizado a fim de se obter o que se procura, ou o que o jogo de búzios informa ao consulente a respeito do que ele precisa. Cada ebó tem uma finalidade específica. Cito aqui a lenda da grande guerreira Obá, que não tinha medo de nenhum orixá masculino. Devido a sua envergadura física e extrema força, era uma exímia guerreira. Além de forte e destemida, essa ayabá era capaz de desafiar todos os orixás masculinos vencendo a todos. No entanto ao desafiar o orixá Ogum, ele, tendo já conhecimento de sua fama, viu-se forçado a lançar mão de um truque para vencê-la, recorrendo assim a um ebó²⁴.

Obá escolheu a guerra como prazer nesta vida. Enfrentava qualquer situação e assim procedeu com quase todos os orixás. Um dia, Obá desafiou para a luta Ogum, o valente guerreiro. O ardiloso Ogum, sabendo dos feitos de Obá, consultou os babalaôs. Eles aconselharam Ogum a fazer oferendas de espigas de milho e quiabos, tudo pilado, formando uma massa viscosa e escorregadia. Ogum preparou tudo como foi recomendado e depositou o ebó num canto do lugar onde lutariam. Chegada a hora, Obá, em tom desafiador, começou a dominar a luta. Ogum levou-a ao local onde estava a oferenda. Obá pisou no ebó, escorregou e caiu. Ogum aproveitou-se da queda de Obá, num lance rápido tirou-lhe os panos e a possuiu ali mesmo, tornando-se, assim, seu primeiro homem. Mas tarde Xangô roubou Obá de Ogum. (Prandi, 2000, 314).

Em outras palavras, o segredo dessa culinária sagrada nos espaços do terreiro é guardado pela sacerdotisa da cozinha, a iyabassé, que detém muitos dos conhecimentos sobre as narrativas míticas, e que, segundo os antigos, muito faz e pouco fala. O ato de manipular o alimento através da função de cozinhar e de temperar é um mistério reservado a poucas. É a partir dos segredos contidos na comida que esta sacerdotisa prepara em sua cozinha que ela irá evocar as mais antigas formas de conhecimento “trazida pelas diversas etnias africanas [e que] vão ser evocadas: a observação e a convivência” (CAETANO, 1998, p.4). Cascudo complementa essa narrativa ao expor que a cozinheira negra seria a guardiã da culinária africana.

Caetano afirma que seu conhecimento ritualístico, o respeito, a criatividade e o comando, que se apresentam como o perfil dessa sacerdotisa faz com que sua experiência e

²⁴ Oferenda ritual, oferecida a Exu ou aos egúns (antepassados); sacrifício.

sabedoria adquiridas ao longo do tempo a faça capaz de improvisar, se necessário, e multiplicar sempre quando é preciso, fazendo com que todos sem exceção sejam alimentados. É durante esse momento mágico da degustação da comida, que sentimos a força do axé vivo manipulado e transformado. Em seu cheiro, que o apetite se faz aguçado, pelo seu gosto capaz de manifestar experiências únicas que são reveladas e desveladas, compartilhadas entre toda a família e com todos os que chegarem.

A partir do ato de compartilharmos o alimento e as comidas prediletas dos Orixás somos levados a experimentar o bem-estar e a nos fortalecermos, além de experimentarmos um momento especialmente propício para as trocas de experiência. A memória é aguçada, diferentemente da imposição estabelecida mediante o alimento *fast food* que impõe a aceleração de um tempo em que as relações nunca são estreitadas e fortalecidas, no qual o tempo é sempre acelerado não sendo possível trocar, sentir ou degustar o alimento com tranquilidade de maneira a alimentar o corpo material e imaterial. A relação dos adeptos do candomblé com o alimento é algo para mim transcendental e mágico. O ato de comer e compartilhar o alimento se configura como o elo entre os dois mundos, o humano e o divino reforçando o axé que circula entre ambos.

A importância fundamental desta sacerdotisa seja nos terreiros ou nos espaços lúdicos, como nas escolas de samba, se apresenta sempre através de figuras de grande destaque e reverência. Elas fazem com que as Áfricas tão distantes para nós sejam revividas em cada prato preparado. Suas histórias e narrativas durante o preparo do prato, ou ao término de seu preparo, revivem o *saber-fazer* ancestral, a meu ver conscientemente mantido e preservado ao acondicionarem cada ingrediente.

A imagem da Yabassê apresentada pelos sacerdotes, remonta aos primórdios, quando Olodumaré, Deus, entregou o poder de criar e de tudo transformar às Grandes Mães. A velha que cozinha, divide assim com o poder ancestral feminino esta força, assim como todas as mulheres. (Caetano, 1998, p.4).

Martins informa ainda que a iyabassê não entre em transe visto que seria muito perigoso o Orixá tomar a pessoa em meio às inúmeras panelas presentes no calor da cozinha religiosa. A contribuição desta ayabá na culinária negro-brasileira tem contribuído ainda para que se (res) signifique o elo entre nós e os nossos antepassados.

Observa-se que a liderança feminina no candomblé é muito forte, pois são elas, as responsáveis pelas funções principais e permanentes da casa. Carneiro afirma que a chefia espiritual e temporal da casa religiosa está entregue à mulher (a mãe), que escolhe e acolhe para sua assistente imediata, seu braço direito, outra mulher (a mãe pequena) para dirigir a

massa de mulheres (as filhas) que deve contribuir para o melhor entendimento entre os homens e os orixás. Destaca-se ainda nestas funções exclusivamente femininas no candomblé a Iyamorô, responsável pela cuia da cerimônia do ipadê. Sua função primordial é rodar a comida ritualística que representa a cabeça de todos os filhos da casa oferecendo em primeira instância a Exu, para que a festa pública ocorra sem confusão ou descompasso, cumprimentando-o e o enviando ao Orun (mundo dos espíritos) com a missão de pedir que leve a mensagem de convocar os orixás para a festa que irá se realizar com o cair da noite. Já no caso das cerimônias internas, a cerimônia do ipadê tem como significado a função de pedir a Exu que o mesmo dialogue com os Orixás informando a eles que seus filhos precisam que estes intercedam e realizem algum pedido para a comunidade.

A Iyamorô carrega consigo a honra de suma relevância cujo exercício primordial das funções está no fato de saudar o poder coletivizado das Iyamis, assim como dos ancestrais masculinos, recordando a importância de pessoas que já se foram, mas que ainda são importantes para a religião e que, portanto, não devem e nem podem ser esquecidos. Ao evocar os nomes dos nossos antepassados, essa ayabá exerce o poder de manter viva na memória de cada filho e filha a importância dos que vieram antes de cada um de nós, as referências de nossos antepassados. Somente a mulher pode ser Iyamorô, o que comprova mais um poder exclusivamente feminino. Tem-se ainda a contribuição da Iyalassê, sacerdotisa encarregada de zelar pelo axé mantendo-o sempre ativo dentro da comunidade. Em terreiros tradicionais esse cargo é exclusivamente feminino e os homens somente são confirmados nos cargos como ogãs²⁵ e nunca como *adoxu*²⁶. A religião no Brasil começou a partir delas e de seus poderes para lutar contra o jugo da escravidão – fator evidente que pode ser denotado na constituição da hierarquia feminina em preservar a exclusividade de alguns cargos, conforme demonstrei, fundamentais para a permanência e manutenção do terreiro.

²⁵ Título da hierarquia masculina dos candomblés, conferido a pessoas prestadoras de relevantes serviços à comunidade-terreiro ou mesmo a especialistas rituais, como músicos, sacrificadores de animais, ou ainda, a outro status social ou financeiro elevado. (Lopes, 2004, p.488).

²⁶ É um dos outros nomes que recebe o iniciado no axé. No entanto, o mesmo refere-se a uma pequena massa em formato de cone que tem como função ritualística esconder a incisão feita no alto da cabeça do iaô.

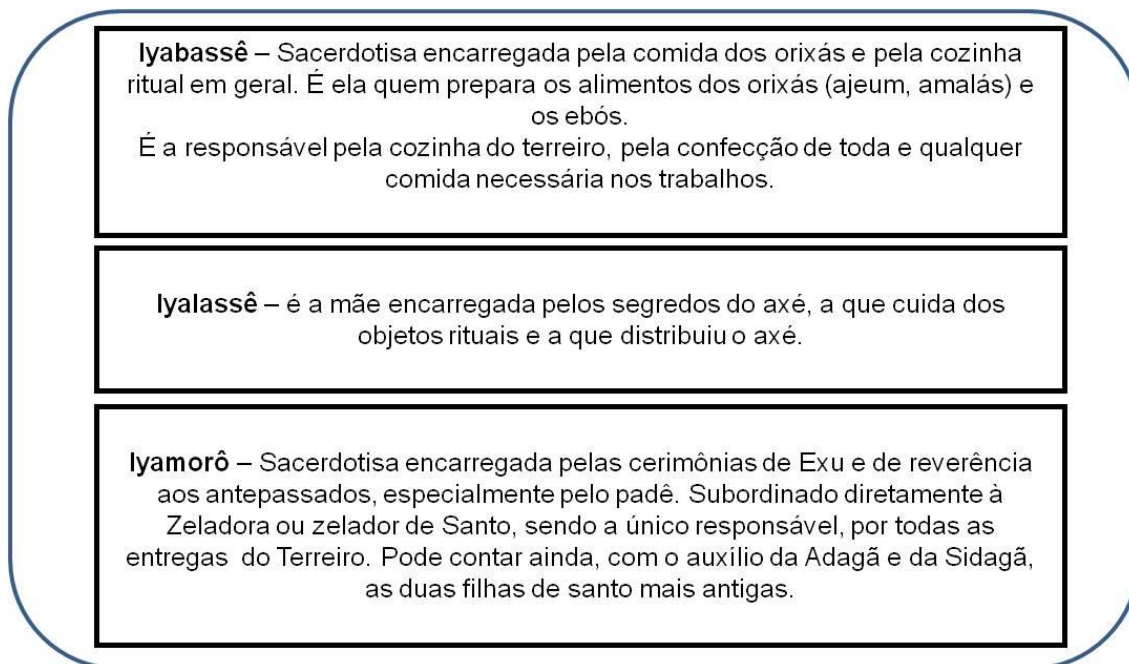


Figura 10: Principais cargos exclusivamente femininos no Candomblé.

Muito da sabedoria dessas lideranças femininas existentes nessas importantes ayabás não ficaram restritas apenas aos terreiros. Pode-se ver suas presenças em inúmeros espaços alicerçando e fortalecendo o nosso grupo negro, seja a partir dos espaços religiosos como também na organização de espaços lúdicos. Carinhosamente chamadas muitas vezes de *tias*, exercem, a partir da manutenção e permanência do seu conhecimento tradicional, o exercício de seus saberes e fazeres. Ao estender e estreitar os laços afetivos e corporativos posso afirmar que conseguiram acolher, agregar e proteger, confortando a cada um de nós, seja no passado ou no presente, “geralmente são boas cozinheiras e muitas vezes mães – de santo, desempenhando papel relevante na formação e manutenção da cultura destes grupos” (Gonçalves, 1990,p.36). São essas ayabás que suportaram e suportam todo o tipo de preconceito e dominação. No entanto, se podemos estar aqui hoje agradeço as *mulheres, negras e mães* (cf. Bernardo, 2003), pois se impuseram diante da sociedade que as massacrava no passado e, que no presente, torna invisível a sua contribuição para formação de nossa sociedade.

O que é que a baiana tem?
Que é que a baiana tem?
Tem torço de seda, tem!
Tem brincos de ouro, tem!
Corrente de ouro, tem!
Tem pano-da-Costa, tem!
Tem bata rendada, tem!

Pulseira de ouro, tem!
 Tem saia engomada, tem!
 Sandália enfeitada, tem!
 Tem graça como ninguém!
 (Dorival Caymmi, *O que é que a baiana tem?* 1938).

Segundo Schuma Schumacher (2007) a música *o que é que a baiana tem?*, de autoria do cantor e compositor Dorival Caymmi(1914-2008), foi inspirada em uma importante negra baiana da nação Jeje-Mahi, cujo terreiro de candomblé era o *Rumpame Ayono Runtó Loji*, fundado em Salvador na década de 1950 e transferido para a Cidade de Cachoeira no Recôncavo baiano em 1960. Seu nome era Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005), conhecida por toda a sua comunidade como Gaiakú Luiza. A música remete à imponência de uma importante zeladora das tradições dos Orixás e também baiana de acarajé: Gaiakú²⁷Luiza, filha de Oyá, a ayabá dos ventos e das tempestades, a Dona ona da banca que resolvi citar como exemplo. Essa sacerdotisa, pertencente à nação Jeje-Mahi, foi trazida à memória como uma das representantes da materialidade do que foi um ofício feminino bastante conhecido pelas mulheres negras de África e que propiciou a muitas mulheres negras o sustento de suas famílias e de suas comunidades também no Brasil.

Pode-se afirmar que (...) foram as quitandeiras, vendedeiras e ou ganhadeiras. Presença constante na iconografia dos primeiros quatro séculos essas mulheres de origem africana remontaram na diáspora o universo de cores, mistérios, aromas e sabores que guardavam na memória. (SCHUMACHER, 2007, p.61).

Registre-se que muitas mulheres negras do candomblé, após o estabelecimento e cumprimento de suas inúmeras obrigações junto aos Orixás, saíam levando as *comidas votivas*²⁸ presentes nos terreiros para serem vendidas nas ruas de todo o Brasil. Conforme relatado por Moura e citado por Gonzalves (1990, p. 37):

Depois de cumpridos os preceitos, com parte dos doces colocados no altar de acordo com o Orixá homenageado no dia, a baiana ia para seus pontos de venda, com saia rodada, pano da costa e turbante, ornamentada com seus fios de contas e pulseiras. Seu tabuleiro era farto de bolos e manjares, cocadas e puxas, os nexos místicos determinando as cores e a qualidade; por exemplo, na sexta-feira, dia de Oxalá, era também dia de cocadas e manjares brancos. (idem, p. 65).

²⁷ Cargo exclusivamente feminino da nação Jeje

²⁸ Segundo Cacciottore (1988, p.90) são “preparados ritualmente e oferecidos aos orixás, os quais necessitam de suas vibrações para manutenção da própria força dinâmica. Algumas comidas preparadas com a carne dos animais sacrificados ritualisticamente, outras com peixe, camarão, verduras, legumes, farinhas etc. Muitas são bem temperadas, levando cebola, sal (menos as de Oxalá), louro etc. e algumas levam mel. A grande maioria das comidas salgadas é feita com óleo de dendê ou frita nele. Para alguns orixás só azeite doce ou mel. As comidas votivas provêm, na maioria, da culinária africana, algumas conservando-se exatamente iguais, outras tendo sofrido algumas modificações. Na umbanda, e mesmo em alguns cultos tradicionais, os orixás comem frutas.”

Cecília Moreira Soares afirma que as negras de ganho, como foram conhecidas no século XIX, destacavam-se no comércio, ocupando um lugar privilegiado na dinâmica do trabalho urbano. Segundo ela, as mulheres negras que exerciam esse ofício eram aquelas que estabeleciam consensualmente com seus proprietários um contrato informal que definia um valor que a mulher negra teria de trazer com a venda dos seus produtos que podiam variar de alimentos a tecidos. Vejo que a única questão que destaco nesses grupos de mulheres é o fato de que a negra escravizada se diferenciava da mulher liberta por ser esta a dona de tudo o que vendia e produzia, não tendo que dividir o lucro com o seu senhor. Todavia, as dificuldades existiam tanto para uma quanto para a outra tendo em vista a concorrência por novos pontos de venda.

A autora registra que a prática das *ganhadeiras* movimentou em muito a economia brasileira tanto no Nordeste quanto no Sudeste, podendo ser também exercida pelas mulheres negras livres e libertas que faziam da prática de seus tabuleiros a luta diária para garantir o seu provento e de seus filhos. Muitas negras escravas conseguiam adquirir a sua liberdade e a de seus filhos e parentes a partir do que acabava sobrando do excedente deste acordo com o seu proprietário. No entanto, sobreviver dessa forma não era algo tão fácil assim visto que as mulheres negras de ganho sofriam muitas repressões por parte das autoridades públicas municipais. Muitas foram acusadas, presas e perseguidas por colaborarem com os levantes contra a escravidão, como a Revolta dos Malês²⁹ em 1835, pela prática de sua fé e por “perturbarem” a ordem pública que exigia, por imposição, o cumprimento de códigos de postura criados no século XIX, objetivando normatizar e regulamentar, estabelecendo desta maneira uma forte vigilância ao atos e comportamentos dos grupos negros.

²⁹ Lopes (2004,p.348-349) explica que o termo “malê” refere-se tão somente a negro islamizado, qualquer que seja sua origem. Conta ainda que a Revolta dos Malês foi considerada uma das maiores insurreições. “Em Salvador, na madrugada de 25 de janeiro de 1835, dia de Nossa Senhora da Guia, um grupo de escravos muçulmanos traçava os últimos planos de uma rebelião que eclodiria ao amanhecer. A ocasião era propícia, pois, com o grosso da população voltada para as celebrações católicas, a cidade estaria vulnerável. E o momento tornava-se ainda mais oportuno porque, para os muçulmanos, estava-se no fim do mês do Ramadã, o mês sagrado islâmico, e próximo à festa do Lailat-al-Qadr, a “Noite do poder, que encerra (...)”. Tratava-se ao que consta, de uma revolta para a tomada do poder pelos negros muçulmanos que mobilizariam primeiramente os escravos da capital, e depois do Recôncavo(...). A essa insurreição, que deixou um saldo de dezenas de mortos e feridos, seguiu-se violenta repressão, semeando o terror e o pânico entre os negros da Bahia. Escoladas pelo recente exemplo dos negros do Haiti, as autoridades imperiais puniram os insurretos com pena capital, açoitamento, prisão e degredo, fazendo com que o Islã Negro, no Brasil, sobrevivesse apenas em vagas práticas mescladas às de outras matrizes religiosas.” Para Yara Silva (2009, 51), “O islamismo veio dar força à luta pela abolição da escravatura, dando memória aos descendentes que aqui ficaram e refizeram a vida”.

As mulheres respondem com bravura à situação: uma vez forras, e entre estas são maioria, procuram trabalho ligado à cozinha ou à venda nas ruas de pratos e doces de origem africana, alguns do ritual religioso, a comida de santo, e recriações profanas propiciadas pela ecologia brasileira. Algumas trabalham ligadas às casas aristocráticas, onde recebem sua cidadania de segunda classe; outras preferem se manter trabalhando em grupo, geralmente como pequenas empresárias independentes, cooperativadas produzindo e vendendo suas criações. Verger fala do espírito ao mesmo tempo empreendedor e dominador da mulher: o homem se enfraquece no abandono do filho e com a perda da liderança que a mulher assume na vida religiosa. (Moura, 1995, p.44).

A repressão contra os negros e negras baianas após a Revolta dos Malês resultou na perseguição de muitas de suas práticas. Segundo Barros, a migração de negros e negras, vindos da Bahia para o Rio de Janeiro no final do século XIX, foi estimulada pelas condições da cidade carioca, devido ao processo de modernização e pelo Rio de Janeiro ser uma cidade na qual o contingente populacional negro era muito grande.

Barros (1999, p.29) informa que as escolhas pelos lugares próximos à zona portuária viabilizavam a oportunidade de empregos e também de domicílio.

Assim, sob a proteção da bandeira branca de Oxalá, continuam chegando ao Rio de Janeiro, nos porões dos navios que faziam escala no porto de Salvador, negros baianos livres, principalmente das nações sudanesas, em busca de uma sociedade mais aberta onde pudessem se afirmar, superando os traumas da escravidão. Os primeiros que conseguem uma situação na capital, um lugar para morar e cultivar os orixás e uma forma de trabalho, não hesitam em fornecer comida e moradia aos que vão chegando, o que permitiu um fluxo migratório regular até a passagem do século, garantindo uma forte presença dos baianos no Rio de Janeiro. De fato, os baianos se impõem no mundo carioca em torno de seus líderes vindos dos postos do candomblé e dos grupos festeiros, se constituindo num dos únicos grupos populares no Rio de Janeiro, naquele momento, com tradições comuns, coesão, e um sentido familístico que, vindo do religioso, expande o sentimento e o sentido da relação consanguínea, uma diáspora baiana cuja influência se estenderia por toda a comunidade heterogênea que se forma nos bairros em torno do cais do porto e depois na Cidade Nova, povoados pela gente pequena tocada para fora do Centro pelas reformas urbanísticas. (MOURA, 1983, p.120).

Desse modo pode-se afirmar que um dos elos fundamentais para a organização de hábitos e costumes de tradições negras é reproduzido nesse local, graças à rede de sociabilidade existente nesse espaço. Os estudos de Moura registram ainda que a importante colônia baiana afixada nessa área serviu de base religiosa e lúdica a todos os seus habitantes. Tanto que a ênfase, a meu ver, em seu trabalho está no fato de ele expor a importância das tias baianas, que ajudariam a imprimir, a partir de suas lideranças, o poder feminino, servindo de alicerce a toda a comunidade daquele tempo, assim como a muitos de nós, ainda hoje.

Moura informa que com seus vinte dois anos chega ao Rio de Janeiro uma importante ayabá de Oxum, iniciada a esse Orixá por Banbgosé Obiticô³⁰, responsável por organizar

³⁰ A casa de João Alabá, de Omulu, dava continuidade a um candomblé nagô que havia sido iniciado na Saúde, talvez o primeiro no Rio de Janeiro, por Quimbambochê, ou Bambochê (ou Bamboxê, como às vezes seu nome também é grafado) Obiticô, registrado como Rodolfo Martins de Andrade, africano que chega a Salvador num

junto com as três sacerdotisas Iya Detá, Iyá Kalá e Iya Nassô a religião dos orixás. Foi uma das mais famosas e conhecidas *tias* baianas. Seu nome de batismo era Hilária Batista de Almeida, vulgo tia Ciata. Iya Kekerê, ou seja, mãe-pequena da casa de João de Alabá, um dos primeiros terreiros localizado no bairro da Saúde. Nesse cargo sua responsabilidade estava no fato de cuidar das obrigações das iniciadas no santo instruindo-as sobre as oferendas, que deveriam ser propiciadas ao seu Orixá de cabeça, conforme fosse sendo por elas alcançada a maturidade espiritual. Dentre as inúmeras funções previstas para esse cargo, era ela que ficava encarregada de administrar os banhos rituais nas noviças, função prevista sempre quando o babalorixá é do sexo masculino como era o caso de João de Alabá. Além disso, era atribuída ao seu cargo a condução das noviças durante as danças ritualísticas a partir do toque do *adjá*³¹.

Além de doceira, Tia Ciata era perita em toda a cozinha nagô, no xinxim de galinha de Oxum feito com azeite de dendê, cebola, coentro, tomate, leite de coco e azeite, no acarajé de feijão branco e camarão, no sarapatel de sangue de porco e miúdos, prato espantoso para o paladar ocidental, ou no tradicional vatapá baiano, ainda na receita tradicional, com caldo de cabeça de peixe, amendoim, dendê, creme de milho, creme de arroz ou fruta-pão, temperados com audácia e sabedoria. No dia dos orixás os pratos eram preparados no rigor dos preceitos, como na ocasião da festa de Ibejada feita para seu anjo de guarda. (MOURA, 1983, p.148).

A essa exímia ayabá conhecedora e mantenedora das tradições dos orixás e de sua culinária tradicional era reservado o título de “mulher de grande iniciativa e energia, Ciata faz sua vida de trabalho constante, com outras tias baianas de sua geração, parte da tradição “carioca” das baianas quituteiras, atividade que tem forte fundamento religioso.” (Moura, 1983, p. 139). Um dos hábitos registrados em seus estudos informa que tia Ciata, após ter cumprido todos os preceitos dedicados aos orixás, procurava depositar em seu altar sempre uma iguaria de acordo com o orixá homenageado no dia, indo toda ornamentada com seu pano da costa, turbante, saia rodada e engomada e portando suas pulseiras e seus fios de conta no pescoço.

negreiro na metade do século XIX, junto com a avó da babalorixá Senhora, onde se torna, depois de alforriado por sua irmã de nação Marcelina, um influente babalaô. Bambochê “é a transcrição brasileira do nome próprio ioruba Bangbose, que significa ajuda-me a segurar o oxé”. Oxé “é a ferramenta ritual de Xangô, o machado duplo, é um nome relativamente comum entre os ioruba/ nagôs, nas linhagens que cultuam o orixá Xangô e, na Bahia, houve mais de um tio com o nome de Bambochê” (Depoimento de Lili Jumbeba. Arquivo Corisco Filmes). Homem de destino extraordinário, que, depois de viver alguns anos no Rio, retorna à Bahia, de onde um dia partiria de volta pra sua amada África.

³¹Ou, Adjarin, Ajá, Àjà do (yoruba) é uma sineta de metal, utilizada pelos sacerdotes e pelos sacerdotes do candomblé durante as festas públicas acompanhando o toque ou oferendas aos Orixás. Sua principal função é provocar o transe, com mantê-lo quando agitado sobre a cabeça do iniciado, assim como utilizado para guiar o Orixá durante sua dança ritual.

Embora muito já tenha sido escrito sobre esta ayabá (Tia Ciata), aqui a reverência trazendo-a à memória posto que a sua força e a sua liderança, advindas da ascendência com o seu orixá Oxum, expressam todo e o próprio poder da essência feminina, matriarca, sem perder a sensualidade que tem uma *Dona* das águas doces, da beleza e da riqueza. É a ascendência desta mulher negra no santo que garante à Dona Hilária, ou melhor, à Tia Ciata, a respeitabilidade diante de seu grupo.

Gonçalves afirma em seu trabalho que a presença de baianas nas ruas com suas roupas tradicionais, vendendo doces e salgados, assim como a existência da ala de baianas nas Escolas de Samba no Rio representam homenagem às tias baianas e, em especial, à Tia Ciata que retirou todo o seu sustento a partir de seus saberes-fazer advindos da culinária tradicional dos terreiros. Destaca ainda a contribuição das “tias” de nosso tempo como D. Esther, D. Neném, D. Martinha, D. Vicentina, entre outras, conhecidas como muito festeiras e excelentes cozinheiras e cujas casas eram locais de grandes reuniões e encontro de sambistas regados por saborosos e inúmeros pratos da culinária negro-brasileira. Ainda segundo Gonçalves (1990 apud Candeia & Isnard, 1978, p.10-11), no que diz respeito a essas *Donas*, elas tinham grande influência sobre suas comunidades por serem geralmente mães de santo e responsáveis em articular, a partir do alimento, a comunhão entre os grupos, conforme podemos ver a seguir.

Dona Neném era também festeira, organizava suas reuniões das quais participavam sambistas (Adélia Santana) era Mãe de Santo e em sua casa realizavam-se reuniões de culto afro-brasileiro. Conforme depoimento de Rufino, Alcides, Alvarenga e outros, Dona Martinha foi responsável pelo batismo da escola. Rezou uma ladainha a convite de Paulo da Portela e Rufino. A madrinha é Nossa Senhora da Conceição (Oxum) e o padrinho São Sebastião (Oxossi). Dona Martinha era mãe de Dona Neném, foi muito importante para a Escola por serem festeiras influenciando indiretamente o surgimento da Portela. A Portela tem a honra de ter sido batizada por uma “negra africana” radicada no Brasil. (p. 10).

Neste sentido corroboro a afirmação dessa autora no que concerne a comprovar que o samba carioca tem uma forte ligação com os terreiros de candomblé posto que as rodas de samba aconteciam sempre após as cerimônias religiosas. Tal ligação pode ser comprovada, ainda hoje, na maioria das escolas de samba onde ainda existe o hábito de realizar no barracão, e antes do desfile, a cerimônia do *ipadê*, pedindo a Exu, conforme já citado, que tudo corra bem, e buscando abrandar a fúria das Iyamis, Minha Mãe Ancestral, para que tudo se desenvolva a contento. Pude comprovar isso a partir de uma conversa informal com uma moradora da Comunidade de Mangueira que disse que, há muitos anos atrás, esse ritual era realizado todo ano e que ainda eram feitas homenagem a São Jorge (Ogum), São Sebastião (Oxossi) e Nossa Senhora da Conceição (Oxum).

Vi que essa é uma forma de se manter fiel a sua tradição e aos saberes e fazeres provenientes dos ensinamentos ancestrais, capazes de fazer com que consigamos resistir a essa ordem vigente, mediante a impressão de outra forma de vida que ri e galhofa dos problemas, que serpenteia e canta. A nossa oralidade é uma forma de resistência e luta. As vozes que entoam as cantigas míticas, os sambas, as danças e as comidas votivas são o nosso princípio educativo, que se contrapõem a essa visão individualizante e capitalizada. Uma vez que a relação existente entre a religião e o samba é muito forte vê-se que sua ligação permanece e se mantém no cotidiano das ruas do Rio de Janeiro. Suas raízes, ao meu, ver, provêm da luta contra o preconceito e contra a invisibilidade imposta a nós negros. As mulheres negras do candomblé e do samba nos ajudaram a permanecermos fiéis aos saberes e fazeres provenientes desta ancestralidade africana a qual nos imprime outra forma de vida. Essas mulheres negras do candomblé são as fontes orais para que possamos conseguir e adquirir o conhecimento necessário à compreensão sobre os valores sociais, religiosos, normativos que regem a nossa sociedade. Essas mulheres carregam consigo inúmeras experiências vividas, que têm em nosso cotidiano muitos reflexos. Suas memórias podem oportunizar importantes mediações a respeito de nossa geração e as gerações passadas.

3 - MITO E “EMPODERAMENTO” FEMININO: A RODA DAS DONAS

A moderna cultura ocidental – em outras palavras, o triunfo da humanidade absoluta – dá-se a partir de um ordenamento espacial centrado na Europa. Desta maneira, “o ser humano universal”, criado a partir de uma concepção cultural que refletia as realidades do universo burguês europeu, gerava necessariamente um “inumano universal”, a outra face da moeda, capaz de abrigar todos os qualificativos referentes a “um não-homem”: bárbaros, negros, selvagens. (...) Tudo isso servia como lastro simbólico para as concepções do *Jus Gentium* que definiam Europa e África, por exemplo, como espaços de natureza diferente, isto , desiguais em seu status jurídico internacional. (SODRE, 2000, p. 54).

Santos (1983) contribui ao refletir sobre o ônus emocional causado pela negação de nossa cultura e do corpo que nos representa. Ela identifica de que forma o homem e a mulher negra foram constituindo uma rejeição a si próprios mediante as representações impostas por elementos exteriores e interiores que influem dentro de si. O limite imposto por sua cor e ao seu corpo é experimentado a partir de estratégias que lhes garantam superação e inserção. Os depoimentos coletados por ela retratam a representação que o sujeito negro tem de si, das estratégias que construiu e principalmente sobre o preço pago para ascender socialmente. São os estereótipos que se constituem em elementos que buscam a homogeneização. A partir de coletas de histórias de vida, a autora demonstra que apesar da negação da cor e do corpo da mulher negra realizado pela sociedade é possível que essas mulheres se vejam e reconheçam-se belas. Os desafios enfrentados pela mulher negra, ao longo da história, não têm sido muito fáceis.

No entanto, a sua superação se faz pela luta diária e cotidiana ao lidar com um corpo diferente daquele dominado. O corpo que guardamos e reinventamos é o corpo sagrado: aquele que renasce livre do aprisionamento e preparado para receber o nosso ancestral ou a nossa ancestral.

3.1 – Mito

O narrador conta o que ele extrai da experiência - sua própria ou aquela contada por outros. E, de volta, ele a torna experiência daqueles que ouvem a sua história.
Walter Benjamin

Os mitos são narrativas baseadas em tradições e lendas feitas para explicar a criação do mundo, os fenômenos naturais, o universo dentre outras coisas cujas explicações simples não são atribuídas ao homem. No entanto, nem todos os mitos têm essa ação explicativa na maioria das vezes os mitos referem-se a uma força sobrenatural ou ao que diz respeito a uma

divindade cujo conhecimento é passado de modo oral de geração a geração. As figuras mitológicas são proeminentes na maioria das religiões tradicionais fundadas há muitos séculos passados. Chauí (1994, p. 354) define a palavra da seguinte forma:

Mito – palavra proferida, discurso, narrativa; rumor; notícia que se espalha, mensagem; conselho, prescrição. O verbo *mythéomai* significa: dizer, conversar, contar, narrar, anunciar (um oráculo), designar, nomear, dizer a si mesmo, deliberar em si mesmo. O historiador Heródoto emprega a palavra *mythos* para referir-se a relatos confirmados por testemunhas, tradição. Platão e Aristóteles, porém empregam *mythos* para referir-se a narrativas ou relatos fabulosos, portanto com o sentido de fábula, lenda. Pouco a pouco, *mythos* passa a significar o lendário e irreal, ficção, mentira, relato não histórico.

Neste sentido, o termo está constantemente associado às descrições de religiões caracterizadas por sociedades antigas que foram quase exterminadas. No entanto é fundamental destacar que muitos compreendem os mitos como sendo meras fábulas utilizadas para desacreditar as histórias de uma ou mais religiões, enquanto outros os têm como religião. Desta forma, tomam como ofensa a caracterização de sua fé como sendo um mero conjunto de fatos irreais, afirmando que a religião em si é uma fábula ou um mero relato não histórico sem comprovação científica. Entendo que estamos submersos em um mundo cujos nomes e seus significados foram ganhando amplitudes esvaziadas de seus sentidos nos quais muitas palavras acabam assumindo outras conotações em detrimento dos interesses de determinados grupos.

Diante da definição do termo encontrado em Marilena Chauí (1994) vimos que a mesma introduz algumas pistas sobre de que forma a palavra mito ganhou atribuições e significados bem diferentes do sentido original do verbo *mythéomai*.

Os mitos são importantes porque contam as histórias que narram os medos, os desejos, as realizações, as aventuras e desventuras de um determinado coletivo. Pode-se dizer que os mitos são o inconsciente coletivo de um povo, pois eles ajustam-se aos valores desejados por um grupo social, bem como propiciam as regulações necessárias ao combate de determinados vícios, que podem vir a prejudicar o coletivo.

Nas antigas religiões o mito era utilizado a fim de justificar as nossas origens narrando fatos e feitos importantes marcados pelos ancestrais e os deuses. São, dessa maneira, os grandes reguladores do sagrado e do mistério, pois, constantemente, os mais velhos estavam em contato com as forças invisíveis reforçando no coletivo a importância de dialogar com os deuses a fim de se obter uma boa colheita ou vida próspera ao coletivo a partir dos ritos que garantiam sua manutenção e permanência na memória desse coletivo.

Dessa forma, o mito funciona como um dispositivo que busca explicar todos os acontecimentos em relação a fatos da vivência diária de diversos grupos étnicos. As mitologias atinham-se a fundamentar acontecimentos narrados a partir dos fatos ocorridos entre os seres humanos ou dos deuses. Sua função era a de narrar, descrever, lembrar e interpretar todas as nossas origens, orientando-nos sobre o que esperar das forças e fenômenos naturais como o vento, chuva, relâmpago, entre outros fatores, assim como as mediar as causas primordiais que impunham ao homem as suas condições de vida e o seu comportamento.

Nesse sentido, o mito deve ser entendido não só no seu sentido etimológico, mas também em seu sentido antropológico no que tange ao desenvolvimento da humanidade, pois tanto pode vir a representar-se como “uma narração pública de feitos lendários, como também no que tange seu sentido antropológico a uma narrativa cuja ação provém de uma solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade” Chauvi (2004, p. 9). Em síntese, o mito coliga-se com a realidade a partir da utilização de imagens, símbolos os quais irão refletir a realidade. Os mitos contêm em si ensinamentos e explicações que nos oferecem respostas para uma série de inquietações.

Os estudos de Vernant (2008) identificaram a partir das observações de estudos multidisciplinares e a partir do uso da antropologia, dentre outras ciências, em que momento a cultura ocidental substituiu o pensamento mítico, o qual passou a ter um caráter pejorativo de ficção ou relato não comprovável. Apesar da conotação simplória e um tanto quanto ingênua dada ao mito, interpretado como um traço de selvageria e primitivismo de povos tidos como inferiores ou racionalmente superados e ultrapassados, e portanto num sentido bem diferente porém daquele tido pelos gregos, muitas sociedades continuam a usá-lo de modo formativo, mediador e regulador ao seu grupo. A narrativa do mito não é apenas verbalizada pelo uso das palavras, mas pelos gestos, símbolos, objetos ritualísticos.

Tudo ganha vida viabilizando a manutenção e a permanência do mito, o poder da criação ou da destruição pode ser descrito tanto por grafismos registrados nas rochas antigas como a partir dos relatos orais passados de geração a geração, a partir da vivência e da experiência natural de conhecer dia a dia.

Essa forma de conhecimento era oportunizada coletivamente em espaços abertos, diferente de hoje. O poder e a força podem ser evidenciados na palavra, aquela que nunca vem só ou está só. Ela não vem desacompanhada é ela que estabelece a interlocução entre as gerações, é ela que explica e explicita. Retirei de minha memória o fragmento de uma lenda

que me foi contada por um mais velho a fim de ensinar-me o cuidado com as palavras que são proferidas. Pode ser que a narrativa de Exu e Xangô já tenha sido ouvida de outra forma, porém a cada representação do mito se estabelece o seu sentido.

O Rei o chamou em seu palácio e pediu-lhe que preparasse o melhor prato que conhecia, uma iguaria digna de um Rei. Exu então foi para casa e preparou o seu maior prato. Retornou ao palácio do Rei e lhe disse: - Majestade este é o melhor prato que existe no mundo, especialmente preparado para sua degustação. E, quando o Rei destapou a panela disse: - Exu, você brinca comigo!(esbravejou). Desde quando língua e o melhor prato que existe? (mesmo assim, o Rei fartou-se do prato) E disse a Exu: - Agora vá embora e me traga o pior prato que existe no mundo! Exu foi embora e no dia seguinte retornou ao palácio e trouxe ao Rei, conforme fora ordenado, o pior prato do mundo. O Rei então se sentou à mesa, destapou a panela, quando teve a maior surpresa do mundo. Jogou tudo no chão e gritou: - Exu, você não me temes? Brincas com o Rei? Como ousas? Ontem lhe pedi o melhor prato do mundo e você me trouxe a língua! Pedi que voltasse hoje com o pior prato do mundo e você me traz novamente um enorme pedaço de língua! Enlouqueceu ou zombas de mim? E Exu, com um leve sorriso de canto de boca, calmamente explicou-se ao Rei, dizendo: - Nobre Majestade, quando me chamaste em teu palácio fiquei honrado por ter sido escolhido para trazer-te a melhor iguaria digna de um Rei. Então percorri os quatro cantos da terra e a encontrei a língua. Quando me pediste a pior coisa do mundo, fiz o mesmo, e tornei a encontrá-la - a língua. - Ora, Majestade, veja se não tenho razão: não é a língua que profere as palavras boas e as ruins? Não é ela que tem o poder de articular a vida e a morte? Não é ela que é usada por seu povo para te bem dizer, como também te maldizer. Então, Majestade! O Rei olhou para Ele, coçou sua barba e disse: - Exu, você tem razão. Tome os seus búzios e siga o seu caminho.

Nesse plano o mito é uma criação sofisticada da condição humana utilizada para preservar a memória através de narrativas, dramatizações, conflitos de um mundo mágico e poético de tensões e contradições. Sua sustentação é eminentemente oral. As narrativas míticas se configuram como a base das identificações e são os índices de ensinamento de grupos étnicos, povos e nações que expressam a sua memória coletiva. O mais velho possui um extremo valor, pois é ele que detém o conhecimento de uma situação muitas vezes já vivida, e possivelmente será ele que nos ajudará com sua experiência a buscar respostas para a resolução do problema. O mito se constitui como a base da memória operando de modo emblemático e único de fazer história e de produzir o conhecimento, logo nele se inclui a narrativa do cotidiano, os relatos, as guerras, os amores, as famílias tudo explicado mediante o uso do mito.

A oralidade ocupa lugar de destaque. Sua dimensão valorativa faz com que os mitos ganhem força, posto que é nela que as necessidades dos povos são fortalecidas, seus deuses e heróis ganham novos espaços possibilitando a construção ativa de novas narrativas. Uma colega moçambicana em uma das reuniões do grupo de pesquisa relatava sobre um importante chefe local que havia morrido e se tornara um mito em sua região. Segundo ela, os compatriotas deste chefe local contaram para toda a população que sua morte se dera porque o mesmo estaria realizando uma importante ação para seu povo. No entanto, o fato real foi que

ele havia morrido com sua amante, e se eles tivessem contado tal história esse chefe ficaria desmoralizado, pois realmente havia sido uma pessoa muito importante para todos de sua localidade. Ou seja, o mito assim está inserido também no contexto sociopolítico da comunidade, revelando uma lição ética ou moral. Nesse sentido, o próprio coletivo pode ressignificá-lo a partir de suas relações sociais que podem ficar a cargo dos heróis ou dos deuses dependendo do lugar onde isso se processe. O acervo milenar transmitido de geração em geração pelo mito é o lugar no qual são encenadas e (re) atualizadas as dimensões da identidade do grupo em questão.

Segundo, Joan Elbein (1997, p.47) “transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico” capaz de realimentar os grupos a partir de uma conexão entre o mito com a narrativa a partir da qual as histórias dos seus povos ou as dos deuses se estabelecem. Os mitos funcionam como formas reguladoras, que buscam propiciar palavras de estímulo e encorajamento aos grupos socialmente condicionados em situação de vulnerabilidade e exclusão mediante o estabelecimento de uma identidade. Servem, assim, para que se sintam incluídas e parte do grupo a que se identificam. Desta forma, o mito identifica e aproxima as semelhanças entre o (a) filho (a) e a energia que representa seu ancestral. O mito, enquanto expressão simbólica da dinâmica cultural estabelece e determina sentidos a realidade ao recuperar elementos que contribuam para a mediação das relações sociais. No entanto, não devemos deixar de registrar que a cultura ocidental muitas vezes se utiliza da força do mito para esvaziar a formulação dos sentidos e as identidades sociais construídas.

O mito funciona como uma ferramenta de explicação e compreensão do mundo e das inúmeras formas de relacionamento experimentados, posto no que tange aos grupos os quais não são predominantes o modelo burocrático burguês de verificação da verdade a partir da prova da escrita, “a esta escrita que invade o espaço e capitaliza o tempo opõem-se a palavra que não vai longe e que não retém” (CERTEAU, 2000, p. 217). No entanto, é assim que este outro produz o seu discurso, pois o caracteriza pelos anos vividos, experimentados cuja palavra não ganha efetivamente um sentido *ad eternum* como a escrita. Ela se reinventa no tempo e espaço, ao se repetir o que se aprendeu e assim que é feito, e assim que ganha a permanência.

O mito propõe mediar às relações pessoais e cotidianas estabelecendo que “não há nenhuma “verdade profunda” nesse relato, nenhum significado recalcado que possa ser trazido à luz por quaisquer sutilezas de interpretação”. Ou seja, o interessante nesta forma de organização é que “ele se limita a contar a visão de um grupo específico, sobre a causa de suas vicissitudes históricas” (SODRÉ, 2005, p. 89). A importância da cultura negro-brasileira

está destacada dada a sua relevância em representar outras formas que diferem-se do ideário iluminista de esclarecimento do mundo e que situaram e legitimaram as sociedades europeias a se proclamarem culturalmente como povos superiores, impondo um discurso fundamentado pela colonização e a dominação dos demais grupos étnicos por se consideram como os únicos a possuírem História. É interessante constatar que povos totalmente afastados, sem qualquer contato entre si, mostram mitos muitas vezes semelhantes entre si. Neste sentido, o mito é algo divino que busca explicar o que se desconhece, “historicamente tem-se comprovado que os povos ditos primitivos são realmente povos formados por grupos em pleno uso de suas faculdades” (BENISTE, 2010, p. 17).

Para Beniste (2010), o conceito de homem primitivo seria de nada mais nada menos do que um sujeito totalmente integrado à natureza. A simplicidade e a agressividade contida na natureza representada por elementos simples como a chuva, o arco-íris, o raio, as florestas se personificam transmitindo o nosso caráter. A produção do conhecimento dá-se na medida em que aprendemos a lidar com o mundo de contradições presente em cada um de nós, e no universo coletivo em que estamos inseridos. O *êthos* personificado pela força do mito estabelece a nossa natureza, a maneira de sermos no mundo, o nosso temperamento, as disposições naturais entre o corpo e a alma – o nosso estar no mundo. A memória coletiva expressa mediante os mitos promove uma inversão historiográfica sem igual, pois se revela a partir de outras perspectivas que podem não só agregar valores como viabilizar a elucidação de como e por que se deram as alianças entre grupos étnicos tão diferentes. As ocupações territoriais, a compreensão da vida daqueles que vivem um tempo mítico outro deste *ocidentalizado* e que contam sua história sob outra ótica.

No mito “as gotas de orvalho salvadoras”, o autor procura explicar que *Kankan* (pela força) representa a materialidade contraditória, presente em um mundo manipulador e antagônico, que dita suas regras sem se preocupar sobre o que possa vir a acontecer com os seres nele existente. *Kankan* aproveita-se dos desafetos e do uso da violência a fim de conseguir o que quer. O autor destaca que neste mito observa-se que toda a criatura e elemento da natureza têm o seu opositor. Os objetos e criaturas míticas funcionam como “projeções da ação e do comportamento humano, para que sejam vistas, de maneira mais clara e imparcial, as ações humanas, seus pensamentos e as situações em que se envolvem” (BENISTE, 2010, p. 158). O orvalho, elemento central, destaca-se como agente pacificador, mediador das relações, aquele que possui equilíbrio para administrar e resolver o problema. Ao observar todos estão quase mortos de tanto brigar entre si, ele começa a executar um ritual muito antigo aprendido com seus ancestrais e apazigua a gota de orvalho promovendo o

restabelecimento de cada indivíduo, “e todos começaram a louvar os sacerdotes de Ifá pela mensagem dada e que não fora atendida” (BENISTE, 2010, p. 157).

Conforme sugere BENISTE (2010) conclui-se o seguinte citando o texto de Ifá:

Ó di pé	O resultado foi que
Ìgbà ti ibi òrì tán	Depois de o mal se transformar no bem
Tírìwòwò sè palè	Depois de o orvalho cair por toda a terra
To di pé nkán wáá dùn	As coisas voltaram a ser alegres.

Ao recorrer a um ensinamento aprendido com os seus ancestrais tradicionais, o orvalho ensina que é necessário lidar com as contradições e, principalmente, com as diferenças que são instaladas no cotidiano. O bem e o mal coabitam dentro de cada um de nós, o positivo e o negativo existem e somos nós que devemos aprender a lidar com eles longe do jugo maniqueísta ocidentalizado pelo qual aprendemos a ver as coisas. O mito nos ensina a conhecer e aprender com o desconhecido, a partir da transmissão do conhecimento vivido e experimentado, permite ver um mundo de outra maneira.

3.2 – De onde vieram os iorubás

O continente africano caracteriza-se por sua diversidade cultural e étnica. Sua história é rica, repleta de altos e baixos e diretamente relacionada ao Brasil. A gama de africanos trazidos de diversas etnias entre os séculos XVI e XIX é o amálgama de nossa nação. Observei que SOUZA (2006) procurou descrever os aspectos geográficos do continente africano, enfatizando a importância dos rios como um local fundamental para as tribos africanas, pois foi a partir de seus arredores que surgiram às primeiras sociedades africanas. A autora destacou a forma como se dava a escravidão neste continente, diferindo assim das opiniões equivocadas que argumentam que a escravidão já existia antes da chegada dos europeus à África.

Não pretendo aqui, mergulhar na história da África, por não ser este o propósito desse estudo e, principalmente, por existirem já muitos estudiosos que salientam o tema com muita propriedade.

Souza (2006, p.47) destaca que as sociedades africanas eram organizadas por chefes de linhagem e os grupos que eram capturados a partir das guerras tribais conviviam entre si, quando não podiam ser trocados por sal e cobre os que permaneciam nas tribos eram subordinados a um senhor (Rei).

No caso das mulheres, a autora esclarece que as suas funções eram as de cultivar a terra, preparar os alimentos, gerar e cuidar dos filhos. Os filhos das escravas com os homens livres da família do senhor da tribo ou com ele mesmo geralmente não seriam escravos. Poderia, num primeiro momento, não possuir os mesmos direitos dos filhos das mulheres livres trazendo consigo a marca da escravidão, que com o passar de cada geração ia diminuindo até desaparecer. Nestas tribos ter escravos significava aumentar a produtividade de trabalho e de reprodução da família. Era uma forma organizada de se fortalecer a linhagem do grupo sob as demais tribos. Diferente do que fora apregoado sobre as tribos de África, a autora coloca que esses reinos “reuniam várias aldeias e federações de aldeias as quais o rei vivia numa capital, cercado de sua corte, de suas mulheres e de seus soldados” (SOUZA, 2006, p. 47-48).

As principais regiões fornecedoras de escravos para o Brasil vieram de regiões como Angola e a Costa da Mina (SOUZA, 2006, p. 61). Além de inúmeros escravos comercializados do Golfo do Benin, a maioria ainda seria de Angola, de iorubás e outros grupos da costa ocidental, e de bantos da África Central. Mais para o fim do período do tráfico, no século XIX, também vieram para o Brasil, africanos comercializados pelos portos da Costa Oriental. Eram grupos bantos, mas bastante diferentes daqueles traficados pela Costa Atlântica. Ficaram conhecidos no Brasil pela forma genérica *moçambiques*. (SOUZA, 2006, p. 61).

A autora destaca que no período da escravidão e do comércio praticado pelos portugueses durante o tráfico, três momentos são significativos: - 1440-1580, quando os africanos eram comercializados na Costa da alta Guiné, a partir do apoio dado pelas ilhas do Cabo Verde sendo vendidos na Europa, nas ilhas atlânticas no Caribe e na América espanhola; - 1580-1690 quando a maior fornecedora de escravos era a África Central com o apoio da Ilha de São Tomé e de São Paulo de Luanda; - 1690 até o fim do tráfico no Brasil, em 1850, no qual os escravos comprados na Costa da Mina vieram se somar aos centro-africanos que continuaram chegando mesmo como o “fim” do tráfico.

A esse terceiro momento deve-se acrescentar ainda a chegada dos “moçambiques” que se juntaram aos angolas e minas – “termos associados às regiões de onde os africanos tinham vindo e pelos quais eram identificados” (SOUZA, 2006, p. 61-62). Em outras palavras, procurei fazer estas localizações a fim de desmistificar a África como um país, mas sim como um continente diverso e multifacetado - como forma de busca da nossa memória, ainda muito pouco difundida e restrita. A vida em sociedade, as formas organizativas, os rituais coletivos e a mitologia africana são ações proeminentes da diáspora atlântica que, ao invés de desunir,

uniu grupos muito diferentes entre si mediante a combinação de elementos que oriundos das tradições negras escravizadas em nossa sociedade não só pelo trabalho forçado cuja base econômica, social e cultural foi forjada com suor, mas onde conseguiu estrategicamente obter subterfúgios imprescindíveis a fim de aguentar a “*boa vida*” (KARASCH, 2000).

O negro constituiu-se há mais de três séculos como a base de um próspero negócio realizado entre os colonos europeus e algumas casas reais de África “vindo de diversos grupos étnicos ou ‘nações’ de diferentes partes da África Ocidental, Equatorial e Oriental foram imprimindo no Brasil suas profundas marcas” (SANTOS, 1997, p. 27). Separados de suas famílias e de sua terra, os africanos foram adaptando-se a um país diferente com costumes totalmente diversos dos de sua origem, assim como uma nova língua. Ao chegarem às Américas (Brasil, Estados Unidos e Cuba) encontravam-se totalmente desorientados, pois, além de não falarem a língua do dominador, não conseguiam se comunicar entre eles já que eram constantemente separados de suas etnias originais a fim de evitar possíveis revoltas ou rebeliões. Segundo Stolze (2009) diferentemente do que se possa pensar hoje, a língua portuguesa era muito pouco falada no Rio de Janeiro, antiga capital do Brasil.

A autora coloca que na verdade eram faladas inúmeras línguas “havia o inglês dos homens de negócio e marinheiros, os falares próprios dos ciganos, o francês, língua da moda, muito apreciada pela alta sociedade, além das línguas indígenas e dos idiomas trazidos pelos africanos” (STOLZE, 2009, p. 72), ou seja, o que se caracterizava como um grande entrave à comunicação dos diversos grupos negros vindos para as terras americanas, mas que com maestria foi resolvido como estratégia de se adaptar ao novo território. Mesmo diante das dificuldades encontradas, as negras e os negros procuram preservar sua língua natal de diversas formas. Quando saiu de África, não lhe foi permitido trazer nenhum pertence material. No entanto trouxe guardadas em sua memória as suas crenças, a cultura e a sua religiosidade.

O Brasil é um país afro-luso-americano. Americano, evidentemente, por sua situação geográfica e sua população indígena; lusitano, por ter sido colonizado pelos portugueses; e africano, não só porque a nação brasileira foi formada pelo trabalho dos negros escravos como também porque eles constituíram historicamente o elemento de população mais denso nas grandes e pequenas cidades, nas plantações e nos setores de extração mineral, elemento base a partir do qual se multiplicou a população do Brasil, profundamente marcada por seus costumes, sua religião e suas tradições. (SANTOS, 1997, p. 26).

A contribuição dos negros para a formação brasileira foi fundamental tanto no que se refere à forma física brasileira quanto no que tange à cultura que inclui várias dimensões que vão da língua aos valores sociais e mentais. A cor da pele, a religiosidade e a condição de

escravo acabaram sendo elementos centrais da unificação de etnias tão diferentes que se (re)inventaram no território brasileiro.

O Brasil recebeu inúmeros grupos étnicos vindos de África, mas apenas dois grandes grupos se destacaram os bantos e sudaneses. Os estudos pioneiros de Rodrigues (1862-1906) sobre o negro foram o ponto de partida para o estudo do negro ao qual se dedicaram autores contemporâneos seus como Ramos (1903-1949) e Carneiro (1912-1972). Esses estudos de classificação dos africanos provenientes do tráfico negreiro propiciaram uma hierarquização de valores imposta aos dois grupos. Aos grupos sudaneses coube a classificação de “superiores” sob os grupos bantos que compuseram a grande maioria da população negra que chegou à região sudeste.

Iorubás ou nagôs são denominações genéricas para os grupos negros que chegaram ao Brasil no final do século XVIII e início do XIX. Predominantemente, foi fixado na região Nordeste até chegarem à região sudeste após a proibição do tráfico negreiro em 1850. Deram origem à complexa mitologia *jeje-nagô*. Barros (1999) coloca que as inúmeras associações e trocas entre os nagôs e as etnias vizinhas localizadas ao sul do Benin compostas por *Ewe*, os jêjes (estrangeiro), deram origem a esse complexo campo artístico e religioso.

O povo iorubá constituiu-se de muitas etnias que falam a mesma língua e possuem uma cultura muito semelhante e cujos domínios são provenientes do Sul ou do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria. Eles vieram das cidades de *Kétu*, *Sabe*, *Òyo*, *Ègba*, *Ègbado*, *Ijesa*, *Ijebu* (SANTOS, 1997, p. 29). Os fons ou jejes seriam oriundos do Daomé, os haussás famosos na Bahia seriam os negros islamizados. Na cultura Iorubá, os orixás podem ser representados por figuras míticas masculinas ou femininas. Os orixás representam à força mítica que retém todos os ensinamentos necessários à permanência e à manutenção da memória da comunidade. Muitos de seus feitos ou atos heroicos são compreendidos como a energia vital capaz de controlar e usar as forças da natureza, o que pode ser também chamado de *axé*. O povo iorubá entende o *axé* como uma energia vital que está presente em todos os elementos existentes na natureza, sendo assim um princípio básico que torna a vida possível, podendo ser transmitido aos seres humanos e a objetos inanimados, desde que devidamente preparados. É nos orixás que encontramos reunidos um sofisticado sistema mitológico que agrega e congrega os ensinamentos fundamentais, a produção e representação dessa cultura para homens e mulheres.

3.3 – Mitos femininos da Cultura Iorubá

O propósito deste capítulo é esboçar uma visão panorâmica sobre os principais mitos femininos da cultura Iorubá, explicando a partir das figuras das ayabas. À medida que as conhecemos, verificamos que suas qualidades são complementares e o seu espaço de domínio se estende bem além do que os mitos expressam.

3.3.1 - Iyá Mi Eleye –Representação Coletiva do Poder Feminino

As Ìyámi Òsòrongà são as grandes mães ancestrais, cujo poder é tão forte que chega a ser incontrolável. Mencionar seu nome deve ser evitado e, quando pronunciado, deve-se reverenciar o chão. Costuma-se chamá-las preferencialmente por Eleye (Senhora do pássaro), Ìyámi (Minha Mãe) ou Ìyá Àgbà (Anciã). Outro nome, menos carinhoso, pelo qual são conhecidas é Ajé (feiticeiras). Segundo as lendas, as Ajé seriam velhas senhoras portadoras de uma grande cabaça contendo um pássaro (Àgbìgbò, Èlùlú e Àtíòro), que voaria aos quatro cantos do mundo durante a noite informando sua Senhora tudo que ocorria. Em outros relatos, as Ìyámi seriam o próprio pássaro (uma coruja), que pousaria nos tetos das casas executando toda espécie de maldades e feitiços, pois elas estão eternamente encolerizadas e insatisfeitas.

As Ìyámi já dominaram o mundo um dia. Entretanto, por terem abusado de seu poder, foram destituídas de seu posto. Apesar do seu caráter agressivo, as Eleye também são capazes de praticar o bem. Segundo conta um dos poemas de Ifá, logo que chegaram ao mundo elas se empoleiraram em sete árvores. Em três delas só trabalhavam para o mal e nas outras três para o bem; na sétima, executavam tanto o bem quanto o mal. Essas árvores seriam o orógbó (felicidade), osè (sucesso), òbòbò (perdão), àsùrìn (felicidade e infelicidade), arère (destruição), iyá (morte) e finalmente o ìròkò (violência). Esse mito nos indica que o poder destas Senhoras para esse povo não é nem bom, nem mau, nem moral, nem perverso, pois a única coisa que importa é o modo como o axé é empregado. (VERGER, 1994, p.22).

O mito das Donas do Pássaro, ou a minha Mãe ancestral, como são conhecidas, está fortemente ligado à criação do mundo Iorubá (VERGER, 1994). Essa incumbência de criar o mundo foi dada a elas por Olodumare ou Olorun (como também pode ser conhecido), que lhes conferiu grande poder, determinando que elas seriam consideradas a mãe universal. Longe de serem excluídas pela sociedade, são tratadas com muito respeito e consideração, pois, assim como dissera Olodumare, “todas as pessoas nascerão da mulher, e se não forem

ajudadas por ela, nada conseguirão. A mulher terá mais poder na terra, pois colocou todos os seres humanos no mundo.” (BENISTE, 2010, p. 170).

Ao mesmo tempo em que essas Donas podem representar um aspecto soturno das coisas, como a inveja, o poder desmedido e sem limites, a intolerância, o ciúme, o caos e o descontrole, também são capazes de representar um papel moderador para as cóleras encontradas na sociedade. A sua impaciência e intolerância podem ser compreendidas pelo fato de já estarem no mundo há muito tempo, o que pode diminuir a paciência.

Nesse sentido, entendo que a manipulação dessa força não deve ser interpretada através da visão judaico-cristã, visto que ao utilizar a palavra *Iyami* não se faz menção do lado obscuro do poder feminino, ao contrário, faz-se isso de maneira a homenageá-las, exaltando o seu lado protetor, de mãe. *Iyami*, ou minha mãe, refere-se a uma reverência ao poder expresso pelo feminino que faz a ponte entre os antepassados e os vivos, alternados ao seu lado materno de proteger a todos que procurassem seu poder, conforme foi prometido por Olodumare. Além disso, são elas as responsáveis por controlar o sangue menstrual, podendo fazê-lo cessar ou provocar hemorragias.

As regras femininas são controladas mediante o uso de seus poderes míticos. O seu poderio é atribuído às mulheres mais velhas, de quem, em certos casos, ele pode ser herdado ou adquirido. Dessa maneira, subentende-se que cada mulher traz o poder dessa ancestral consigo. O mito não é o reflexo do culto às mulheres bruxas, sentido atribuído pelo trabalho de muitos pesquisadores estrangeiros que transformaram o termo *Iyami* em algo pejorativo, totalmente destituído de sua função primordial de criar a vida. As suas aves noturnas representam uma metáfora do poder feminino da criação da vida (fecundação).

O poder mítico conferido a algumas das aves da noite pode ser adicionado a medos e sentimentos negativos encontrados nos seres humanos, fazendo com que se crie um espaço etéreo: o dos espíritos coletivos das feiticeiras, que acabaram assumindo a condição de força destrutiva. A Sociedade *Gelede* é composta de devotos das *àje* (feiticeiras) sendo assim representado pelas *Iya-Mi* (minha mãe), o que demonstra o grande poder oculto das mulheres que adentram a mata fechada a fim de cultuar e abrandar a fúria desta Mãe. Desta forma, a figura de *Iyá Mi* irá servir como representação coletiva de todas as *ayabás*, de todas as mulheres que com sua força e capacidade modificam os rumos de todos, inclusive dos homens.

3.3.2 – Nanã- A Dona da Ancestralidade

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem consumiu. Tentou azeite, água e até vinho de palma, e nada. Foi então que Nanã veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama. Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã. Oxalá criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de Olorum ele caminhou. Com a ajuda dos orixás povoou a Terra (PRANDI, 200, p. 196).

Anabiocô, também chamada Nanã Buruquê, Bulukú ou Ánàgónu é um orixá muito antigo, pois quando Odùduwá (um dos nomes de Oxalá) durante a criação do mundo separou e liberou do seu saco da existência a terra e a água, no meio se formaram a lama dos pântanos, que representa um dos maiores fundamentos dessa Iyá Agbá (mãe antiga). Nanã é a senhora das chuvas, dona dos poços e do barro que gera a vida e ao qual a mesma deve retornar. É tida como divindade da fertilidade da terra, dos grãos e da agricultura entre os fons. Juíza impiedosa que castiga aqueles que cometem faltas. É considerada a mais antiga das ayabás e traz consigo os segredos da criação do homem, assim como o da própria essência da vida sendo por isso chamada de Yá Nlá (Grande Mãe). Nanã tem íntima relação com os egúns, sendo também invocada em rituais que envolvam abikús³² pela sua estreita ligação com a morte e a ressurreição. Segundo os yorubanos seria a mãe de Omólú, Ossãe, Oxumarê e Ewá, além de ser considerada a primeira esposa de Oxalá.

É simbolizado pelo Ibiri, instrumento confeccionado com iko (palha-da-costa) e ornado com muitos búzios que a mesma carrega na mão direita ao dançar, como se fosse uma criança. Contam algumas lendas que Ibiri nasceu junto com Nanã fazendo parte de sua placenta e representando todos os espíritos que acompanham essa yagbá. Diz-se que apenas após a menopausa as mulheres podem se tornar sacerdotisas deste orixá, devendo ainda ser as únicas autorizadas a lhe oferecer sacrifícios.

3.3.3- Yemonjá – A Dona da Maternidade

É um dos orixás mais conhecidos nos cultos brasileiros, seu nome significa “mãe dos filhos peixes” (*Yéyé Omo ejá*), a Rainha do Mar. Ela possui muitos descendentes, “enquanto

³² Segundo a ancestral cultura iorubana os abikú, cuja tradução é “nascido para morrer”, seriam espíritos de natureza infantil, que retornariam ao mundo dos vivos através de crianças nascidas em situações especiais. De acordo com a cultura ioruba esses abikús quando nascem já trazem consigo o dia e a hora em que vão retornar para o “outro lado da vida”, para a companhia dos seus “amiguinhos” que se recusaram a nascer. Assim, providências são tomadas para que essas crianças permaneçam no mundo dos vivos, fazendo-as esquecer as datas e, conseqüentemente, seus “amiguinhos” do outro lado.

as demais Grandes-Mães são simbolizadas pelos pássaros, como é o caso de Oxum, os peixes de Iemanjá parecem relacionados (...) com o embrião, o germe, as potencialidades infinitas da água geratriz” (AUGRAS, 2008, p.157).

Verger (1997), em uma de suas histórias, contava que Iemanjá era filha de Olokun, deus do Daomé (atual Benin), podendo também ser a deusa de Ifé. Nesta narrativa o mesmo coloca que ela aparece em Ifé casada pela primeira vez com Orumilá, senhor das adivinhações, depois com Olofin, rei de Ifé com o qual teve dez filhos. Segundo ele, Yemanjá estava cansada de sua permanência naquela cidade e decidiu fugir para o oeste. Porém, antes de se casar com este rei, recebeu de Olokun, como medida de precaução, uma garrafa contendo um preparado que só deveria ser utilizado em caso de extremo perigo e incerteza. Olokun explicou a Yemanjá que, em caso de muito perigo, ela deveria quebrar a garrafa. Olofin-Odudua, rei de Ifé, então lançou seus exércitos à procura da mulher que havia fugido de seu reino. Uma vez cercada, Yemanjá lembrou-se das recomendações de Olokun e, ao invés de se entregar aos guardas, quebrou a garrafa que fez surgir sob seus pés um rio que a levou ao encontro de Okun, o oceano, lugar de morada de Olokun.

A lenda retrata a representação de um fato histórico, pois, depois do ocorrido, a nação egbá que vivia em Ifé foi expulsa das terras de Olofin-Odudua, migrando então para a cidade de Abeokutá e estabelecendo-se às margens do rio Ogun. Iyemanjá e Oxum tradicionalmente são as ayabas que têm como função a maternidade. No entanto, podemos fazer uma distinção no que tange a esse aspecto. Oxum é a mãe no sentido da fecundação, auxiliada por Exu na criação e gestação da criança, enquanto o arquétipo do bebê ainda não está definido, e Yemanjá irá acompanhar o ser humano por toda a vida. Sua função maternal está diretamente associada à educação e ao ensinamento.

3.3.4- Obá – A Dona da Coragem

É o orixá feminino também das águas, sendo a dona do rio que leva seu nome na Nigéria. Possui grande maestria nas lutas corporais em que a força física é exigida, capaz de vencer os orixás masculinos. Era uma grande guerreira pronta a enfrentar tudo que lhe aparece de dificuldades pela frente.

Diziam que sua fama chegou ao Reino do valente Ogun em Ire. Sentindo-se atraído pela força deste orixá, resolve, antes de convocá-la para uma luta, procurar um babalaô o qual lhe ensina a realizar uma oferenda contendo milho e quiabo, ambos pilados, formando uma massa

viscosa. Ele deveria atraí-la para o local espalhando a massa pelo chão onde se realizaria a luta. Ogum assim o fez. Como ela não conseguia permanecer de pé, foi vencida por ele que a possuiu contra sua vontade e de modo desonesto.

3.3.5- Osun – A Dona da Fertilidade

Logo que o mundo foi criado, todos os orixás vieram para a terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em conciliábulos nos quais somente os homens podiam participar. Oxum não se conformava com essa situação. Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos. Condenou todas as mulheres à esterilidade, de sorte que qualquer iniciativa masculina no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso. Por isso, os homens foram consultar Olodumare. Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer sem filhos para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses, sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias. Olodumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões. Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres, pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade nada poderia ir adiante. Os orixás seguiram os sábios conselhos de Olodumare e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso. (PRANDI, 200, p. 345).

Ela é a dona do rio que leva seu nome, na cidade de Oxogbo, na região da Nigéria. Apesar de ser muito comum as divindades femininas estarem associadas às águas, Oxum é considerada a mãe das águas doces, serenas e calmas. Dividindo com Iemanjá o poder da maternidade, neste caso já fizemos essa distinção, a fertilidade lhe é atribuída, com a ajuda de Exu, responsável pela concepção do ato sexual. É de Oxum a atribuição de zelar pelo crescimento do feto no útero materno, como dos bebês recém-nascidos. “Oxum é, portanto, a mãe, aquela que protege, nutre e cura. É a mulher em sua plenitude” (AUGRAS, 2008, p.154).

A totalidade do poder de Oxum é representada em seu título Iyalodê: a que ocupa o cargo mais importante entre as mulheres da cidade, consultada sempre diante dos momentos de discórdias na comunidade africana. Oxum também é identificada com Nossa Mãe Ancestral estando associada a *Iyami Agba*, as mães da fortuna e da felicidade, a dona da maior célula viva, o ovo.

3.3.6- Oyá – A Dona da Independência

É a divindade do rio Níger, no entanto seus domínios não se estendem às suas águas. Ela se aproxima muito dos espaços consagrados às batalhas e da vida fora do lar, não gostando muito dos afazeres domésticos. Este fato, entretanto, não lhe confere a falta de feminilidade, pois a mesma contabiliza um grande número de paixões. Diferente do

puritanismo cristão, a multiplicidade de companheiros não pejora sua imagem. Ao contrário, por ser ela uma grande guerreira, alegre e exuberante, que exprime seus desejos e vontades, alcançou o seu próprio espaço. Além disso, é considerada uma grande mãe, aquela que se transforma em búfalo para defender os seus no primeiro sinal de aflição. Representa a liberdade e a sensualidade feminina. A segurança daquela que sabe o que quer.

Oiá não podia ter filhos. Procurou o conselho de um babalaô. Ele revelou-lhe que somente teria filhos quando fosse possuída por um homem com violência. Um dia Xangô a possuiu assim e dessa relação *Oiá* teve nove filhos. Desses filhos, oito nasceram mudos. *Oiá* procurou novamente o babalaô. Ele recomendou que ela fizesse oferendas. Tempos depois nasceu um filho que não era mudo, mas tinha uma voz estranha, rouca, profunda, cavernosa. Esse filho foi *Egungun*, o ancestral que fundou cada cidade. Hoje, quando *Egungun* volta para dançar entre seus descendentes, somente diante de uma mulher ele se curva. Somente diante de *Oiá* se curva *Egungun*. (PRANDI, 2001, p. 309).

Observa-se que assim *Oyá* torna-se a mulher soberana entre os mortos e entre todos os ancestrais que os acompanham. O seu número sagrado é representado pelo nove. “Nas cerimônias do axexê não é comum acontecer possessão, se houver só pode ser de Iansá” (AUGRAS, 2008. P.149). BENISTE (2010) sinaliza que *Oyá* também é conhecida por *Yánsàn*, princesa do reino de Irá, reconhecida como um orixá feminino de características guerreiras idênticas às de Xangô. Segundo ele é daí que vem a expressão *Oyá olókò àrà*, ou seja, “*Oyá* que possui um marido poderoso” (pag.144). Por seu poder feminino, *Oyá* continua recebendo inúmeras oferendas por parte das mulheres.

3.3.7 – Yewa - A Dona do Encanto

Numa manhã coberta de neblina, sem suspeitar onde se encontrava, Xangô dançava com alegria ao som de um tambor. Xangô dançava alegremente em meio à névoa quando apareceu uma figura feminina enredada na brancura da manhã. Ela perguntou-lhe por que dançava e tocava naquele lugar. Xangô, sempre petulante, respondeu-lhe que fazia o que queria e onde bem conviesse. A mulher escutou e respondeu-lhe que ali ela governava e desapareceu aos olhos de Xangô. Mas ela lançou sobre Xangô os seus eflúvios e a névoa dissipou-se, deixando ver as sepulturas. Xangô era poderoso e alegre, mas temia a morte e os mortos, os eguns. Xangô sentiu-se aterrorizado e saiu dali correndo. Mais tarde Xangô foi à casa de Orumilá se consultar e o velho disse-lhe que aquela mulher era Euá, a dona do cemitério. Xangô sentia pavor da morte e desde então nunca mais entrou no cemitério, nem ele e nem seus seguidores. (PRANDI, 2001, p. 240).

A divindade do rio *Yewa* é considerada a Dona das transformações que ocorrem na natureza, sejam elas orgânicas ou inorgânicas, estando assim fortemente ligada à magia das mutações que acabam acontecendo entre os seres animais e vegetais. É a filha de *Nanã* e *Obatalá*. Seus irmãos são *Oxumaré*, *Ossaê* e *Obaluaê*, alguns a consideram a metade fêmea de *Oxumaré*, sendo assim sua irmã gêmea. Além de estar ligada às mutações é considerada a

Senhora de tudo que é belo. Em sua ferramenta, o *adô*, cabaça enfeitada com búzios, traz consigo o poder do mistério. Muitos de seus mitos explicam que ela domina os cemitérios entregando ao orixá Oyá os cadáveres humanos que serão conduzidos por seu irmão *Obaluaê*. *Obaluaê* então os entrega para o orixá *Ocô* que irá devorá-los fazendo assim com que essa matéria retorne aos domínios de Nanã. Registro ainda que para alguns mitos *Yewa*, assim como sua mãe, havia sido assimilada pela cultura iorubá, ainda na África. Outros revelam que já existia nas terras iorubás. O bem da verdade, o mito é vivo em ambas as memórias.

Cabe ressaltar, após explicitar os itens acima, que o Candomblé foi trazido ao Brasil pelos negros africanos como um culto primitivo, oriundo da sua pátria, e que aqui nasceu da necessidade de os negros escravos realizarem seus rituais religiosos, os quais, inicialmente, foram proibidos pelos senhores de escravos.

3.3.8 – A Roda das Donas

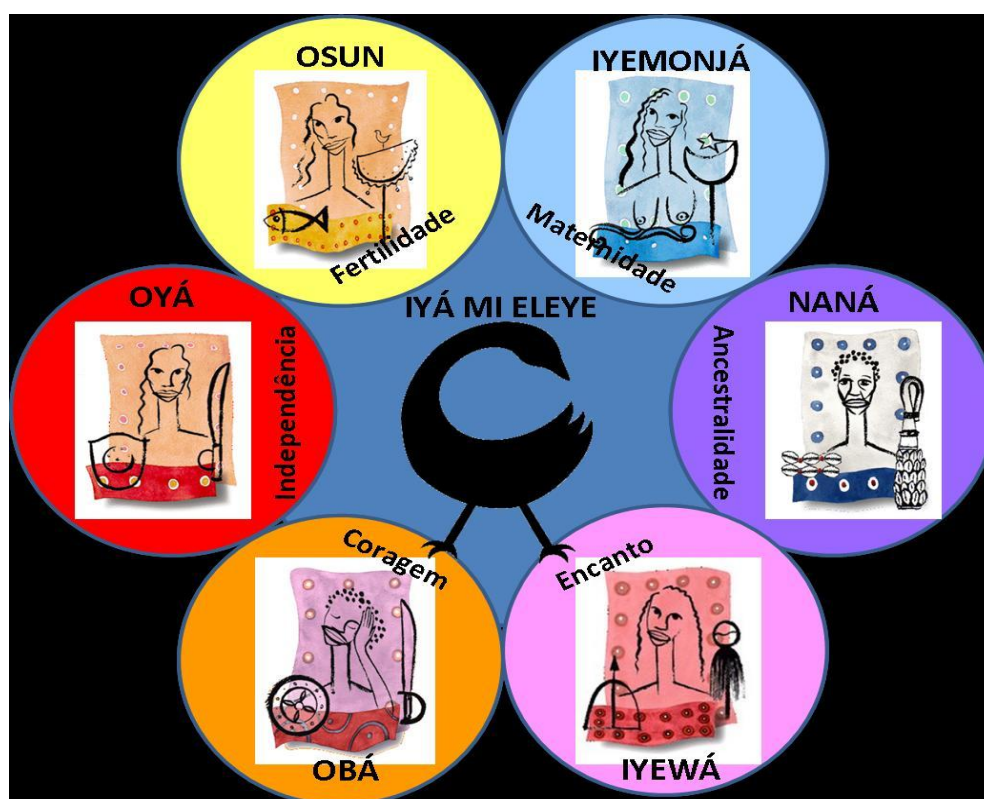


Figura 11: A Roda das Donas.

Procurei representar o poder e a força que cada ayabá tem sobre as nossas vidas resumindo, a partir da roda das *Donas*, seus principais arquétipos (Figura 11). A roda das Donas foi desenhada com o propósito de revelar os atributos de cada deusa mítica do panteão

iorubá, indicando sua principal esfera de influência e de regência. A Oxum, o poder da fertilidade; a Iyemonjá, o poder da maternidade; a Nanã, o poder da ancestralidade; a Oyá o poder da independência; a Obá, a coragem; a Iyewa, o poder do encanto e das possibilidades e a Iya Mi Eleye, a síntese máxima da representação de todo esse poder feminino coletivizado, presente em cada mulher.

Os poderes míticos dessas divindades estão materializados em nossas vidas a partir da visão africana de respeito e exaltação aos orixás femininos, às ancestrais da esquerda. A roda das Donas está presente em cada uma de nós, mulheres negras do candomblé, a partir da energia viva que cada uma traz dentro de si. O respeito à geração da vida e da força espiritual, advinda dos mitos femininos, torna-as símbolos de adaptação, resistência e luta pelo poder - entre as forças femininas e masculinas, elementares desta forma para a manutenção e continuidade da vida. A roda é disposta como se fosse a representação de uma grande flor, em cujas pétalas habita uma deusa yorubá. Os seus poderes são irradiados a partir do centro da figura, simbolizado pelo poder da Iyá Mi Eleye - nossa Mãe Pássaro - que resume em si a coletividade de todo poder feminino. São elas que nos orientam na reflexão de que a vida, assim como a água (elemento da natureza comum a todas as *Donas*), estabelece-se a partir de várias nuances de estados.

Pode-se comparar o poder destas Donas ao poder desse elemento (água). O temperamento de cada uma delas, assim como a água, elemento sagrado, tanto pode fertilizar a Terra, tornando-a produtiva, como também pode ser destruidor e implacável. Características estas que devem ser sempre apaziguadas por meio das reverências que devem ser feitas à figura de Iya Mi Eleye: a primeira a habitar a Terra. O pássaro escolhido para ser depositado no centro da roda das *Donas*, é o sankofá³³ que significa que “não é proibido retornar a apanhar aquilo que deixou atrás. Sempre podemos retificar nossos erros” (Nascimento, 1994, p.24).

Ou seja, o pássaro que se contorce para “olhar” para trás com o peito emplumado para frente sinaliza que devemos estar sempre aprendendo com as vivências passadas, como diz um trecho do samba de Paulinho da Viola, segundo o qual “quando penso no futuro não me esqueço do meu passado”. Os elementos inerentes ao passado podem estar no presente, bem como o futuro. Embora a roda represente a unidade caracterizada e resumida de cada ayaba, o

³³ Pertence a um conjunto de símbolos gráficos de origem akan, chamado adinkra. Cada ideograma, ou adinkra, tem um significado complexo representado através de ditames ou fábulas que expressam conceitos filosóficos. (...) o ideograma *sankofa* significa “voltar e apanhar de novo. Aprender do passado, construir sobre as fundações do passado. Em outras palavras, volte às raízes e construa sobre elas para o desenvolvimento, o progresso e a prosperidade de sua comunidade em todos os aspectos da realização humana. (Nascimento, 1994, p.17)

mais importante desta circularidade proposta na roda das Donas se dá pelos segredos guardados dentro da cabaça de Iya Mi Eleye, Minha Mãe Dona do Pássaro. Nada melhor para guardar isso, portanto, do que o corpo da mulher negra, através do qual a memória se processa, se reaviva, se constrói e se afirma.

De acordo com uma *itan*, houve uma época em que os seres humanos e os orixás não podiam mais conviver no mesmo espaço físico. Oxum, a dona do convencimento e da inteligência, sentindo-se muito só, decidiu raspar o primeiro iyawo, a galinha da angola. Raspou, adornou, e pintou seu corpo com várias bolinhas brancas de *efun*, e a partir dela decidiu então juntar todas as mulheres de sua aldeia, banhando-lhe com as ervas sagradas, raspando suas cabeças e ornando-as com as penas de um de seus pássaros sagrados. Colocou em seus colos belos fios de contas, idés (pulseiras de metal) em seus pés, preparando assim cada noviça para receber em seus corpos os orixás, que agradecidos a Oxum, passaram a vir à terra para dançar ao som dos atabaques e das músicas sagradas. Desse modo, todos os orixás passaram a se curvar diante do seu poder de Iya Mi Ajé. Este mito nos revela que a eterna insatisfação, atribuída à figura das Ajé, é a força que permite muitas vezes que a realidade ao redor possa ser passível de transformação, indicando que é importante não se acomodar diante das situações e ser agente transformadora do seu universo cotidiano.

Decidi, propositadamente, posicionar o pássaro no centro da roda das Donas, não só por ele representar o símbolo máximo do poder ancestral feminino, mas por ser tratar de um símbolo de reflexão: ação que todos devemos constantemente exercitar sobre o passado e fundamentalmente sobre o presente futuro. Ao olhar para o passado desvela-se a importância de levarmos lições do passado para o presente e futuro, não nos esquecendo de avançar, guiados pela história. Não a história que nega a contribuição das mulheres negras, e em específico do candomblé, como *guardiãs da memória*, mas aquela que se move de modo a aprender com os erros do passado, a fim de buscar situações assertivas no que tange à inclusão e a busca de políticas públicas não só para as mulheres negras do candomblé como para todas as outras que estão alijadas de qualquer acesso.

4 - FEIRA DAS IABÁS³⁴ - UM BREVE ESTUDO DE CASO

No segundo semestre de 2008, conheci um grupo de mulheres negras, mães, filhas, esposas de tradicionais personalidades do mundo do samba, oriundas dos Grêmios Recreativos de Mangureira, Portela, Império Serrano entre outras escolas que se organizaram para realizar, sempre no segundo domingo do mês, uma feira gastronômica regada a muita música, bebida e comidas da culinária negra brasileira no bairro de Oswaldo Cruz. O diferencial é que naquele espaço denominado Feira das Ayabás, não se tinha representado a escola em si, mas uma “Tia” da escola, que trazia uma comida que melhor a representava.

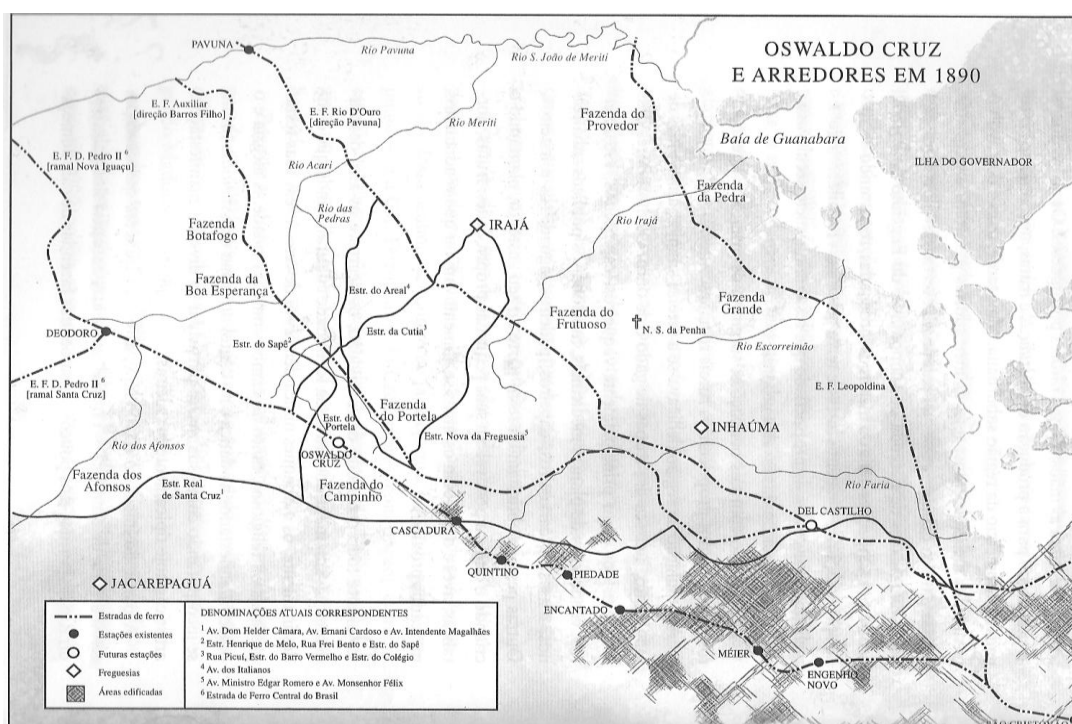


Figura 12: Bairro de Oswaldo Cruz.

O bairro de Oswaldo Cruz³⁵, subúrbio ferroviário da zona Norte do Rio de Janeiro tem em seu entorno um significativo número de comunidades, com altos índices de exclusão e de

³⁴ O termo está grafado desta forma por tratar-se do nome do projeto, no entanto, registro que o termo extraído da cultura loruba segundo Fonseca é escrito ayaba.

³⁵ A área do atual bairro de Oswaldo Cruz fazia parte da Fazenda do Campinho, atravessada pelo rio das Pedras, até as serras do Engenho do Portela. Com a implantação da estrada de Ferro D. Pedro II, depois central do Brasil, foi fundada em 1898, a estação do Rio das Pedras, atual Oswaldo Cruz, em homenagem ao grande médico sanitariano que erradicou a febre amarela no Rio de Janeiro e implantou o Instituto em Manguinhos. O bairro cresceu ao longo das ruas João Vicente e Carolina Machado, com casario simples, comércio local modesto e vielas que só seriam reconhecidas como logradouros em 1917. Até a década de 1960 o trem e o lotação eram o principal meio de transporte da população local. A tradição do bairro está ligada ao samba, à Escola de Samba Portela e aos seus grandes compositores (ARMAZEM de Dados da Prefeitura do Rio, 2009).

vulnerabilidade social. O contingente populacional da área é formado pelo deslocamento de famílias vindas do interior para a Capital, assim como de municípios e estados vizinhos. O local escolhido para sediar a Feira das Ayabás se refere a um lugar de grande influência cultural e familiar.

Segundo o armazém de dados da Prefeitura do Rio de Janeiro (2009), o contingente populacional do bairro contabiliza o número de 35.901 habitantes, sendo que 19.395 são homens e 16.506 são mulheres. Os dados informam que 4.179 mulheres moradoras do local são as responsáveis por seus domicílios, fator que por si só já justificaria a implementação de políticas públicas municipais para a região.

O primeiro contato que tive com as “Tias” do samba que fazem parte da Feira das Ayabás se deu a partir de uma reunião de avaliação, realizada com as senhoras participantes pelos seus organizadores, cujo objetivo era relatar os melhores momentos do evento, tirar as dúvidas e expor as principais dificuldades encontradas a cada evento, assim como verificar se os ingredientes estavam de acordo com os pratos propostos por cada uma delas e as providencias a serem tomadas para as próximas feiras.

Fui apresentada como aluna da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, mestranda do Programa de Políticas Públicas e Formação Humana, que estaria futuramente colendo as suas memórias a partir de entrevistas que seriam transformadas em um livro cuja autoria seria toda delas. Embora a publicação não tenha acontecido pela falta de investimento, houve um movimento muito positivo, que nos deu a oportunidade de compartilhar todos os *objetos de memória* que “são eminentemente bens simbólicos que contêm a trajetória e a afetividade do grupo” (Gomes, 1996,p.7), e que funcionou como um significativo instrumento para a elaboração de políticas públicas que atendessem a elas e as família do bairro.

De imediato fiquei ansiosa quanto à forma como se desvelaria o primeiro contato, mas logo em seguida feliz, porque fui muito bem acolhida por todas elas. Parecia que elas já me conheciam. Todas estavam ainda muito dispersas, algumas comentavam sobre fatos passados, sobre a novela que não queriam perder, sobre o atraso das outras participantes e pessoas que queriam negociar sua participação na feira, inclusive homens. Então, depois de transcorrido algum tempo, todas se sentaram em círculo, quando a coordenadora do projeto deu início à reunião, cujo objetivo era avaliar os pontos positivos e negativos observados na última feira.

Neste momento, todos falavam ao mesmo tempo, indo ao centro da roda para argumentar e narrar aquilo de que tinham gostado e aquilo de que não tinham gostado. Literalmente pegavam a palavra. Observei que, à primeira vista, a possível desordem poderia ser entendida por algum desavisado como uma falta de entendimento entre as participantes.

No entanto, existia uma ordem estabelecida de quem deveria falar primeiro e foi justamente pela ordem de idade e de experiência que isso aconteceu. D. Neném, uma das mais velhas do grupo, começou a se pronunciar, e nesse momento todas as demais ficaram em silêncio a fim de escutar o que a mesma tinha a dizer. Ela reclamou justamente de uma carrocinha que havia sido instalada no espaço, vendendo comidas do tipo *fast food* (rápidas), descaracterizando desse modo o propósito da feira e ainda concorrendo com os seus produtos.

O interessante foi observar a autoridade com que as mulheres da Feira das Ayabás se expressavam não só pelas palavras, mas fundamentalmente com os seus corpos. Corpos que falavam durante a reunião, movimentavam-se, gesticulavam, impunha-se de maneira outra do que até então podia ter reparado nas mulheres com as quais estava acostumada a trabalhar na Comunidade Dois de Maio, as quais, apesar de serem novas, de terem o mesmo corpo e de demonstrarem quase certa arrogância, eram totalmente apáticas porque cerceadas pela falta de oportunidades devido a algum tipo de envolvimento com o vício e com a criminalidade e sem saber o que fazer do seu presente e o de seus filhos. Muitas delas após terem adquirido confiança no trabalho que realizavam com os seus filhos narravam em desabafo, que, para garantir a sobrevivência de suas famílias, se utilizavam de seus corpos para transportar drogas sendo conhecidas como “*as mulas da comunidade*”. Outras registravam que a forma com a qual vinham tentando suprir a ausência de seu companheiro, garantindo o sustento de seus lares, era recorrer a todo o tipo de trabalho informal: pedreiras, doceiras, cozinheiras, diaristas ou pequenas comerciantes donas de vendas ou de bancas de comida.³⁶

Vivência similar à de Oswaldo Cruz tive o prazer de compartilhar com as mulheres negras de Mangueira. Observei que algumas delas tinham um “*tombo*”³⁷ todo especial, não só pelo fato de como se faziam belas, mas principalmente pela forma que demonstravam sua força, muito peculiar às “Donas” do candomblé de minha casa assim como de outras. Interessei-me muito pelo nome da Feira – Feira das Ayabas - cuja escolha se deu pelo reconhecimento da força e do poder feminino, inspirado pela força mítica de nossas “Donas” ancestrais que, tecendo estratégias para criarem seus filhos, reinventam seus saberes e fazeres a partir do “abuso de seus tabuleiros”. Passei então a ir à feira, após ter recebido a sugestão de minha orientadora para conhecer um pouco mais sobre aquele universo do samba: como era e por que havia surgido.

³⁶ cf: Karasch, 2000, p.119. Na tabela 3.8 que destaca uma das principais ocupações das mulheres negras livres do Rio de Janeiro de 1808-1834 registrava-se na ocupação do ofício de quitandeiras.

³⁷ Expressão utilizada nas comunidades-terreiros para representar as mulheres de fibra, altivas e ágeis que nunca se atapalhavam para realizar determinada função.

Conversei com Marquinhos de Oswaldo Cruz, cantor, compositor e idealizador da Feira das Ayabás, na sua casa em Copacabana a fim de pesquisar o que havia suscitado a ideia de realizar o projeto. Segundo ele, a ideia surgiu por acaso durante um almoço realizado na casa de um amigo senegalês no bairro de Santa Tereza. Na casa deste amigo, mediante conversas que giravam em torno de diversos assuntos, o seu amigo serviu um prato típico de sua terra natal e então começaram a trocar informações sobre a propriedade, em especial, que as comidas possuem de aguçar os sentidos, remetendo a uma memória. Foi por essa memória que os dois não só reavivaram as suas infâncias, como perceberam a existência de similaridades presentes na culinária de ambos os países.

Marquinhos de Oswaldo Cruz, nome artístico para Marcos Alcântara, ex-morador do bairro de Oswaldo Cruz, informou que havia um prato chamado roupa velha que era muito preparado por sua avó e apreciado por toda família. Esse prato era composto pela sobra dos alimentos que compunham a feijoada, evitando qualquer tipo de desperdício do alimento e agregando a todos que chegassem um almoço gostoso e farto. Lembrou ainda que muitas famílias da época de sua infância reuniam-se em seus enormes quintais no bairro para celebrar inúmeros acontecimentos ou apenas para realizar grandes almoços regados a muita comida, música, dança e alegria. Todos eram muito bem-vindos para compartilhar da festa. O melhor lugar da casa era a cozinha, reservada aos mais velhos. Aos mais novos e aos homens fica reservado o quintal, que, entretanto, conforme pude observar, não é domínio masculino. Tive essa breve vivência ao ter ido a casa de uma dessas ayabás do samba, que fez questão de andar comigo pelo seu quintal mostrando o lugar no qual buscava seu medicamento, dividindo generosamente comigo os segredos de algumas de suas folhas sagradas. Conheci folhas de guapo (xarope), folhas de dipirona (dor de cabeça), folhas de capim limão (calmante), alevante (banho), arruda (espantar mal olhado), entre outras, que, segundo ela, teve de arrancar quando dividiu seu terreno. Também havia algumas árvores de cajá, jaca e mangueira.

Foi a partir desta memória, surgida durante a degustação de um prato tradicional da cozinha do país de seu amigo senegalês que, aproximadamente em 2004, o cantor teve a ideia de difundir esta prática tradicional como projeto, em Oswaldo Cruz, buscando reviver e manter essa negra memória com o propósito de garantir a sua manutenção e permanência ajudando em sua difusão. Percebe-se que, partindo da alimentação dos dois amigos, o intercâmbio de informações, estimulado pela comida, fez com que fossem construídos conhecimentos comuns.

4.1 - A feira enquanto espaço de alegria e comunhão

A feira é organizada a partir de uma roda de samba que recebe ilustres baluartes de nossa música popular, cercada com barracas posicionadas em círculos e decoradas com alegres panos. Segundo o idealizador do projeto, a feira gastronômica do samba (Feira das Iabás) conta com o patrocínio do Ministério do Turismo, da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro e da Secretaria Especial de Políticas para as mulheres sendo apoiada pela Caixa Econômica Federal, Sebrae RJ e Mercado de Madureira.

A especialidade fica a cargo das comidas das tradicionais *tias* do samba e de suas famílias que, ao som dos convidados (as) ou agremiações, se confraternizam no espaço com muita música e alegria. Diante do busto localizado na Praça de Paulo da Portela³⁸, homens, mulheres, crianças, jovens e idosos dançam, conversam, riem como se naquele momento nada de mal pudesse acontecer. Pessoas vindas de vários lugares da cidade chegam envolvidas pelo cheiro dos temperos das ayabás do samba, seduzidas pela variedade de pratos e pela simpatia de todas as cozinheiras de mão cheia.

Pode-se dizer que neste espaço são servidos pratos que, saídos dos terreiros, se reinventaram para fazer o deleite de cada pessoa presente. Parte disso está na lembrança que cada uma tem, em sua memória, da forma com que aprenderam esses segredos no passado, o qual foi herdado de geração para geração: de bisavó para avó, de avó para mãe e de mãe para filha, o ponto certo e garantido para agregar e acolher as famílias a partir dos grandes almoços de domingo.

Em cada barraca se vê a família reunida, diante do encontro que faz as tardes muito melhores. Lá são servidos os pratos da nossa culinária negro-brasileira que combinam temperos, sensibilidade, paladar e prazer ao modo com que elas, diante de seus enormes, manipulam e transmutam o axé de alimentos como: o angu à baiana da Tia Neide Santana, o delicioso peixe frito da Tia Nira, a galinhada com quiabo da Tia Eulália, a vaca atolada da Tia

³⁸ Paulo Benjamin de Oliveira nasceu em 17 de junho de 1901, no bairro da Saúde. Vivendo durante muitos anos na Praça Onze, até se mudar para Oswaldo Cruz, subúrbio carioca, no início da década de 1920. Veio de família pobre, começou a trabalhar cedo no seu currículo muita roda de pagode, Jongo e Caxambu, de tradição bantu. Segundo documentário realizado pelo Programa a Cor da Cultura, Sr. Paulo da Portela pertencia à família definida, genericamente, como de origem Mina. Levou, portanto, para a nova comunidade a organização dos baianos da Praça Onze, lutando para mudar a imagem estereotipada e preconceituosa que se tinha do sambista. Fazendo com que o ritmo tivesse maior visibilidade e respeito aproximando políticos, intelectuais, artistas entre outros segmentos sociais colaborando para que a classe dominante deixasse de perseguir o samba.

Natércia, a família da falecida Tia Doca com a tripa lombeira, a saborosa rabada da Dona Neném, os caldos de Dona Romana, o cozido verde rosa de Tia Vera Caju, a roupa velha e a feijoada de Dona Marlene, a carne assada com macarrão e muito cheiro verde de Tia Edite, o vatapá da D. Guesinha e a língua de boi da Tia Eunice. Ao vê-las em ação em suas barracas é notório identificar sua autonomia, decisão e força.

Sabe-se que o ato de comer, longe de se tratar de um simples ato de satisfazer uma necessidade básica e fisiológica, é comunhão. Estar em torno da mesa provoca a satisfação pelo prazer da companhia despertando nossos sentidos. Agregam-se sentimentos de pertencimento comuns inerentes a uma vida comunitária e em grupo. É a comida servida aos orixás, aos sambistas e convidados que funciona como a grande oferta para manter viva em cada um dos presentes neste espaço de memória negra a lembrança do seu ancestral, exaltando o amor e o fruto do trabalho.

A forma como recebem, contando experiências engraçadas de fatos ocorridos, nos deixa em transe. Fiquei seduzida com tanta altivez e simpatia. Elas parecem não se cansar em nenhum momento, é como se a vida tivesse sido um mar de rosas. No entanto, em cada ruga de seus rostos há histórias de sofrimento e dor pelas perdas, mas fundamentalmente de superação. Elas não ficam paradas, cantam, sambam, requebrando até o chão, falam e cuidam de suas panelas mexendo sempre de modo que a comida fique bonita e apresentável para aquele que se aproxima. Suas grandes panelas de alumínio são brilhantes e areadas, denotando todo o zelo e a higiene que toda a ayabá precisa e deve ter para o exercício do cargo.

Ao circular pelos espaços da Feira observava a forte presença das mulheres negras que trabalhavam no local. Percebi a autenticidade de cada uma delas e de seus corpos negros que circulavam pela feira de modo singular e único mesmo diante das dificuldades da vida. A segurança que têm as faz livres, como os ventos de *Oyá*. Senhoras de suas bancas como a ayabá *Oyá* – a *Dona da Banca e dos Destinos*. O ponto máximo da feira, para mim, se dá quando elas são chamadas nominalmente ao centro da roda para sambar o miudinho. Pode-se sentir e ver toda a sensualidade de um corpo sem amarras, sem medo.

O amor pelo que fazem (comidas) e pelo samba são os ingredientes mais que especiais de seus temperos. Conforme ia circulando na Feira me sentia à vontade, identificando mulheres negras como eu, e que trabalhavam no local, se divertiam, riam, conversavam, sambavam, brincavam com seus largos sorrisos e gestos aconchegantes característicos da coletividade que se faz presente naquele lugar herdado das práticas simbólicas vindas de África. Via e me encontrava no coletivo dos meus pares. Muito parecido com as festas de

candomblé, muito trabalho, muita comida, muitos ritmos, muitos cânticos, e principalmente, muita alegria e comunhão.

Neste espaço pude ter o privilégio de compartilhar também com o sagrado, pois ao cantarem um samba dos antigos compositores ou baluartes que não se encontram mais neste plano, percebi que era como se cada um dos presentes rezasse para fora, como fazemos no candomblé, não existindo nenhum tipo de fragmentação. Uma invocação de tempos outros, como que freneticamente entrassem em transe cantando, comendo, sambando e festejando. Não existia diferença: homens, mulheres, crianças e jovens diante do mesmo espaço celebrando a vida estrategicamente, superando a invisibilidade que lhes foi imposta.

4.2- O ato de comer e a manutenção da Tradição

Podemos constatar que, com o fim do regime escravagista, a comida assume um importante papel enquanto fator de reunião e resistência. Libertos, sem lugar para morar, sem qualificação para o trabalho, como poderiam os negros sobreviver? Restavam os pequenos ofícios e o trabalho ambulante. Em *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*, Roberto M. Moura destaca Gilberto Freyre, ao referir-se à Bahia como grande centro de alimentação afro-brasileira, a partir do desenvolvimento da doceria de rua. Foi com as negras forras, com seus quitutes de tabuleiro, que começou a se formar uma nova família negra, em torno da qual são criados os filhos, muitas vezes de pais diferentes. Possuidoras de forte domínio sobre os segredos dos pratos religiosos e das recriações profanas da realidade brasileira, essas mulheres empregaram-se como cozinheiras nas casas mais abastadas ou passaram a vender nas ruas as delícias preparadas como forma natural de manter unida e viva a família.

Talvez seja por isso que a comida no meio do samba tenha tanta importância com o preparar e o comer assumindo contornos ritualísticos, quase sagrados e perpassando o momento em que são reverenciados os mais antigos, batizados os mais novos e invocados os ausentes e as divindades - o que, para os sambistas, é quase a mesma coisa.

Localizo neste estudo que a atividade organizada hoje no bairro de Oswaldo Cruz, em pleno século XXI, remonta a uma prática surgida no fim do período escravocrata com as negras de tabuleiro dos séculos XVIII e XIX que foi realizada não só no Rio de Janeiro como em inúmeros outros estados brasileiros, mediante a comercialização de bens alimentícios. A comida assumia então o simbolismo de reunião e, principalmente, de resistência. A meu ver, o Rio de Janeiro também poderia receber o mesmo título conferido à Bahia devido ao grande

contingente populacional banto que a partir das casas de angu (cf: Karasch) participou do desenvolvimento de nossa alimentação afro-brasileira, mediante o comércio de rua. Foi com as negras forras e com seus quitutes de tabuleiro, que começou a se formar uma nova família negra. Os cheiros dos alimentos e o acalanto de suas palavras ajudaram seu povo a resistir e a sobreviver. Em torno deste universo, muitas famílias foram criadas, mutuamente, de modo solidário uns ajudando os outros a resistir e a sobreviver.

Recentemente, o ofício foi reconhecido a partir das práticas simbólicas realizadas pelas baianas do acarajé, que em 15 de agosto de 2005 tornam-se patrimônio cultural do Brasil, através da ação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), legitimando uma prática estratégica de sobrevivência pela vida. Muitas mulheres negras que praticavam o comércio de rua no período da escravidão conseguiram garantir o sustento de suas famílias com o estabelecimento e a constituição de laços comunitários entre outros grupos de escravos e libertos do cenário urbano, ajudando assim para a criação das irmandades religiosas e do candomblé.

Vejo que o “tombamento” desta prática não é uma exclusividade que se reserva apenas ao estado da Bahia, mas a todas as mulheres negras das grandes capitais urbanas, que ao lutarem por sua vida e de suas famílias sobreviveram, e ainda sobrevivem do ofício da culinária de rua. Elas guardam consigo o forte domínio sobre os segredos dos pratos religiosos e das recriações profanas da realidade brasileira, que multiplica e que coloca *água no feijão*.

O tombamento deste ofício, originário do *saber-fazer* das mulheres negras do candomblé, em primeiro momento causou alguns equívocos e mal entendidos por parte de alguns estudiosos que insistem em negar o que foi o período da escravidão, bem como a colaboração substancial da mulher negra brasileira para a economia do país. No entanto, o tombamento da prática possibilitou a partir da comida votiva do acarajé (bolinho feito de feijão fradinho frito no azeite de dendê ou azeite doce (oliva)), oferecido ao orixá feminino Oyá, o reconhecimento e a valorização de uma profissão historicamente feminina. Segundo a antropóloga Carolina Cantarino, o acarajé sempre foi um dos principais atrativos dos tabuleiros das baianas. Mesmo que seja vendido num contexto profano (das ruas), é um bolinho característico do candomblé, e embora sua receita não seja secreta, não pode ser modificada devendo ser preparado apenas pelas filhas e filhos de santo. Historicamente dizia-se que “muitas filhas de santo começaram a vender acarajé para poder cumprir com suas obrigações religiosas que precisavam ser renovadas periodicamente” (Cantarino, 2010, p. 121).

Embora não tenha visto o bolinho de acarajé na Feira das Ayabas, acredito que, a partir do tombamento do ofício, podem materializar-se como uma ferramenta para se exigir políticas públicas municipais específicas (locais) para as mulheres negras da feira das ayabás, tirando-as da informalidade a partir do ofício regulamentado de sua profissão, reconhecendo-as como agentes prioritárias para o desenvolvimento de sua localidade a partir de seus saberes e fazeres. Este “lugar não é apenas geográfico. É um lugar social, político e cultural, que se reflete nas formas que esses grupos têm de viver, cantar, dançar, falar, vestir, comer, ler, escrever e representar o mundo” (Barata, 2002, p. 3).

Vejo que o tombamento das baianas de acarajé poderia servir como um motivador a ser pensado em nível da esfera municipal para a organização de políticas públicas que beneficiassem as “tias” da Feira das Ayabás, visando a uma política que promova a partir de seu saber fazer, o desenvolvimento comunitário aproveitando o espaço já organizado como uma significativa alternativa de geração de emprego e renda, como forma compensatória ocasionada pelos desajustes gerados por políticas de cunho preconceituoso e racista.

4.3- Discriminação: Resistência e dor

Diante da complexidade étnica, cultural e religiosa presente no território brasileiro é possível constatar que muito pouco se tem feito para garantir às novas gerações o acesso ao real legado de resistência deixado pela mulher negra e pelos povos negros em geral. Segundo a definição contida no dicionário básico de filosofia de Hilton Japiassú e Danilo Marcondes, lei “em sentido geral, é a expressão de uma relação causal de caráter necessário, que se estabelece entre dois eventos ou fenômenos”. Fico aqui justamente com o que os autores definiram e que classicamente se estabelece como elemento regulador das relações entre os homens (mulheres e homens), com “um caráter convencional, prescritivo, normativo, sendo originárias do uso, do costume, das práticas sociais” (p.165).

Nesse sentido, quero lembrar que inúmeros segmentos da sociedade brasileira têm elaborado inúmeras leis, desde o período escravocrata, como mecanismo capaz de amenizar a situação excludente e desigual na qual se encontram os negros e mestiços de nosso país. Posso mencionar de início as seguintes leis: Lei Eusébio de Queiroz (1850), que tinha como objetivo a extinção do tráfico negreiro no Brasil; a Lei do Ventre Livre (1871), que fixou que todos os filhos de mulher escrava seriam considerados livres; a Lei dos Sexagenários (1885), que fixou que os escravos com mais de 60 anos ficariam livres e a lei Áurea (Lei nº 3353, de 13 de maio de 1888), que declara extinta a escravidão no Brasil.

Em seus dois únicos artigos, a lei declara que “A Princesa Imperial Regente, em nome de sua Majestade o Imperador, o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os súditos do Império que a Assembleia Geral decretou e Ela sancionou a Lei seguinte”:

Art. 1º - É declarada extinta desde a data desta Lei a escravidão no Brasil;

Art. 2º - revogam-se as disposições em contrário. A medida manda, portanto, a todas as autoridades, a quem o conhecimento e execução da referida Lei pertencer, que a cumpram e façam cumprir e guardar tão inteiramente como nela se contém.

Em outras palavras, com apenas dois artigos nascia naquele momento um enorme contingente de homens e mulheres totalmente marginalizados, desempregados, *sem eira nem beira*, e totalmente substituídos em seus trabalhos pela grande massa migratória de trabalhadores europeus no final do XIX e início do XX, com a desculpa de importar uma mão de obra mais qualificada.

Outro destaque pode ser reservado à Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891. Refletindo o pensamento vigente e excludente da época, ela elenca no seu artigo 70, parágrafo primeiro a não condição da gama da população entregue à própria sorte dado que “Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais, ou para os dos Estados: 1º- Os mendigos; 2º- Os analfabetos...”. Percebem-se mais uma das estratégias das elites da época para excluir a população negra brasileira do poder de decisão sobre o seu futuro.

Pode-se dizer que efetivamente somente depois de quase um século da assinatura da Lei Áurea e que começam a ser engendradas ações legais para tirar a população negra da marginalidade. População essa que conviveu sob a égide do mito da democracia racial, reforçado ainda hoje no nosso século XXI, pela inexistência de qualquer tipo de conflito racial no país e pelo discurso de igualdade de direita entre todos os cidadãos. Basta confrontar os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) dos últimos anos para verificar que tal informação é improcedente e contraditória. Apesar disso, o que podemos constatar é que o conflito inerente à questão racial em nosso país é como um gânglio canceroso que corrói veladamente da criança negra recém-nascida a jovens e adultos, homens e mulheres negras de modo muito mais forte. Não tenho aqui a pretensão de seguir uma linearidade histórica, até porque não sou historiadora, mas sim Pedagoga de profissão e, enquanto educadora e cidadã, acredito que se faz necessário destacar a importância de que todo e qualquer corpo docente precisa conhecer um pouco sobre a historicidade de seu país a fim de não refletir os inúmeros mecanismos reprodutores de uma sociedade repleta dos ranços de seu passado escravocrata.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é um marco divisor para a garantia de um Estado Democrático de Direito. Em suas páginas estão contempladas todas as exigências realizadas pelos movimentos sociais, visto que a nossa Carta Magna de 88 foi nada mais nada menos que o fruto de uma sociedade civil organizada que impôs a necessidade e veemência de se reconhecerem todos os segmentos segregados na sociedade, ao contrário do que aconteceu com as constituições anteriores. Ela foi feita não somente por juristas, mas por pessoas de outros nichos étnicos, sociais e políticos tornando-se assim um instrumento fundamental no combate de práticas discriminatórias e racistas. A Constituição Federal de 1988 é taxativa no que se refere à igualdade de todo o cidadão perante a lei, sem que haja a distinção de qualquer natureza, conforme previsto no artigo 5º.

Na materialidade deste instrumento estão previstas as atitudes, posturas, condutas e comportamentos que visam à eliminação da discriminação de qualquer tipo de natureza, seja ela racial ou de gênero estabelecendo um caráter específico de ilegalidade e inconstitucionalidade, que causam efeitos irreversíveis sobre quem as sofre, pois mantêm a pessoa psicologicamente acuada, impedida de desenvolver a sua autoconfiança e autoestima em sua totalidade.

A legitimidade deste instrumento deve ser exaltada e discutida em todos os espaços, principalmente os escolares, porque acredito que à medida que as nossas crianças e jovens se apropriem dos marcos legais estarão tendo a sua integridade física e mental preservadas. Nesse sentido, quanto mais cedo eles se apropriarem dos principais vocábulos contidos no texto desta lei, tais como honra dignidade, direito, proibição de tratamento diferenciado e garantia, dentre outros, mais cedo saberão exigir e garantir os seus direitos, sempre que eles lhes sejam negados, visando à cidadania plena que prevê a existência de direitos e deveres a serem cumpridos. Os marcos legais existem para ensinar esses preceitos que são do interesse de todos: crianças, jovens, homens e mulheres, negros e não negros.

A musicalidade que há em nossos corpos e se traduz como a resistência de um corpo que se nega a permanecer silenciado, diante dos encontros observados por muitos estudiosos, nada mais é do que estratégia de sobrevivência, que contradiz todo um jugo de ocidentalização forçada que insiste em frisar na memória de cada jovem estudante que ele não tem um passado. Os prejuízos emocionais provocados pelo preconceito, seja ele do tipo que for, têm como resultado o descrédito de si mesmo, o sentimento de fracasso, e sobretudo, de angústia por não conseguir expressar a sua dor, ou pelo fato de ser uma pessoa que a todo tempo é desacreditada por ver os fantasmas que a aniquilam como algo que já passou, mas que as elites dominantes insistem em negar dizendo que nós somos os preconceituosos, que

desejamos, com as cotas, a fragmentação da sociedade: Cotas para quê? Por que políticas reparatórias? Para que conteúdos escolares que contemplem os nossos saberes e os dos nativos desta terra?

No entanto, enquanto existirem em cada lugar do subúrbio ou da baixada, as mulheres do candomblé e do mundo do samba, iremos aprender a sobreviver, lutando por dias e noites melhores coletivamente. Diante de tudo que se passou, e ainda ocorre, sabe-se que em cada canto vamos encontrar pessoas que estarão repetindo os feitos de seus antepassados celebrando a vida e a morte, chorando, rindo, mas acima de tudo festejando como nossos ancestrais contra a “*boa vida*” (KARASCH, 2000) que fomos/somos oportunizados.

CAPÍTULO V: CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres negras (...) incorporaram grande parte desse poder informal, construindo poderosas redes de sociabilidades. Marginalizadas da sociedade global, destituídas de cidadania e identidade, elas criam novos canais de comunicação sócio político. Esse tipo de sociabilidade, baseado em papéis improvisados tem sido praticamente ignorada pela nossa historiografia. No entanto, esses papéis sociais são de fundamental importância para compreendermos a dinâmica da nossa realidade que foge completamente aos padrões explicativos de desenvolvimento. (VELLOSO, 1990, p.4).

Procurei construir uma abordagem sobre a questão feminina a partir de uma perspectiva negra que há muito tempo tenho buscado, porém não me senti satisfeita, devido à enorme gama de fatos históricos e antropológicos que poderiam e deveriam ter sido explorados, mas esbarraram na exiguidade do tempo. Espero, todavia, ter atingido os objetivos principais, ou seja, atender ao desafio proposto e suscitar uma reflexão sobre a situação da mulher negra quanto a sua formação.

Constato que muitos dos traços contidos nos arquétipos dos mitos femininos podem ser verificados nas matriarcas do axé, e também do samba, porque elas evidenciam mediante as suas vivências a memória individual, sobretudo a coletiva, que se traduz sempre a partir de uma memória social seletiva, composta de rememoração e esquecimentos (POLLACK, 1989). As memórias míticas contidas na dança de seus corpos incorporados pelos orixás transmitem as suas narrativas míticas, reveladas em suas ferramentas de guerra pela vida e nos seus objetos de adorno pessoal de sedução. Elas representam a diversidade que cada uma de nós precisa ter dentro de si. Vejo que se pode transpor e comparar os elementos apresentados nas narrativas míticas a situações e condições de vida análogas das mulheres negras do candomblé e do samba como a violência, discriminação e a desumanização, mas com o seguinte diferencial: assim como nos mitos femininos, elas se inspiraram e fizeram a diferença.

Logo, ao privilegiarem os saberes e fazeres de nosso grupo em meio ao jugo da escravidão, as primeiras mulheres negras a fundarem o candomblé em 1830 foram capazes de estabelecer outras formas de organização da vida garantindo a proteção da religião e de seus filhos.

Michael Pollack, em seus estudos sobre as mulheres judias enclausuradas nos campos de concentração nazista, registra que diante da vivência ocasionada por situações limites, originárias devido a todos os tipos extremos de violência, as mulheres que foram submetidas às inúmeras formas atroz de covardia foram obrigadas a esconder ou mesmo negar suas origens criando um conceito que ele denominou de “memórias subterrâneas”. Segundo o autor, essa memória subterrânea apenas é compartilhada pelo grupo, “longe de conduzir ao

esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente que se opõe ao excesso de discursos oficiais” (Pollack, 1989, p.3), que tenderam a negar as “minorias” – como negros, mulheres, homossexuais, e tantos grupos excluídos e marginalizados a sua contribuição e resistência.

Ao olhar para o passado, é desvelada a importância de tirarmos significativas lições para o presente e o futuro. Tocar nesses fatos é rememorar o poder de luta e resistência travado pelas mulheres negras do candomblé que, com experiência e sagacidade, não se esquecem de avançar, guiadas pela história. Não a história que nega a contribuição das mulheres negras, e em específico do candomblé, como *guardiãs da memória*, mas aquela que se inspira e move em consonância com a inspiração da narrativa dos mitos femininos, de modo a aprender com os erros do passado, buscando formas de lutar por situações assertivas no que tange à inclusão e à busca de políticas públicas que reconheçam os seus poderes. Sabe-se que não só as mulheres negras do candomblé, como a todas as outras da mesma categoria, estão alijadas de qualquer acesso.

Em tese, propus ao longo do meu trabalho a hipótese de que as mulheres negras do candomblé têm conseguido escapar da invisibilidade, conferidas pelos estereótipos eurocêntricos, mediante a manutenção e permanência de seus saberes e fazeres, aprendidos com o conhecimento dos mitos femininos da cultura yorubá. Pude identificar e associar a minha trajetória de vida à de tantas outras mulheres negras brasileiras, que lutam diariamente contra o confinamento imposto subjetivamente pelo sentimento de culpa e vergonha, diante do preconceito e da não realização.

Procurei, a partir da narrativa dos mitos femininos, inteirar-me da minha condição de mulher negra diante de uma sociedade que estigmatiza e discrimina, à medida que intensifica um discurso de igualdade racial. Construí meu discurso a partir dessas mulheres porque são elas as ayabás: as mulheres negras do candomblé e a representação máxima da feminilidade e do poder ancestral, domínio que cada uma delas guarda em seu ventre. O poder que ninguém mais possui só as mulheres e que se traduz mediante o poder máximo de gerar e dar a vida a novos indivíduos. Além disso, se expande para além do gerar a vida, na medida em que lutam, agregam, transformam, (re) criam e conquistam a partir de seus saberes e fazeres ao longo de toda a vida, mesmo antes a legitimação de qualquer pesquisador.

Compartilho a ideia de Michael Pollack, no que diz respeito ao silêncio sobre o passado que pode esconder um *modus vivendi*, ou seja, uma nova forma de vida, sem permitir que as lembranças do passado escravocrata interfiram em suas perspectivas de futuro. Elas encontram, a partir da vivência mítica e ritual de cada ayabá, não apenas a possibilidade de

representar-se religiosamente, mas política, histórica e socialmente, pois a elas coube assumir a responsabilidade de construir estratégias de sobrevivência e de proteção da família negra.

É a partir deste espaço do candomblé que a mulher negra negocia e ritualiza o conflito imposto pela sociedade aos seus filhos e filhas. Ao voltar o meu olhar para nós, mulheres negras do candomblé, entendo que a comunidade funciona como uma grande irmandade, onde as relações não se estabelecem apenas por laços domésticos de afeto e acolhimento ou mediante as relações de parentesco. Esse espírito comunitário é uma característica que pode ser encontrada em todo o nosso território brasileiro. Segundo Petronilha Beatriz Gonçalves Silva (2004, p.186) comunidade é:

(...) território de convivências, se forma e mantêm no conjunto de relações entre as pessoas, o que possibilita a cada um exercer, desenvolver, enriquecer suas energias, potencialidades, poderes. Quem renega a comunidade ou dela se afasta é por ela esquecido, porque deixa de fazer parte. Diferente dos falecidos que continuam, após o desaparecimento físico, integrando-a agora como antepassados.

Deste modo, por meio da memória que elas buscam recuperar, um passado mítico de resistência contra o esquecimento se estabelece. Não posso deixar de registrar que a memória pode ser manipulada, principalmente pelos grupos sociais detentores do poder, que insistem em decidir o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido. É então, a partir da iniciação, que nos integramos à comunidade, buscando a nossa aceitação e do outro que nos cerca. A identificação com o passado mítico nos fortalece e nos une, levando à solidariedade, ao sentimento de pertença e ao apoio mútuo, que somos incitados a cultivar.

A verbalização das memórias míticas destas ayabás faz com que elas se reconheçam como agentes da sua própria história, e fundamentais para a permanência e a manutenção dos seus grupos. Ações coletivas que podemos identificar na maioria das mulheres negras do candomblé, que ao verem a aflição de um filho ou filha, a partir das narrativas míticas e do conhecimento proveniente de experiências individuais e coletivas de superação, estimulam os mesmos a lutarem por dias melhores para si e, principalmente, para o grupo.

Aprendi com uma iyalorixá da nação Angola o seguinte provérbio “música que menino novo canta gente velha já cantou”, ou seja, quando ela me disse isso entendi que não sou a primeira e nem serei a última mulher negra a superar e a sobreviver às adversidades.

Sobrevivência: 1. Ato ou efeito de sobreviver, de continuar a viver ou a existir (...), 2.1. condição ou qualidade de quem ainda vive após a morte de uma pessoa. Sobrevivente (...).1. Que ou o que permanece vivo ou continua a existir, depois de determinada experiência de risco (...) que ou quem resiste ao embates, circunstancias, dificuldades da vida. (Houaiss,1999).

Pensei nestes termos dicionarizados *sobrevivência* e *sobrevivente* porque eles representam para os afrodescendentes as palavras de ordem no enfrentamento de situações problemas e de adversidades da vida, que, em especial, nós mulheres negras temos de superar diariamente.

O ato de sobreviver estabelece-se em resistir diante de tantas correntezas que a vida cotidiana nos proporciona, ensinando a aprender a combater. As perdas familiares, a exclusão social e educacional, o preconceito, o racismo e os estereótipos somados a tantas adversidades que se apresentam no nosso dia a dia, como ácidos, ao mesmo tempo nos levam a resistir e a sobreviver.

Inspirada pela força das mulheres negras do candomblé abordei a questão feminina a partir de uma perspectiva negra, ou seja, a partir também do que via, sentia e aprendia com as minhas vivências em espaços totalmente diferenciados entre si.

No entanto, não me sinto satisfeita, uma vez que inúmeras lacunas provenientes de fatos históricos, sociais e antropológicos e que deveriam ser explorados neste trabalho não puderam ser realizados.

Contei com inúmeros embates, principalmente os que haviam internalizado dentro de mim, que em idas e vindas continuavam a me assombrar. Apesar disso, espero ter conseguido atingir um dos meus objetivos principais: realizar o desafio proposto e suscitar uma reflexão sobre a invisibilidade conferida à mulher negra do candomblé, que a partir dos mitos femininos da cultura yorubá tem conseguido reverter este quadro, inspirando-nos a continuarmos firmes e de cabeça erguida nesta estrada que ainda é muito longa para nós mulheres negras.

REFERÊNCIAS

- ALMADA, Sandra. *Damas Negras: Sucesso. Lutas. Discriminação* (Chica Xavier, Lea Garcia, Ruth de Souza e Zezé Motta). Rio de Janeiro: Mauad, 1995.
- AUGRAS, Monique. *Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- AZANHA, J. M. P. *Uma ideia de pesquisa educacional*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- BARATA, Denise. Permanências e deslocamentos das matrizes arcaicas africanas no samba carioca. In: XXV CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, Salvador: 2002.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ, INTERCON, 1999.
- _____. *Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- BASSANEZI, Carla. Mulheres dos Anos Dourados. In: PRIORE, Mary Del (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2007.
- BASTIDE. Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Editora Nacional/MEC, 1978.
- BHABHA, Homi. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 1998.
- BEAUVOIR. Simone. *A mulher independente*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Pocket Outro, 2008.
- BENISTE, José. *Mitos Yorubá: o outro lado do conhecimento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral*. 7. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- BRASIL, *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*, Conselho Nacional de Educação/ CP 003/2004.
- CACCIATORE, Olga. D. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense, 1988
- CAMARGO. Maria Thereza Lemos de Arruda. Amansa senhor – a arma dos negros contra os seus senhores. *Revista Pós Ciências Sociais* – São Luís, v.4, n.8, jul/dez.2007. p. 31-42
- CANTARINO, Carolina. Baianas do acarajé: uma história de resistência. *Revista Eletrônica do Iphan*. Disponível em: < <http://www.dc.mre.gov.br/imagens-e-textos/revista-textos-do-brasil/portugues/revista13-mat16.pdf>>. Acesso em: 01 maio 2010.

- CARDOSO, Ciro Flamarion. História dos paradigmas rivais. In: _____; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- CARNEIRO, Sueli. *Jornal digital IROHIN*. Disponível em: <<http://www.irohin.org.br>>. Acesso em: 19 nov. 2007.
- CASCUDO. Luis da Câmara. *História da Alimentação no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1983. v. I.
- _____. *História da Alimentação no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1983. v. II.
- CASHOMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. Tradução de Dinah Kleve. São Paulo: Sumus, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia*, São Paulo: Brasiliense, 1994.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1977.
- CUNHA JR. Pesquisas Educacionais em Temas de Interesse dos afrodescendentes, In: LIMA, Ivan C. ROMÃO, Jeruse, SILVEIRA, Sônia M. (Org.). *Os negros e a Escola Brasileira*. Florianópolis: Núcleo de Estudos Negros, 1999.
- DI CANDIA, Michele Rosa. Os estereótipos da mulher negra em Coming apart, de Alice Walker, 2004. *Revista do ISAT*, São Gonçalo, n.07, 2009.
- DU BOIS, W. E. B. *As almas da gente negra*. Sobre a instituição dos negros. Tradução, introdução e notas de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.
- DUPUIS, Jacques. *Em nome do pai - história da paternidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FERREIRA, Jerusa Pires. *Armadilhas da memória e outros ensaios*. Cotia: Editorial, 2003.
- FIGUEIREDO. Luciano; MAGALDI, Ana Maria. Quitandas e quitutes: um estudo sobre a rebeldia e a transgressão feminina numa sociedade colonial. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 54, p. 50-61, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

- FOUCAULT, *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREITAG, Bárbara. *Escola, estado e sociedade*. São Paulo: Moraes, 1980.
- GOMES, Angela de Castro. A guardiã da memória. *Acervo – Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1/2, p.17-30, jan./dez. 1996.
- GONÇALVES, Maria Alice Resende. *A brincadeira no Terreiro de Oxossi: um estudo sobre a vida lúdica de uma comunidade*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1990.
- GRAMSCI, Antônio. *Concepção dialética da história*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- HOOKS, Bell. Vivendo o amor. In: WERNECK, Jurema. *O livro a saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas: 2000.
- JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.
- KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)* São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LANDES, Ruth, 1908-1991. *A cidade das mulheres*. Tradução de Maria Lúcia do Eiraldo Silva; Revisão e notas de Edison Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- LIMA, Heloisa Pires. *Histórias da Preta*. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2005.
- LODY, Raul. *As Gueledés: a festa das máscaras I*. Texto e ilustração de Raul Lody: Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- MARTINS, Cléo. *Ao sabor de Oiá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MOKHTAR, G. (Org). *História Geral da África II. A África antiga*. Tradução de Carlos Henrique Davidoff et al. São Paulo: Ática; Unesco, 1983.
- MORIN, E. *Ciência com consciência*. Portugal: Publicações Europa América, 1994.
- MOURA, R. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte, 1983.
- NASCIMENTO, Abdias. *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Sankofa: resgate da Cultura Afro-brasileira*, v.1. Rio de Janeiro: Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-brasileira (SEAFRO), Governo do Estado, 1994.
- OLIVEIRA, Iolanda de; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves (Org.). *Negro e Educação: Identidade negra, pesquisa sobre o negro e a educação no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000.

- OLIVEIRA, Rafael Soares de. *Feitiço de Oxum: um estudo sobre o Ilê Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros*. 2005. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.
- OLIVER, Roland. *A experiência Africana: da pré-história aos dias atuais*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- POLLACK, Michael. *Memória, esquecimento e silêncio*. Rio de Janeiro: CPDOC. FGV, 1989.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRIORE, Mary Del. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: _____ (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. 9. ed. – São Paulo: Contexto, 2007.
- RIO, João do. *As religiões no Rio/ João do Rio*. Apresentação de João Carlos Rodrigues. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: Ática, 1979. Círculo do Livro.
- SANTOS, Joel Rufino dos. *Movimento negro e crise brasileira*. Atrás do muro da noite; dinâmica das culturas afro-brasileiras. Brasília, Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, 1994.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagôs e a morte: Padê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986
- _____. *Os nàgó e a morte*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SCHUMACHER, Schuma; VITAL BRASIL, Érico. *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.
- SCOTT, Joan. História das mulheres. In. BURKE, Peter. (Org.) *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.
- _____. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul. /dez.1990. p. 5-19.
- SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileiras. IN. MUNANGA, Kabengele (Org.). *Superando o Racismo na Escola*, Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001.
- SILVEIRA, Renato da. Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon-efan, ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764-1851). *Revista cultura*, v. 6. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. Iyá Nassô Oká, Babá Axiá e Bamboxê Obitikô. Comunicação apresentada no Seminário “Territórios Negros do Projeto Egbé / Koinonia”. Salvador: Koinonia. Digit, 2000.

SOARES, Cecília Moreira. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n17_p57.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2009.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira*. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural da Bahia, 2002.

_____. *Samba o dono do corpo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2006.

SOUZA, N. S. Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

STOLZE, Ivana. Línguas Malditas. A visão de mundo dos negros sobrevivia nas línguas maternas africanas. FIGUEIREDO, Luciano (Org.). *A era da escravidão*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

THEODORO, Helena. Buscando Caminhos nas Tradições. In, Munanga, Kabengele (Org.) *Superando o Racismo na Escola*. Brasília: Ministério da Educação, SEF, 2001.

TRINDADE, Azoilda Loretto. Do corpo da carência ao corpo da potencia: desafios da docência. In: GARCIA, Regina Leite (Org.). *O corpo fala: dentro e fora da escola*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

THIOLLENT, Michael. *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez, 1985.

VALENTE, Ana Lúcia. Os Negros, a educação e as Políticas de Ação Afirmativa. *Revista Brasileira de Educação*, n. 19, p. 76-86, 2002.

VELLOSO, Mônica Pimenta. As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. Publicado pelos *Estudos Históricos*. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro. v. 3, n. 6, p. 207-228, 1990.

VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do Culto de Ìyàmi Òsòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá. In: MOURA, Carlos Eugênio de (Org.). *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: EdUSP. 1994. p.13-72.

_____. *Orixás, Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.

VILSON, Caetano de Sousa Júnior. *A cozinha, os orixás e os truques: entre a invenção e a recriação onde o tempo não para*. Trabalho apresentado no seminário temático ST03 "Os afro-brasileiros". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998. p. 1-17.