



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação - PPG
Departamento de Educação – DEDC/CAMPUS I
Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade - PPGEDUC

HILDALIA FERNANDES CUNHA CORDEIRO

***ÀWON ORÍ-IRUN OBÌNRIN DÚDÚ* (Cabeças e Cabelos de mulheres negras): A RAIZ
QUE EMPODERA EM CONTEXTOS SACROS AFRICANO-BRASILEIROS**

Salvador
2012

HILDALIA FERNANDES CUNHA CORDEIRO

***ÀWỌN ORÍ-IRUN OBÌNRIN DÚDÚ* (Cabeças e Cabelos de mulheres negras): A RAIZ
QUE EMPODERA EM CONTEXTOS SACROS AFRICANO-BRASILEIROS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Educação e Contemporaneidade
da Universidade do Estado da Bahia, vinculada à
linha de Pesquisa Processos Civilizatórios:
Educação, Memória e Pluralidade Cultural e ao
Programa de Descolonização e Educação
(PRODESE), como requisito para a obtenção do
grau de Mestre em Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Narcimária Correia do
Patrocínio Luz.

Salvador
2012

HILDALIA FERNANDES CUNHA CORDEIRO

FICHA CATALOGRÁFICA
Sistema de Bibliotecas da UNEB

C794a	Cordeiro, Hildalia Fernandes Cunha Áwon Orí-Irun Obirin Dídú (cabeças e cabelos de mulheres negras): a raiz que empodera em contextos sacros africano-brasileiros / Hildalia Fernandes Cunha Cordeiro. - Salvador, 2012. 162 fls. Orientador(a): Narcimária Correia do Patrocínio Luz. Inclui Referências Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Estadual da Bahia. Departamento de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade - PPGEDUC, Campus I. 2012. 1.Orí Irun Obirin dídú. 2.Memórias estético identitárias. 3.Candomblé.
	CDD: 370

AGRADECIMENTOS

Este trabalho representa um caminho percorrido. É também um grande sonho a ser realizado. Na trajetória realizada, ora prazerosa, ora extremamente árida e difícil, a tarefa de futurar as subjetividades e complexidades alheias, percebo o quanto tenho a agradecer a pessoas que colaboraram direta ou indiretamente para esse fim.

No processo de construção deste trabalho, fiz-me tributária de um incontável número de pessoas, mestres e amigos que contribuíram para o êxito desta “empreitada”. Nada se faz por acaso, nem isoladamente. Uma equipe ajudou e muito com leituras críticas, sugestões, correções e comentários diversos. Não posso deixar de registrar e agradecer a colaboração atenciosa e eficiente. Cada um a seu jeito e no que lhe competia. Mas devo dizer que a tarefa de agradecer, para além de necessária, é extremamente delicada e custosa. Trata-se de uma pretensão que já nasce fadada a frustração, devido à dificuldade de realizá-la a contento. Sendo assim, antecipo, desde já, o meu pedido de desculpas para com aqueles aqui não mencionados.

Partindo do princípio de que a memória é seletiva, alguns nomes, inevitável e infelizmente, não constarão nesse importante momento. Começemos, pois a urgente e complexa tarefa:

A meu *Òrìṣà Lógún-ede* por permitir, com auxílio do seu *abẹ̀bẹ̀*, iniciar meu processo de autoconhecimento, autopercepção e autoaceitação, antes mesmo ou concomitantemente ao

processo de escuta e busca de entendimento das narrativas das *àwọn obìnrin dídú*.

Ao grande mestre, amigo e compadre por partilhar comigo o muito que já viveu e leu, **Magno Santos** e, na reta final, por ser o responsável maior pela minha não desistência. A **Jô Bahia** por relatar uma história que vem a se tornar, posteriormente, o incômodo inicial e permanente que justifica a escolha do tema.

A **Robson Paranan**, companheiro de todas as horas e jornadas que, com sua paciência, ilimitada discutia cada etapa e revisava ortograficamente todos os meus “empreendimentos”. Obrigada por acreditar e entender os muitos momentos de ausência, mesmo presente fisicamente. Amo-te, amor!

Ao meu filho **Cauê Akobile**, síntese dos meus afetos e fonte de inspiração eterna. É por você que acredito e contribuo na/para construção de um mundo melhor! À **Jackeline Amor Divino**, uma amiga, de verdade, que fiz nessa trajetória e que levarei para o resto da vida e que suportou todas as crises com todo amor existente em seu imenso coração.

À **minha turma** (2010) que aprendi a amar de forma definitiva.

A meu pai, **Manuca**, que, no meio do percurso, tive a oportunidade de (re) encontrar para continuarmos construindo o que foi bruscamente interrompido e que leu cada texto meu publicado, me dengando e elevando a minha autoestima sempre.

Às amigas **Cíntia e Célia Portugal**, dupla imprescindível na etapa das transcrições. Minhas ex-educandas, como se possível fosse existir tal categoria, mas que serão para sempre amigas. Obrigada pelo carinho, atenção e solidariedade.

A **Ana Cláudia Conceição**, sempre cheia de amor para doar e sempre presente nos momentos mais exaustivos.

A **Lais de Jesus**, com quem tanto aprendo sobre construção identitária de mulher negra. Obrigada pela sua permissão em me deixar acompanhar o seu percurso. A **Mariana Meireles e Júlio César Barbosa**, dupla indispensável na revisão de todas as minhas produções e pela infinita disponibilidade no que diz respeito à escuta sensível das minhas queixas e crises. Obrigada, amigos, por não me largarem nessa trajetória! **Mariana Meireles** foi responsável também pelo meu aperfeiçoamento na tarefa árdua e prazerosa das análises das entrevistas. Sem a sua ajuda e ensinamentos, não teria ido tão longe quanto ousei chegar e nem descobriria o enorme prazer que é fazê-las.

As **minhas entrevistadas** que possibilitaram a composição do rico e complexo mosaico, objetivo maior dessa pesquisa. A cada uma no que deram de melhor: À **ègbón de Obalùwàiyé**, de quem não me falta desejo para que seja a minha mãe pequena em meu processo de iniciação, como se possível e autorizado fosse escolher, dona de uma infinita paciência e amor, tenho aprendido com ela, de verdade, na vivência no terreiro que nem tudo que se ouve se fala, com o seu clássico: “É mole?” quando deseja não se envolver em alguma desavença.

À **iyàwó de Òsun** que tanto me ensina sobre irmandade e não se cansa da sua irmã fujona e indisciplinada. Com ela também tenho aprendido que, no processo de construção identitária, todos nós estamos sujeitos a idas e vindas, avanços e possíveis, necessários e indispensáveis “retornos”.

Com a **iyàwó de Ògún**, aperfeiçoei minhas estratégias de enfrentamento do incansável e ininterrupto racismo. Descobri, também, dentre as inúmeras aprendizagens durante a realização da entrevista, que ser mulher de candomblé ultrapassa a porteira e é algo definitivo.

Obrigada a cada um de vocês. Saí transformada de cada um desses encontros. No que diz respeito especificamente à banca examinadora linda que fui presenteada, composta quase

que exclusivamente por mulheres negras de candomblé e que também são doutoras em suas áreas de conhecimento, percebo, com muita nitidez, que as águas doces me cercaram e me abraçaram por inteiro. Nada mais confortável do que isso para uma filha de *Lógún-edé*. Aprender a banhar-se nessas águas, aparentemente calmas, mas turbulentas sempre que se fizer necessário. Sendo assim, agradeço:

A **Cecília Soares**, uma das sacerdotisas mais lindas que tive a oportunidade de conhecer. Mulher embebida e mergulhada no sagrado e com quem compartilho a paixão por história de vidas e iniciáticas de mulheres negras de terreiro. Com ela aprendi que o meu trabalho carrega categorias quase inéditas na/para a academia. Obrigada pelas sugestões e por chamar minha atenção para as especificidades existentes em minha pesquisa.

A **Nilma Lino Gomes**, com seu parecer minucioso, criterioso e por demais detalhado fez minimizar a falta de sua presença amorosa e solidária no momento da qualificação. Você foi a primeira a sintetizar o meu trabalho, de tal maneira que, naquele momento da pesquisa, nem mesmo para mim estava tudo tão arrumado quanto você conseguiu visualizar, merece crédito também aqui a maturidade enquanto pesquisadora e pioneira no estudo sobre cabelo como símbolo identitário, por isso a lucidez e propriedade demonstradas. A leitura e interpretação realizadas por você, de um texto ainda muito verde, auxiliou e muito no amadurecimento dele. As pontuações/sinalizações feitas foram imprescindíveis, principalmente no que diz respeito à importância da tarefa que tomei para mim, ou será que me deram? Assim como a responsabilidade com o tema e sujeitos escolhidos. Obrigada por participar desse processo com tamanha seriedade e integridade. Lembrou-me ainda, de forma contundente, o possível ineditismo que meu trabalho carrega. Minha eterna gratidão! Fã incondicional eu sou da mulher, da educadora, da pesquisadora e do ser humano lindo que você é!

A **Lívia Natália**, Mais bela e sagaz que essa sua filha está difícil de encontrar. Com ela descubro primeiro a magia da poesia afro-feminina e mergulho inteira nessa nova viagem. Determinação e sutileza são seu nome e sobrenome. Sem as suas sugestões, o trabalho não avançaria tanto, nem teria a mesma consistência, acredito que alcançada agora, na fase final da escrita. Obrigada pela amizade que está sendo construída e que vem se solidificando ao longo do caminho. Obrigada por tão bem me representar enquanto mulher negra e de candomblé em seus escritos e para muito além deles.

Rafael Filho, que me fez (re) visitar e atualizar as minhas aprendizagens sobre ABNT e construção textual. Mas faz-se necessário pontuar, com todo respeito, que minha escrita guarda fortes e conscientes traços de autoria com militância, sim, e não poderia, nem desejaria que diferente fosse. Aprendi com a minha maior mestra Ana Célia Silva a desfazer o feito pelo colonizador. Dessa forma, se muito tempo tem sido destinado a silenciar e deturpar legados civilizatórios milenares, uma posição que também é política e militante, trabalhos que objetivam ir na contramão destes precisam se configurar também como tal. É Ana Rita Santiago quem declara que “Todo trabalho acadêmico é político” e que “a escrita é um lugar de militância”. Coaduno com ela nos dois aspectos apresentados.

A **Lucia Lobato**, pela leitura atenta, cuidadosa e pelas sugestões apontadas. **Ana Célia Silva**, exemplo de mulher, educadora e ser humano. Aprendi com ela a maior de todas as lições: “se eles fazem, eu desfaço” e esse tem sido o exercício diário de combate ao racismo. Aprendo também diariamente com ela a superar as adversidades das mais diferentes ordens que aparecem no meu caminho. Sua benção *ègbón mi, omò angoro*. Amarei te para sempre, grande mestra. Para mim, a maior de todas que já conheci. A minha orientadora **Narcimária Luz**, pela paciência em aturar tão difícil criatura. *Omilayò* que, como o próprio nome já sinaliza, foi

a responsável por me levar ora pelas águas da alegria, para mergulhar e submergir, águas que, como sinaliza Lívia Natália, no fundo tem pulseira; ora revoltas e turbulentas com a minha infinita teimosia em achar que já sei andar sozinha. Vaidosa, frágil/forte e amiga não deixou que eu desistisse, mesmo com inúmeras tentativas nesse sentido. Dona de uma paciência infinita comigo e de uma competência acima de qualquer rumor, conseguia me convencer sempre de que se fazia necessário findar o que foi iniciado e empenhado a palavra. Minha impetuosidade, imaturidade e inconstância foram enormes para que eu permitisse usufruir mais e melhor da sua companhia e parceria sempre oferecidas. Se não fosse à afiliação cosmológica, não sei o que teria sido de mim. Obrigada por ter possibilitado voltar ao meu solo de origem. Minha eterna gratidão. *Adupé púpò*

Àse!

Às *Ìyámi Òsòròngá* com seu infinito poder de força e realização, minhas ancestrais;

Às *àwọn ègbón mi*, minhas irmãs mais velhas, com seus *àwọn orí* repletos de sacralidade e *asè*;

Às *obìnrin dúdú*, mulheres negras, que tanto auxiliaram na confecção da trama tecida e ora apresentada;

Às “minhas” educandas da Faculdade D. Pedro II com quem tanto aprendo a arte e o ofício de “ensinar” e aprender;

A todas as meninas e mulheres negras. As que ainda se encontram na dor e as que já a superaram e, hoje, se deliciam em ser o que são e como são. Alguns nomes: Ana Célia Santos, Vilma Reis, Nazareth (CEAFRO) e, em especial, a minha amada e linda sobrinha Ariel Fernandes.

A Fábria Calazans, quem me iniciou na pesquisa sobre cabelos. A minha mãe que, sem a oportunidade de avançar nos estudos, nunca entendeu que “se não era para ganhar dinheiro, para que diabo eu estava fazendo esse curso”.

Azul Marinho

Deixai crescer teu cabelo crespo
e trançai,
entrelaçando a beleza Oxum que te pertence, a
fim de que meu olhar betume possa te admirar.

Deixai brilhar tua pele azul marinho
da cor da noite misteriosa
que enfeita a vida
e adoça a minha língua
com teu mel selvagem.

Deixai falar a voz da chuva
e do Sol,
através de teus lábios
grossos,
carnudos e macios,
para DESPERTAREM

um poema em forma de flor
e aromatizar o caminho,
O caminho...
o caminho,
sempre o caminho.

Beijai com pensamentos o nosso
sentimento Africano de lealdade;
o nosso Sonho Negro
sobre as cobertas do cais,
das favelas
e das feiras livres
que temos por aqui;
apimentando o paladar dos que têm fome
de feijoada carioca com farinha,
siri-bóia e respeito.

Guellwaar Adún (2010)

RESUMO

Esta pesquisa procura dar relevância à importância do *orí* (cabeça) e do cabelo (*irun*) no contexto sacro estruturante das identidades de mulheres negras que vivem os valores das comunidades-terreiro. Procura tratar também das tensões e conflitos que se desdobram a partir da ideologia do racismo que rege as relações sociais, impondo a essas mulheres o recalque ao universo ancestral simbólico característico do cabelo africano-brasileiro. A questão essencial do trabalho é: qual o valor simbólico do cabelo feminino africano-brasileiro na dinâmica que estrutura os modos de sociabilidade nas comunidades-terreiro? Assim, pretende-se compor um mosaico de narrativas femininas africano-brasileiras que: destaque a cabeça e o cabelo feminino africano-brasileiros como elaborações de mundo que influenciam a composição das linguagens e valores; ressaltar que a cabeça e o cabelo feminino africano-brasileiros são expressões profundas do universo simbólico característico das dinâmicas de sociabilidade desde a África; refletir sobre a ideologia do racismo que tenta destruir o legado ético-estético da cabeça e do cabelo feminino africano-brasileiros, bem como analisar as estratégias de superação e enfrentamento ao racismo por mulheres negras que vivem os valores das comunidades-terreiro. A metodologia adotada foi a História Oral temática e a técnica escolhida na pesquisa foi a Entrevista Narrativa. Deste modo, o objetivo pretendido na presente dissertação foi revelar o empoderamento das mulheres negras pertencentes às comunidades de terreiro, após o processo de feitura na religião do candomblé, quando conhecem e se aproximam mais dos seus *Olorí* e dos seus *Bará*, bem como as estratégias criadas e operacionalizadas para driblar o racismo.

Palavras-chave: *Ori – Irun – Obìnrin dúdú*. Memórias estético-identitárias. Candomblé.

ABSTRACT

The research aims to give prominence to the importance of the *ori* (head) and hair (*irun*) in the context of the sacrum structural identities of black women who live the values of community yard. Seeks to account also of the tensions and conflicts that unfold the ideology of racism that governs social relations, imposing these women repression to ancient symbolic universe characteristic of Brazilian-African hair. The essential work is: what is the symbolic value of hair female African-Brazilian in the dynamic structure of the modes of sociability within

communities-yard? Thus, we intend to compose a mosaic of African-Brazilian women's narratives that: the head and prominent African-Brazilian female hair as elaborations of the world that influence the composition of languages and values, note that the head and hair African-Brazilian women are expressions of deep symbolic universe of dynamic characteristic of sociability from Africa, and to think about the ideology of racism that tries to destroy the ethical and aesthetic legacy of the head and hair African-Brazilian women, as well as analyze the strategies of coping and overcoming racism by those black women who live the values of community-yard. The methodology used was thematic oral history. The technique used in the research was the interview narrative. Reveal the empowerment of black women belonging to communities of the yard after the process of making the Candomblé religion when they come to know and get closer to her and her Olorí Bara, and the strategies designed and operated to circumvent racism were the objectives I want to have achieved in this dissertation.

Keywords: *Orí - Irun - Obìnrin Dudu*. Memories-aesthetic identity. Candomblé.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: como tudo começou e foi desenhada a trama no tear	12
2 DESEMBRAÇANDO E ENTRELAÇANDO A PESQUISA: fios que tecem as escolhas metodológicas	28
2.1 (RE)LEMBRANDO O PERCURSO DA PESQUISA	43
2.2 SOBRE AS TERRITORIALIDADES E COMUNALIDADES	
52 2.2.1 Sobre <i>àwọn obìnrin dúdú</i>, os sujeitos da pesquisa	
53	
2.3. ENTRELAÇANDO OS FIOS DA ANCESTRALIDADE PARA COMPOR O MOSAICO DAS NARRATIVAS FEMININAS AFRICANO-BRASILEIRAS	54
3 ORÍ – IRUN – TERRITORIALIDADE SAGRADA: buscando a raiz e expondo a moleira	108
3.1 PRINCÍPIOS FILOSÓFICO-EPISTEMOLÓGICOS QUE RESPALDAM O TRABALHO	10
8 3.2 EXPONDO A MOLEIRA E CONHECENDO UM POUCO MAIS SOBRE <i>ORÍ</i>	
113	
3.2.1 “Quem é, é! Quem não é cabelo avoa!” <i>Orí-irun</i> (cabeça-cabelo) e a sua importância na religiosidade negro-africana em comunidades de terreiro.....	116
3.3 DA VERGONHA DO CABELO ESCONDIDA PELO LENÇO AO EMPODERAMENTO PROPORCIONADO PELA FEITURA E REPRESENTADO PELO <i>OJA</i>	120
3.4 PROCURANDO EMBARAÇAR OS FIOS DO <i>IRUN</i>	121
3.4.1 Construção sociocultural do corpo, da beleza e da feitura: “Perseguição de um ideal de ego branco”	122
3.4.1.1. <i>Eliminação da feitura – “o mal do século”</i>	123
3.4.2 Sobre o constructo histórico de poder chamado branquidade	128
3.5 DE <i>ONILÈ</i> A <i>ÒSUN</i> – ENTRE O ESCONDER-SE E O EXIBIR-SE: PROCESSOS DE AUTOIMAGEM E AUTOACEITAÇÃO DE <i>ÀWỌN OBÌNRIN DÚDÚ</i> EM COMUNIDADES DE TERREIRO	131
4 (IN) CONCLUSIVAS CONCLUSÕES: “Se Eles Fazem, Eu Desfaço”	

1 INTRODUÇÃO: como tudo começou e foi desenhada a trama no tear

Não poderia iniciar este texto dissertativo sem pedir a devida e merecida licença, *ago*, para aqueles a quem deve ser tomada, a quem de direito, para iniciar os trabalhos. Inicialmente a *Èsu*¹, Senhor dos caminhos e das encruzilhadas, o guardião da Porteira que pretendo adentrar com esta escrita. Além de reverenciá-lo, peço a ele que destranque os meus caminhos na vida e na escrita que se inicia. Peço licença também a sua consorte que me guia e fornece as rotas pelas quais devo seguir. Minha “bússola” em terra firme e em todas as jornadas existenciais, a minha Camarada.

Às *Ìyámi*, minhas Mães Ancestrais, senhoras donas do Pássaro e pioneiras na luta por respeito e dignidade para as mulheres negras. Sem elas e sem a determinação que lhes é inerente, provavelmente, não estaria aqui para partilhar histórias de mulheres negras de candomblé. Visto que são elas que nos guiam e nos protegem em nossos empreendimentos mais diversificados; que elas possam continuar olhando e zelando por nós, e que eu consiga acompanhá-las, como um dos seus *àwǒn²omǒ*, filhos, em suas asas, durante os seus voos de vigília.

A *Orí*, o *Òrìṣà* mais importante, uma vez que, sem a sua aprovação, nenhum *Òrìṣà* poderá fazer nada pelo seu devoto/*omǒ*, filha/filho, sendo este parte fundamental do trabalho aqui apresentado, que versará sobre *Orí*, cabeça, e *Irun*, cabelo, de *àwǒn obìnrin dúdú*, mulheres negras,³ pertencentes à religião do candomblé, mais especificamente, as de nação *Kétu*⁴.

¹Todas as vezes que o “s” aparecer com um acento subsegmental (embaixo da letra) é para sinalizar a letra “ṣ”, que, no idioma *yorùbá*, equivale ao som representado pela letra “x” ou pelo dígrafo “ch” na Língua Portuguesa. Vale comentar que a letra “x” e os dígrafos não existem no alfabeto da língua *yorùbá*. Fiz a opção, também, por sublinhar em lugar de colocar o acento subsegmental pelo fato deste último gerar problemas quando o arquivo é convertido para o formato PDF.

A presença do acento subsegmental (aqui sinalizado a partir do recurso do sublinhado) nas vogais E e O serve para apontar para a pronúncia aberta dessas vogais. É de bom tom mencionar que a língua *yorùbá* é uma língua tonal e assim sendo os acentos não enfatizam a sílaba tônica como é o caso do português falado no Brasil, mas sim o tom pelo qual deve ser pronunciada (alto, médio ou baixo).

²Prefixo na língua *yorùbá* que representa o plural dos substantivos.

³Esta expressão aparecerá frequentemente neste texto. Para que não se torne cansativo para o leitor, a repetição da

“tradução” dela e para não perder a autoridade da fala, a sua equivalência na Língua Portuguesa será feita somente aqui. Tal postura valerá também para os demais vocábulos que aparecerão nesse idioma, sobretudo os da língua *yorùbá*. As expressões correspondentes em português aparecerão somente uma vez. Vale comentar, ainda sobre esse ponto, que as palavras em *yorùbá* são grafadas e apresentadas, nesta dissertação, o mais próximo possível de como elas são grafadas em seu país de origem, a Nigéria e para tanto fiz uso de dicionários da respectiva língua, considerando um ato de respeito e cuidado para o que considero a língua mãe.

⁴A noção de Nação, no que se refere aos diversos povos negros em terras brasileiras, dá-se pelo pertencimento religioso desses povos. Três são as principais nações religiosas, a saber: Nação *Kétu*, Nação *Jeje* e Nação Congo/Angola. *Kétu*, nesse texto dissertativo, corresponderá a tempos imemoriais e que, portanto, muito

13

E, por último, mas nem por isso menos importante, ao meu *olorí*, Dono da minha cabeça, *Lógún Ede*. *Òrìsà* menino, filho de *Òsun* com *Òsòòsì*. Herdo dele a personalidade e o caráter curioso e questionador, que procura a coerência; e, onde não a encontra, interroga em busca de entendimento sobre as coisas.

Afirmado isto, gostaria também de anunciar o *locus* de enunciação e notas sobre as condições de produção desta dissertação que revelam as necessidades e os desejos iniciais. Para tanto, lanço mão de uma noção de Evaristo (2007), a da *escrevivência*, que são escritas impregnadas de vivências, em linhas gerais; escrever sobre o que, de alguma forma, já se vivenciou ou os seus vivenciaram. Conforme a escritora: “A nossa *escrevivência* não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa-grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos (EVARISTO, 2007, 20-21). É desse lugar, que tomo a palavra de mulher negra pertencente à religião do candomblé. Procurando realizar o percurso de recordar a feitura do texto dissertativo, percebo que um longo caminho foi percorrido até escrever essas primeiras folhas.

Ao mesmo tempo em que esta dissertação socializa algumas narrativas, histórias de *àwọn obìnrin dúdú* e as memórias de seus processos iniciáticos, sobretudo as que remetem a questões de construções estéticas, a pesquisa também proporcionou um conhecimento maior de mim mesma⁵, pois com a feitura deste trabalho, à medida que tinha acesso ao teórico e às narrativas que foram partilhadas, inevitavelmente, me autoanalisei e tive que, com muita satisfação, me pôr diante do espelho. Muitos foram os momentos em que tive que estabelecer com ele uma relação de enfrentamento; outras vezes, choquei-me com ele, vislumbrando a imagem ali projetada: a minha. Então, sofri para escrever este trabalho; tive enormes dificuldades com as questões subjetivas que o tema apresentava para mim, assim como os desdobramentos que este apontava. Ouvia as histórias/memórias iniciáticas das *àwọn ègbón mi*, minhas mais velhas, e, “inebriada” com elas, punha-me também a pensar sobre o meu processo. E foi assim que a escrita da dissertação foi se constituindo e se construindo, buscando compartilhar histórias de *àwọn obìnrin dúdú*, sendo eu, uma delas. A dissertação é

antecedem ao processo de colonização e escravização. Tempo de grandes impérios e reinos. Tempos ancestrais, tempos imemoriais, *Ní igbà láé láé*.

⁵ A dissertação ora apresentada fará uso, predominantemente, da primeira pessoa do singular por opção político ideológica de me apresentar como sujeito autoral dela e, assim, contemplar e concretizar uma escrita de mulher negra: escrever sobre mulheres negras de candomblé, sendo eu, uma delas. Por essa razão última, em muitos momentos, a primeira pessoa do plural também aparecerá, para destacar a condição de coletividade, fortemente presente neste texto.

14

apresentada, então, como escrevivência⁶, conforme propõe Evaristo (2005). Um texto impregnado pelas vivências e experiências pelas quais passaram as mulheres negras, sujeitos da pesquisa, e eu, a autora.

O desejo e as ações perpetradas nesse texto configuram-se no sentido de nos tornarmos “senhoras das palavras”, uma vez que já somos “senhoras das memórias”. Recordar vivências e experiências que são, concomitantemente, pessoais (pelo menos a princípio) e coletivas, sobretudo se pensarmos na condição de pertencimento de gênero e raça. Considero também a condição não só de (re)⁷viver tais histórias, mas, principalmente, a possibilidade de (re)escrevê-las, agora com os olhos e amadurecimento do presente. Minimizar, ou quiçá evitar (como se possível fosse!), a dissipação destas aprendizagens; registrar a vida no papel, como garantia contra o esquecimento, atentando e atendendo ao “comando” de Mãe Stella de Oxóssi (1993): “o que não se registra, o vento leva”.

Apesar da nossa “vocação ancestral para a oralidade” (CUNHA JÚNIOR, 2007) e das sábias palavras de Evaristo (2005), quando declara: “Não nasci rodeada de livros, mas sim de palavras”, é chegado o tempo também de deixarmos registrada no papel a nossa história. Desta vez, contada por nós mesmas, conforme é dito em um provérbio africano: “Até que os leões tenham suas histórias, os contos de caça glorificarão sempre o caçador”. Vale ainda comentar que este trabalho faz parte de um “projeto-sonho”, que há muito tempo venho acalentando, isto é, contribuir na construção de “outro mundo possível”, mais humano e menos racista. Partii, então, em busca da concretização deste “projeto-sonho”. Este projeto foi se modificando à medida que o amadurecimento da pesquisa acontecia, bem como – e de forma inevitável – o da pesquisadora. Entre a (re)escrita do projeto, o itinerário da investigação e a escrita final da dissertação, muitas opções, de diferentes ordens, em especial as metodológicas, fizeram-se e serão apresentadas a seguir.

Na jornada empreendida rumo ao supostamente conhecido, a essa “memória das águas”, a princípio com muito respeito e veneração, uma vez que, para além da pesquisadora, também

sou *àbíyan*, não iniciada, só ousava molhar os pés para perceber a temperatura da

⁶ Sobre essa condição, maiores detalhes serão fornecidos, em momento oportuno, quando tratarmos da análise das narrativas (referencial metodológico). Cabe ainda salientar que, apesar de ter sido criada para se referir à literatura, ousou utilizá-la tanto para a escrita do texto dissertativo, quanto para tratar das narrativas aqui compartilhadas, por entender que as duas instâncias são fruto das vivências/experiências na condição de mulher e negra.

⁷ É de bom tom informar aqui que, ao grafar as palavras com “(re)”, objetivo chamar a atenção para o fato de que a ação está sendo “feita” novamente, mas não perdendo a dimensão que é olhar para trás, “viver” mais uma vez o acontecimento, sempre com o amadurecimento dos olhos do presente. Trata-se, então, de uma interpretação do vivido, do experienciado; uma atribuição de sentidos e significados ao vivido.

15

água em que mergulharia e a profundidade do lugar. Assustada por não achar o fundo das águas ancestrais, que, calma e pacientemente, esperavam o meu tempo de criar coragem, ganhar fôlego para nelas mergulhar. Arriscar conhecer o fundo das águas, fundo esse, quase nada límpido, no qual areia e água se misturam e criam o barro de *Nàná*. Águas supostamente calmas, mas que guardam os seus mistérios e redemoinhos. Inúmeras foram as vezes em que saí correndo e convencida estava de que não conseguiria emergir de tais águas, uma vez mergulhada nelas. Nadar ou manter-me na superfície eram possibilidades distantes e tão difíceis quanto o mergulho. Assim, maior foi o número de vezes em que houve a vontade de sair correndo, tentando fugir à responsabilidade assumida e iniciada e sobre a qual, frequentemente, não desejava retornar. No entanto o verbo empenhado conclamava-me para concluir o começado e a tarefa a mim atribuída e confiada. Noites de insônia e o surgimento de títulos nos momentos e lugares mais inusitados também fizeram parte de tal itinerário e se fizeram constantes neste percurso. E algo me intuía que quanto mais ousasse mergulhar nessas águas, mais envolvida e perto de uma iniciação estaria e, assustada e com medo do desconhecido, corria e tentava adiar esse momento. Aliás, o sentimento de medo, sobretudo quando penso na complexidade do que me envolvi e decidi tratar, foi algo que não me abandonou durante todo o decorrer da pesquisa e, conseqüentemente, da escrita do texto dissertativo.

No que se refere ao lugar de onde tomo e uso a palavra, ou de onde falo, explícito que é da “porteira para dentro”, a partir do “vivido-concebido”, portanto, “desde dentro”. Assim sendo, é de fundamental importância para compreendermos o texto que ora segue apresentarmos as condições em que este foi concebido e confeccionado. A epistemologia a ser utilizada aqui se apresenta como singular e, por isso, merece maiores explicações. Fui, predominantemente, influenciada pelos valores do Programa de Descolonização e Educação (PRODESE,1998), que se propõe a repensar a educação e desvencilhar-se da “herança”

colonial, sempre que possível for. O PRODESE⁸, proposto por Luz, é, ainda, um grupo de pesquisa no qual grande parte dos seus integrantes foi ou ainda é aluno da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), que, por sua vez, está incluído no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade.

Esta dissertação encontra seu alicerce teórico-epistemológico e filosófico nas premissas e noções defendidas por este grupo de pesquisa que objetiva, sobretudo,

⁸ Os conceitos e noções trabalhados a partir de tal legado serão amplamente comentados quando tratar da inspiração teórico-epistemológica e filosófica do trabalho.

descolonizar corpos e mentes das nefastas consequências deixadas pelo processo perverso de colonização e que ainda ecoam, não só na Academia, mas também fora dela. Partindo dos princípios propostos pelo PRODESE: “Para além das fronteiras do currículo, existe a floresta” (LUZ, 2006), e “toda descolonização é um triunfo” (FANON, 1968), é que desejo conhecer mais amplamente as memórias iniciáticas das *àwọn obìnrin dúdú* pertencentes à religião do candomblé, de raiz *Kétu*.

A decisão aqui é por falar “desde dentro”, concepção essa nomeada e defendida por Mãe Senhora, *Ọsun Muiwá, Ìyálórìṣà*, sacerdotisa do *Ilé Àṣe Ọpó Àfònjá*. Cabe chamar atenção para a condição de *àbíyan*, aquela que ainda não nasceu para o “santo”, que ocupo em tais espaços e, assim sendo, não poderei ter acesso a muitos dos *àwọn awo*, mistérios, ainda “interditados” para mim, até mesmo pela condição, anteriormente citada, de não iniciada. Deste modo, dissertarei a partir do permitido e do “vivido-concebido” (LUZ, 1998). Não será mais o pesquisador, estranho à religião, que observará e narrará a partir de uma lógica, quase sempre, enviesada, carregada de etno e de eurocentrismo, pautado em valores existenciais e civilizatórios branco-europeus. Essas são, portanto, condições inaugurais e fundamentais para entendermos a proposta de pesquisa apresentada. Posso afirmar que são também fundantes de tais desejos. É, ainda, com o respaldo de Mãe Aninha, *Ọba Biyi*, que “ganho fôlego” e inspiração para desenvolver este trabalho. Dizia ela: Quero ver meus filhos “de anel de doutor nos dedos, aos pés de Xangô” (MARTINS, 1999, p. 121). Faço valer, assim, os legados do *continnum* civilizatório negro-africano, com suas ricas e complexas epistemologias e, deste modo, passo a dissertar sobre as “territorialidades” e “comunalidades” (LUZ, 2000). Vou para a Academia para falar das minhas mais velhas, das nossas vivências e experiências sagradas.

Enfim, desejo, com essas explicações iniciais, explicitar princípios inaugurais, *arkhé*, da presente pesquisa e, ao mesmo tempo, explicitar de que lugar eu escrevo enquanto autora e

quais são as minhas intenções. O lugar de mulher negra, educadora, filha de *Lógún Ede*, *Òrìsà* menino, manhoso, dengoso, vaidoso e faceiro, tal qual sua mãe *Òsun*, e flecha afiada e certa como o caçador, *Òsòòsì*, seu pai, o caçador. Tenho como *juntó Oya*, de quem herdo também a independência e a altivez. Herdo de meu pai *Lógún Ede*, sobretudo, o seu arquétipo e o *abẹ̀bẹ̀* de sua mãe *Òsun*. Instrumento litúrgico que é, ao mesmo tempo, espelho e leque. Ele será um dos grandes elementos que nos auxiliará, como *àwọn obìnrin dúdú*, a operar transformações nas mais diferentes instâncias aqui apresentadas.

Será com o auxílio do *abẹ̀bẹ̀* que seremos cuidadosamente conduzidos(as)/impulsionados(as) às nossas referências ancestrais, desconhecidas por muitos dos nossos. Será ele, ainda, que nos revelará um tempo no qual a beleza e as boas referências eram negras, digo

17

eram por não desconhecer que há muito tempo nosso legado vem sendo deturpado, negligenciado, ocultado e caricaturizado. Então que possamos, com o seu auxílio, (re)afirmar a dignidade e evidenciar a beleza que tentam usurpar de nós, negros, sobretudo, das *àwọn obìnrin dúdú*.

Tão vaidoso quanto a mãe, *Lógún Ede* é filho de caçador que mata a caça sem se sujar de sangue. Extremamente cuidadoso com a aparência, acredito que daí comece a sedução pela temática da estética. De futucar a construção identitária que, a princípio, parece alheia, mas que é dos meus, sobre as minhas mais velhas, que se aproximam de mim pela mesma condição de gênero e raça⁹ e pertencimento religioso. Contudo, não desconheço também que a aparência, o cuidado e atenção com esta é apenas uma faceta do que o externo revela a partir de como se encontra o interno, as questões subjetivas, sobretudo, as de ordem identitária. Entendo que a estética, o que é externo e visível, é tão somente uma particularidade do interno, que, especificamente, nesse trabalho, é sagrado e ancestral, uma vez que os corpos das *àwọn obìnrin dúdú* têm a possibilidade de manifestar a ancestralidade negro-africana.

O processo apresentado e defendido aqui é o da individuação, “tornar-se o que se é” (JUNG, 2000), e este se inicia no interior, dentro de cada um. Desta maneira, o que está ocorrendo por dentro, no interior da pessoa, é revelado, pelo menos em parte, refletido no exterior, sobretudo a partir da aparência. Enfim, o externo, a aparência, são somente uma das facetas que refletirá a “arrumação” que está sendo feita, uma vez que é um processo interno que, geralmente, é acompanhado de processos de (auto)aceitação e (auto)realização, dentre outros. Ademais há uma construção social do corpo, da beleza e da feiura. Por isso, não se desconhece que o corpo negro, mais especificamente o que nos interessa nessa pesquisa, o corpo da mulher negra, sofreu os mais diferentes preconceitos, principalmente por fugir, por

se distanciar do padrão imposto a partir do constructo histórico da branquidade. Algumas vezes concebido como “exótico”, aquele cuja “exuberância” não se enquadrava na linha de visão, sempre extrapolando a ótica; outras vezes considerado como sujo, feio, desproporcional. É esse mesmo corpo, aqui dotado de ancestralidade e, portanto, de sacralidade, que contará novas histórias, agora impregnadas de ensinamentos e exemplos positivos de superação das dores que já se configuram como seculares.

⁹A decisão de usar o termo “raça” nesse trabalho trata-se de um posicionamento político-ideológico, por não acreditar que este seja sinônimo ou equivalente à noção de etnia, cada vez mais preferida e utilizada pela Academia. Desta forma, utilizo o termo em sua acepção política, e não biológica, que implicaria em ideias de superioridade e inferioridade entre as espécies as quais não compactuo.

18

A educação e a sociedade patriarcal e racista têm apostado e se apoiado em histórias negativas marcadas por dor e sofrimento, e as histórias aqui partilhadas, inevitavelmente, também trarão tais agruras, mas não se limitarão a elas. As histórias e memórias das *àwọn obìnrin dúdú*, aqui partilhadas, nos ensinarão outras possibilidades de existências e convivência com nossa negritude enaltecendo as referências que são ancestrais. Assim, escrevo da “porteira para dentro”, na perspectiva do “vivido-concebido”, que ensaia os primeiros passos no processo de iniciação religiosa. Interessa-me muito adentrar nesse mundo misterioso, místico e altamente complexo que é o candomblé; trazer e compartilhar experiências do sagrado a partir dos próprios sujeitos da pesquisa, na condição de pertencente a tais comunalidades (LUZ, 2000) apresentadas e explicitadas nesta dissertação.

Ainda no esforço de lembrar do percurso de realização da pesquisa, apresento algumas notas sobre a *arkhé* do tema e do desejo de pesquisar sobre *àwọn obìnrin dúdú*, suas cabeças, *Orí*, e seus cabelos, *irun*, em contextos sacros. Além disso, recordo que o trabalho de investigação que deu origem à presente dissertação não foi somente de ordem acadêmica, objetivando cumprir com os inúmeros e rígidos rituais destinados à obtenção de um grau de mestra. O pleno sentido do trabalho só se tornou compreensível para mim quando o concebi como um ponto dinâmico de uma trajetória na qual o pessoal e o profissional tornaram-se, inevitável e obrigatoriamente, indissociáveis, isto é, a educadora/pesquisadora, uma mulher negra, assim como os sujeitos da pesquisa. Destarte, o leitor e a leitora estão convidados a encontrar, nas páginas que seguem, sujeitos cujas trajetórias de vida são fortemente influenciadas pelas suas crenças, pela sua religiosidade: *Àwọn Obìnrin dúdú de àṣe*, de comunidades de terreiro. Mulheres negras que têm força. As escolhas que estas fizeram, as contingências da vida, os sonhos, as ideias que tiveram estão registradas em forma de

narrativas, as quais constituem uma fonte rica de reflexão sobre os processos iniciáticos por elas (re)lembrados e (re)vividos. Ouvir, ter acesso a tais reminiscências constitui o caminho que encontrei para compreender como a feitura e o “pós” feitura foram determinantes na constituição identitária destas mulheres, sendo esta última marcadamente uma construção permanente, na qual se delineiam reproduções, rupturas, avanços e continuidades.

Esta dissertação carrega, então, a dinâmica de sociabilidade das comunidades africano-brasileiras, daí dedicar-me a abordar o tema, *Orí-irun*, em contextos sacros. Na língua *yorùbá*, *orí* equivale à cabeça e *irun* a cabelo. O presente trabalho utilizará as duas noções: o cabelo que está e faz parte da cabeça. E esta última tem sacralidade, pois é a partir dela que a ancestralidade se manifesta nas mais diferentes formas, mas aqui será abordada somente a concepção de *Òrìṣà*, uma vez que o objetivo é tratar somente dos candomblés de nação *ketú*.

19

É o *Orí* e, sobretudo, o *irun* que serão enfatizados aqui, entendendo que o *orí* é o lugar por excelência que possibilita a expansão do *àṣe* e que auxilia, sobremaneira, o empoderamento das *àwọn obìnrin dúdú* pertencentes às comunalidades negro-africanas.

Se outrora o *banzo*, tristeza profunda caracterizada por uma quase desistência da vida, imperava nas constituições identitárias que tendiam a perseguir um ideal de ego branco (SOUZA, 1983) para elas irrealizável – levando muitas vezes a mutilações, tanto de ordem física quanto psicológica, por não conseguirem sequer se aproximar do que a “autoridade estética branca” (SOUZA, 1983) – que determinava e determina como belo e aceitável; o que notamos nas narrativas apresentadas e com as aprendizagens adquiridas nas territorialidades e, principalmente, no processo de feitura, as mulheres acabam por (des)cobrir ou confirmar suas reais e múltiplas complexidades e potencialidades. E, de posse destes conhecimentos, sobretudo, dos seus arquétipos, ganham forças e se empoderam.

Partilho nesta introdução, as histórias iniciais que impulsionaram a pesquisa e a escrita e que são consideradas como histórias primeiras e fundantes. Sendo assim, retorno às lembranças de como tudo começou, de como o tema “cabelo” embaraçou-se nos meus caminhos, em especial no acadêmico. Ainda recordo que muitos são os teóricos que afirmam que não são os pesquisadores que escolhem os seus temas, mas, sim, os temas que escolhem os seus pesquisadores. Estou começando a acreditar em tal máxima. Vejamos os motivos... O tema apareceu em minha vida no ano de 2000 pelas mãos de uma pesquisadora e amiga, Fábila Calazans, que pretendia entrevistar mulheres negras conhecidas em Salvador e conhecer as suas histórias de vida e de que forma, nos diferentes períodos, apresentaram-se esteticamente.

Este foi o seu trabalho de conclusão de curso na Faculdade de Comunicação na UFBA; em linhas gerais, era essa a proposta. Existia no trabalho uma ênfase na cabeça e no cabelo, já que foi sobre isso que ela se deteve para dar conta de tal “empreitada”. Reconhecendo o pioneirismo deste trabalho, rendo-lhe homenagens. Ademais, este influenciou fortemente o meu desejo de pesquisar sobre cabelo; buscando aprofundar o aspecto sacro do *orí* e do *irun*. Assim, pago tributo a ele, trazendo parte do seu título, agora na língua *yorùbá*, para a minha dissertação. Para além da posição política com esta escolha, a decisão de usar vocábulos e expressões da língua *yorùbá* nessa dissertação relaciona-se também com a forma como a penso, como a concebo, portanto, compreende a dimensão epistemológica. De lá para cá, parece que esta temática se embaraçou no meu *irun* e em mim e, ainda bem, nunca mais consegui desembaraçar-me dela.

Algum tempo depois dessa experiência, foi no campo profissional que ele “invadiu” o espaço. Em quase todas as formações realizadas, tanto nas de cunho inicial, graduações,

20

quanto nas de formação continuada¹⁰, o cabelo insistia em aparecer nas discussões e, quase nunca, tardava a chegar. Sempre encontrava pessoas, na maioria das vezes mulheres, que desejam falar sobre os seus processos de construção identitária e revelavam o cabelo como um “embaraço”, um problema a ser resolvido a partir de um desejo de aparência mais aceitável, imposta pela sociedade. Após tantas “aparições” e insistência do tema em minha vida pessoal e profissional, aceitei o desafio – revele que muito prazerosamente – de procurar, com muito respeito e responsabilidade, “entrelaçar os fios” dessas histórias. Sempre buscando pensar em que medida elas poderiam fortalecer histórias de tantas outras personagens femininas negras, pois são essas que me interessam mais de perto – as minhas irmãs.

Mais dois episódios apresentaram-se de forma forte e decisiva em minha trajetória. Dessa vez com pessoas muito próximas a mim: minha coordenadora na Secretaria Municipal de Educação e minha sobrinha. As duas com “demandas” a partir do cabelo que, definitivamente, me vi envolvida, entrelaçada com o tema e não mais disposta a pensar em trocá-lo por outro. Conheçamos, ainda que de forma breve, a primeira história mencionada. Lá pelos idos da década de 1970, uma mulher negra, que acreditava na educação, resolveu matricular sua filha no melhor colégio da época (ou assim era considerado), situado no bairro Itaipara. Negras só havia essa garotinha e a filha da moça que limpava a escola, bolsistas, é claro! Então, a gestora decidiu convidar a mãe da garotinha para lhe dizer que esta não poderia ficar na instituição por ter problemas mentais, por ser, segundo a gestora,

“mongolóide”¹¹”. A garotinha não tinha Síndrome de *Down* e, se tivesse, não deveria ser este o motivo para ser “convidada” a sair da escola. Relata a coordenadora que, naquele período, era obrigada pela mãe a usar uma peruca lisa *chanel* para que não destoasse tanto do conjunto de garotas apresentado pela escola, como se a peruca pudesse silenciar, esconder ou até mesmo escamotear o seu tom de pele negra. A garotinha cresceu e decidiu trabalhar com educação para tentar construir outras formas de educar, diferente da que conheceu e vivenciou. Ela ainda traz marcas daquele período, mas tenta cicatrizá-las propondo, elaborando e efetivando uma educação antirracista.

Já a segunda história é ainda mais próxima da minha. Trata-se da história de minha sobrinha/afilhada, uma menina negra, diferente da mãe, da avó e das tias-avós, que tendem para o tom de pele mais claro, por isso consideram-se não negras. A menina olhava ao redor e não se identificava com nenhuma das mulheres que a cercavam, que lhe enchiam de mimos e

¹⁰ Secretaria Municipal de Educação e Faculdade Dom Pedro II.

¹¹ Termo pejorativo destinado as pessoas que tem Síndrome de Down usado para discriminar e estereotipar.

dengos. Insatisfeita com o fenótipo diferenciado, ela pediu à minha irmã que, quando completasse sete anos, pudesse fazer chapinha no salão. Minha irmã atendeu de pronto, mas falou sobre a beleza do seu lindo cabelo crespo e sobre a versatilidade dele. Depois da primeira prancha, nunca mais a menina permitiu deixar o cabelo “*black*” ou fazer as lindas e diversas tranças que, antes, costumara. Hoje, a criança tornou-se uma adolescente, tem 13 anos e não mais explora as múltiplas possibilidades que o seu cabelo crespo permite. São essas primeiras histórias que impulsionaram a feitura desse trabalho. Apresentar a inevitável dor, uma vez que essas histórias são marcadas por ela, mas também expor as possibilidades de vencer a dor e descobrir a delícia de ser o que se é! A boniteza de apresentar-se a partir do real e belo fenótipo negro-africano.

Não foram poucas as vezes em que fui indagada sobre a temática com questionamentos do tipo: “e cabelo é um tema científico?” ou, até mesmo, “o que este tema guarda de relação com a Educação?”. Hoje respondo com muito mais segurança do que ontem e que o trabalho “não é fútil, é útil” (SOBRAL, 2011). Para além da estética, cabelo é símbolo identitário (GOMES, 2008) e assim deve ser pensado. Gomes (2004; 2008) trabalha de forma pioneira com estas questões e serão as contribuições dela que mais aparecerão no corpo do texto, visto que é a referência maior no Brasil quando o assunto é cabelo, sem falar da sua atuação marcante e de seus escritos em defesa de uma educação antirracista. Oxalá eu consiga

alcançar o intento de trabalhar com a mesma seriedade, dignidade e respeito que esta tratou do tema em seu trabalho inédito sobre salões étnicos em Belo Horizonte.

Por todo caminho já percorrido sobre a temática escolhida e por notar que a sacralidade existente em tal dimensão ainda não foi trabalhada por nenhuma daquelas que me antecederam na pesquisa sobre cabelos, trabalhos tão raros até então, decido arriscar a percorrer tais fios. Para tanto, peço a permissão àqueles que foram arrancados de África e para cá trazidos em condições subumanas, mas que não deixaram de “plantar” o seu *àsè*, sem o qual hoje não poderíamos partilhar as histórias que aqui serão socializadas. Há, ainda, aqueles que, pelos mais diferentes motivos, aqui não conseguiram chegar. Mortos durante a viagem ou os que decidiram (como se opção fosse) no mar se jogar, acreditando ser a decisão mais nobre a ser tomada diante do processo de subjugação a que estavam expostos. É também por estes que se encontram agora, pelo menos os seus ossos, no “mar cemitério”, o qual trata Sobral (2005) ou o que foi tingido de vermelho, como comenta Padilha (2010): “... o mar, tantas vezes projetado ou desenhado, simbolicamente, como azul e límpido, se tingiu de vermelho pelo sangue da escravatura. E suas águas nunca mais puderam ser as mesmas, pois ficaram para sempre turvadas por corpos que nelas encontraram seu derradeiro lugar” que esta

22

escrita se faz necessária. Em tons fortes mesmo, para que, ainda que lavadas e (re)editadas tais memórias, a denúncia das atrocidades cometidas nunca deixe de acontecer. É Sobral (2005), novamente, quem lança o petardo: “[...] Escrevi/Escrevo/Escreverei/ Com letras garrafais vermelho vivo,/ pra você lembrar que jorrou muito sangue”. Histórias que ficaram registradas para que o passado não seja esquecido e que as atrocidades cometidas não voltem a se repetir. Documentos de um passado escravocrata que procurou desumanizar enormes parcelas da população negro-africana e que ainda ecoa em corpos/cabeças dos descendentes daqueles outrora escravizados. Estas histórias e narrativas diaspóricas, semeadas para “além mar”, mas que, trazidas pelas águas oceânicas atlânticas, nos impulsionaram a apostar e investir em condições muito mais dignas e respeitadas daquelas que foram impostas aos nossos ancestrais.

Lutar pela continuação do respeito e da dignidade ensinados pelos mais velhos, eis uma das razões para a existência desta pesquisa. Apoderar-se das palavras para contar as memórias que são nossas, eis outra justificativa honrosa. Se todas essas questões não se configurassem como suficientes para iniciar tal “empreitada”, o fato de não deixar de publicizar histórias de superação diante de uma existência marcada pelas mais diferentes formas de adversidades já seria de fundamental importância. É a partir dessas premissas que justifico a escolha pelo uso da língua *yorùbá* em muitos dos vocábulos existentes no texto

dissertativo. Objetivando tratar um pouco mais das razões que me levaram a esta decisão, faço uso de alguns dos muitos pontos abordados e defendidos na tese de Ayoh’Omidire (2005), defendida no Instituto de Letras da UFBA e intitulada de “Yorubanidade: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afrobaianos contemporâneos”. Vale comentar, antes mesmo de apresentar as razões que justificam o uso destes vocábulos e desta língua, que, mesmo pontuando livremente aqui alguns itens que ele apresenta em diferentes momentos da sua escrita, são de sua autoria todas as contribuições a seguir elencadas, ainda que, em alguns momentos, estas apareçam de forma livre, e não como citação literal. Feita essa importante observação, no que diz respeito à fonte original das ideias defendidas, partamos para conhecê-las. Elas são inúmeras e, mesmo muito próximas no que se refere a ideais e propostas, guardam entre si algumas especificidades.

Decido pelo uso da bacia semântica *yorùbá* partindo da premissa existente em um *owe* iorubano que diz que: “a língua é a alma de um povo”. Sendo assim, nada melhor e mais coerente do que fazer uso desta, em sua modalidade original ou o mais próximo que consiga disso, para que os valores e visões de mundo pertencentes a tais *continnua* sejam divulgados e difundidos em solos diaspóricos, não apresentando, assim, incongruências entre distintas

23

formas de ser e estar no mundo. Desse modo, há ideais muito próximos e com finalidades também bastante similares, entre eles, podemos enumerar: quebrar com silêncios e ausências seculares na Academia sobre a contribuição de legados civilizatórios negro-africanos e, assim, contribuir para descolonizar o poder e o saber; des-homogeneizar culturalmente tais espaços; não fomentar a tendência e os instintos homogeneizantes da cultura ocidental; dizer não à imposição de valores ocidentais em escala planetária e à hegemonia da epistemologia ocidental; dizer não à língua do coloniz-a-dor¹², visto que nela encontra-se embutida a ideologia deste, seus valores, sua visão de mundo, conforme já sinalizado; desmonopolizar a fala, conforme propõe Muniz Sodré (1984), e a língua; rasurar a diferença epistêmica colonial (MIGNOLO, 2004, p. 28); contribuir para e na subversão do cânone ocidental, insurgindo as leis canônicas, cânone esse erigido pela hegemonia eurocêntrica; executar o proposto por Habermas, por uma comunicação livre da dominação (como se possível fosse!); democratizar as vozes e os saberes, de onde quer que estes apareçam; publicizar um sistema epistêmico diferente, mas nem por isso inferior, como é de costume se divulgar; propor, fortalecer e executar a bilateralidade discursiva, quebrando o monólogo no qual a academia tem se pautado; valorizar muito mais a língua dos nossos ancestrais como possibilidade de melhor

pensar a nossa identidade; inspirados em Mestre Didi, fazer uso da língua yorubana como suporte ideológico para legitimar a sua invasão no terreno reservado das letras eruditas, estratégia essa executada com muita eficiência por ele; explicitar meu lugar de fala no mundo, discurso identitário e contra-hegemônico; (des)hierarquizar culturalmente; divulgar e preservar valores yorubanos, difundindo seus falares e ideais no mundo afro-latino, dentre outras contribuições.

Feita essa pequena, mas necessária digressão, sobre os motivos que me levaram a adotar a bacia semântica *yorùbá*, refletimos sobre o tema da presente pesquisa, o *irun*. É notável, talvez, por estar no topo da cabeça, no início do corpo, que o cabelo tenha uma evidência maior. É ele, juntamente com a cor da pele, como sinaliza Gomes (2004), os traços distintivos mais marcantes, fenotipicamente falando, para indicar pertencimento racial. Numa sociedade marcadamente racista que, de modo histórico, tem denegado os valores civilizatórios das alteridades distintas das europeias, destacar a suposta (ou real?) diferença configura-se enquanto autorização para subjugar, humilhar e diminuir o “outro”, como, secularmente, tem sido feito. Acredito que o avanço da pesquisa aconteceu quando decidi vencer minhas limitações e restrições sobre tratar do sacro, devido ao profundo respeito por

¹² Assim grafado para destacar o legado deixado por tais povos.

ele, e, creio eu, pela minha condição de *àbíyan* – não iniciada. Ademais, descobri que é inevitável falar de *àwọn orí-irun obìnrin dúdú*, cabeças e cabelos de mulheres negras, sobretudo, a partir dessa bacia semântica e dessa concepção que pertence ao *continnum* civilizatório africano, mais especificamente ao *yorùbá*¹³, e não abordar a sacralidade existente nelas.

Vale comentar ainda que decido por este idioma pelo fato de ele ser falado em meu solo de origem (PUNZO, 2003), quando penso em minha identidade ontológica enquanto filha de *Lógún Ede*, conforme comentado anteriormente, sendo sua Terra Natal, *Ìjèsà*. Uso aquela que deveria ser a minha língua materna, e não a do colonizador, a qual não consegue, mesmo que deseje, dar conta de tamanha complexidade, pois são maneiras de ver, ser e estar no mundo totalmente distintas. Assim sendo, quando decido por tal posicionamento, também assumo, inevitavelmente, o compromisso de dar conta da sacralidade existente nos corpos e, sobretudo, na ancestralidade negro-africana presente neste *orí*.

O desejo de trabalhar com *àwọn obìnrin dúdú* deve-se ao fato de querer ver-me também contemplada, assim como os meus, nos escritos acadêmicos, aqueles que se dizem e

desejam científicos. Desta vez, ouvindo a história pela voz do leão, leoa seria aqui mais adequado, como salientado anteriormente por um provérbio africano, e não mais as versões presunçosas e, muitas vezes, enganosas do caçador, conforme aponta o *owe*. Deste modo, pretendo quebrar com silêncios seculares, nos quais as *àwọn obinrin dúdú* sequer apareciam na cena enunciativa dos escritos, quiçá na história oficial. Não darei voz a estas personagens, porque elas nunca foram mudas. Tentaram, sim, inúmeras vezes, emudecê-las, mas sem conseguir tal intento. Quando Spivak (2010) interroga: “Pode o subalterno falar?”, eu afirmo não fazer parte da subalternidade tão propagada e se assim consideram. Temos provado, historicamente, que não só podemos falar, mas que gritamos todo o tempo de nossa existência, sobretudo reivindicando e concretizando condições de existência dignas e humanas, atos esses impraticáveis para a condição de um subalterno.

Ouvir destas bravas e soberanas mulheres as suas narrativas de vida e suas memórias iniciáticas, que culminam, no mais das vezes, em empoderamento e em descobertas das inúmeras potencialidades herdadas, sobretudo do seu *Olorí*, dono (a) do seu *orí*, aquele (a) que guarda e protege a existência no *Àiyé*, Terra, é o nosso *ẹ̀bọ* (presente), presente ofertado por tais “personagens”. Ouçamos, então, conforme sugerem os nossos mais velhos africanos e

¹³ Para estes povos, vida cotidiana e religiosidade não são dicotômicos e/ou concebidos separadamente. Fundem-se sempre, não precisando, necessariamente, ser tal qual o Ocidente.

afro-brasileiros: “de boca perfumada a ouvidos dóceis” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p.175), uma vez que “somos um povo oral por opção ancestral” (CUNHA JÚNIOR, 2007). Sabemos da importância da palavra falada e do seu poder de realização. Do *ẹ̀mi* do sopro impregnado do que é divino e que carrega consigo o *àṣẹ*. Desde já ousou afirmar que inúmeros aprendizados foram adquiridos com a escuta atenta e sensível destas mulheres, soberanas e sábias em seus ensinamentos.

No que diz respeito à configuração do trabalho, à arrumação e à apresentação das diferentes partes que compõem a dissertação, cabe comentar que, na versão “definitiva” do texto ora apresentado, foi lançado pela banca, na qualificação, quase por unanimidade, um primeiro e enorme desafio: escrever, de maneira simultânea, o processo metodológico, como foi concebida e realizada a pesquisa, os instrumentos e técnicas escolhidos, a apresentação do projeto e os trechos das narrativas com seus respectivos comentários, concomitantemente com a exposição do referencial teórico adotado e utilizado, não mais, como a princípio desenhado, de forma separada, estanque. Amadurecida a ideia e passado o susto de “bagunçar” o, supostamente, arrumado, percebi que fez muito mais sentido a sugestão ofertada, mas isso não

tornou a tarefa mais fácil. Aceito e acatado o desafio, restou realizá-lo. Para tanto, o caminho percorrido foi: após apresentar, em linhas gerais, o trabalho na introdução, desenvolvo os caminhos metodológicos adotados e seguidos, que intitulo de: Embaraçando e entrelaçando a pesquisa: fios que tecem as escolhas metodológicas. Nesta parte busco explicitar o percurso de como foi pensada e executada a pesquisa. Assim, procuro dar conta das pretensões existentes ainda no projeto de pesquisa, para que possa justificar a escolha pelo estudo qualitativo e biográfico, a partir da história oral temática (MEIHY, 1994; ALBERTI, 2004; DELGADO, 2006), tendo como técnica adotada e utilizada a entrevista narrativa, proposta por Bauer e Jovchelovitch (2008). No entanto, na medida em que adentrei na *Ighorò*, Floresta Sagrada, aqui representada pelas comunidades de terreiro, estas orientações, a partir dos autores mencionados, sofreram redefinições. Então procurei adaptar o que aprendi teoricamente acerca de como conduzir uma entrevista, dada a especificidade do ambiente e os procedimentos que precisam ser seguidos, uma vez que a pesquisadora é, em tal contexto, também uma *àbíyan*. Cabe apontar que serão apresentados, ainda na parte inicial, e compreendem, certamente, a maior e mais complexa de todas, os sujeitos da pesquisa, suas comunalidades e territorialidades. Estes trechos serão devidamente analisados por meio das narrativas partilhadas, buscando respaldar os comentários com o referencial teórico adotado.

Já na terceira parte, intitulada de: *Orí – irun – territorialidades sagradas – buscando a raiz e expondo a ‘moleira’*, busco aprofundar as discussões lançadas ao longo do texto

26

dissertativo sobre a temática escolhida e trabalhada, *Orí* e *irun*, sobretudo no aspecto sacro, procurando explicitar o entendimento que as comunalidades e territorialidades negro-africanas possuem de tais instâncias e como trabalham e desenvolvem estas noções. Cabe salientar que não desejo afirmar com isso que estas questões não sejam abordadas também no capítulo anterior. Ademais, noções sobre a Estética do Sagrado (LUZ, 2003), *Odara* (LUZ, 2000) e *Abèbè* (LUZ, 2000), também pertencentes aos princípios filosóficos do PRODESE, serão fundamentais para o bom entendimento da proposta aqui desenvolvida. Desejo, ainda, explicitar os princípios epistemológico-filosóficos que respaldam a pesquisa, dando ênfase à sacralidade existente na cabeça e sua importância tanto em solo africano quanto aqui, em solo brasileiro, nas comunidades de terreiro, lugar por excelência de expansão e perpetuação do *àse*. É nessa etapa da escrita que apresento as *àwọn ègbón mi* como guardiãs e, concomitantemente, propagadoras das memórias ancestrais. Um dos fortes argumentos utilizados na feitura é o de que conhecer o *Bara*, Rei do corpo, e o *Olorí* para “destrancar os

caminhos de si”, proposta adaptada a partir da apresentação de Ferreira Santos (2011, p. 14). Vale comentar, no entanto, que tal desejo não foi realizado na etapa anterior devido à extensão que tomou o referencial metodológico se comparado às demais partes. Na terceira parte da dissertação, que chamo de “De *Onilè* a *Òsun* – entre o esconder-se e o exhibir-se: processos de (auto)imagem e (auto)aceitação de *àwon obìnrin dúdú* em comunidades de terreiro”, apresento os meus principais argumentos, que tomo emprestado de autores como: Ferreira Santos (2011); Souza (1989); Jung (2000) hooks¹⁴ (2000); Sobral (2002); d’Adesky (2006), Nogueira (1998) e Oliveira (2007), dentre outros e procuro apontar possibilidades de saída do “labirinto” identitário a partir de um processo que dá título a esse momento da escrita e que traz duas personagens/entidades que, se a princípio, parecem ser opostas, notaremos que são complementares. Abordo – ainda na etapa que antecede as inconclusivas conclusões (COUTO, 2011), aqui intituladas de “Se eles fazem, eu desfaço” (SILVA, 2001) – a proposta de Ricouer (1995) sobre perdão, atrelada à noção de “memória apaziguada” e “memória feliz”, lembranças que, quando são trabalhadas, perdem o poder de invadir sempre que desejarem a vida do sujeito. Assim não se trata do perdão que o Cristianismo propaga, mas, sim, da possibilidade de “antídoto” para a “ferida narcísica” (SOUZA, 1983) perpetrada contra o povo negro, em especial sobre as mulheres negras, no

¹⁴ bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, escritora norte-americana nascida no ano de 1952, em Kentucky – EUA. Este pseudônimo foi escolhido para assinar as suas obras e se configura como uma homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó. A grafia aparece em minúscula como forma política de protestar, e, a partir da perspectiva feminista, e chamar atenção para o fato de que, como a própria autora argumenta, ela não se reduz a um nome e seus textos não devem ser lidos em função dele.

sentido de procurar o sarar/curar dela e alcançar o intento maior que é o de “tornar-se o que se é! concretizando, assim, a proposta de Jung (2000) de individuação.

Um dos maiores ganhos neste trabalho foi descobrir que, na medida em que as aprendizagens adquiridas no terreiro possibilitam a minha desvinculação com as mentiras contadas sobre o meu corpo, sobre a falta de beleza e humanidade do meu povo e em que aprendo com o meu *Bara* e meu *Olorí* a riqueza e diversidade existentes em meu belo fenótipo, as artimanhas elaboradas e difundidas pelos racistas deixam de ter efeito sobre a minha construção e elaboração identitária, não tendo, dessa forma, o poder de me ofender ou de “fazer a minha cabeça” de como devo me apresentar ao mundo, buscando aceitação e agradar a alteridade.

Enfim, o desejo maior da pesquisa resume-se em apresentar para a Academia, e onde mais o texto dissertativo alcançar, possibilidades outras de existência com dignidade e respeito. E revelar, mesmo que brevemente, parte da complexa, rica e diversa vivência de

terreiro que enaltece, empodera e emancipa a mulher negra, sendo estes um dos maiores triunfos desta pesquisa. Oxalá eu tenha coseguido realizar metade do pretendido, deixando a minha contribuição registrada nos anais sobre a capacidade de superação, sobre a beleza, a riqueza e a força desse povo e, em especial, dessas mulheres negras, com seus cabelos e cabeças que transbordam *àse* e ancestralidade! E para além dos anais e do mundo acadêmico, deixá-las vivas, presentes e atuantes nas vidas de outras mulheres negras e de tantos outros sujeitos.

Destarte, partamos então em busca de ensinamentos sobre “trabalhos de cerco à dor” (COSTA, 1984), de “regeneração da lesão” causada pela “ferida narcísica” (SOUZA, 1983) imposta pela ideologia da branquidade e a imposição do branqueamento como única possibilidade de existir com dignidade, beleza e humanidade. Conheçamos e passemos a nos mirar no *abèbè*, em nossas referências ancestrais negro-africanas, objetivando, assim, sair do banzo secular, da tristeza/melancolia profunda e quase desistência da vida que a maioria dos nossos tem vivido. O convite feito agora é o de conhecer histórias outras de mulheres que têm *àse*, poder e que, portanto, driblam o racismo e suas nefastas estratégias de negação de nossa negritude.

28

2 DESEMBRAÇANDO E ENTRELAÇANDO A PESQUISA: fios que tecem as escolhas metodológicas

Acredito que pensar/conceber e pôr em ação uma metodologia de pesquisa é saber onde se deseja chegar com ela. Assim, é imprescindível voltar ao que se pensou inicialmente, ao projeto de pesquisa, e, sobretudo, lembrar os objetivos propostos. Entendendo a metodologia como: “o caminho crítico do processo científico, que indaga ao tempo em que, dialeticamente, questiona acerca de seus limites, possibilidades e utilidades práticas, implicando em discussão teórica” (DEMO, 1989) e ciente de que, sem tal procedimento, o risco de ficar perdida, *zanzando* sem saber qual direção tomar, era um perigo muito iminente, uma vez que não saberia quais seriam os desejos a serem alcançados, é que voltei ao projeto de pesquisa. Este que, ao longo do caminho e do desenvolver da pesquisa, foi sendo alterado e foi se adaptando à realidade encontrada. Deste modo, foram necessários ajustes por conta do tempo e da demanda real. Conheçamos, então, os propósitos iniciais e a formatação idealizada e operacionalizada objetivando concretizar os desejos e pretensões primeiras.

A indagação fundante e que se configurou como problema de pesquisa foi: qual o valor simbólico do cabelo feminino africano-brasileiro na dinâmica que estrutura os modos de

sociabilidade nas comunidades-terreiro? Esta a partir da constatação, sobretudo, por meio da vivência, fruto da minha condição de *àbíyan*, de que as *àwq̄n obìnrin dídú* de comunidades de terreiro pareciam melhor lidar com os processos de construção identitária e todos os percalços existentes neles. Não desejando afirmar com isso que estas mulheres não passassem por algum tipo de sedução pelo padrão imposto, resistissem e não se submetessem a ele. Não se trata disso. A observação informal, a partir da vivência e convivência em tais comunalidades revelava, para mim, um ambiente no qual essas mulheres, em sua maioria, pareciam ter muito orgulho do seu fenótipo negro-africano. E se, em algum momento, elas se deixaram levar pela perseguição racista e incansável da imposição de um modelo importado da Europa, quando se encontravam, principalmente, nestas territorialidades e em outros momentos, elas pareciam ter menores ou quase nenhum trabalho em se (auto)afirmarem e se conceberem belas a partir dos seus reais, múltiplos e belos fenótipos. Desejei, a partir disso, investigar um pouco mais como o processo ocorria, uma vez que o que se constatava fora dos espaços e territorialidades sagradas era, em geral, constrangimento, vergonha, não aceitação de si, sendo esta negatividade fruto do ininterrupto processo de inculcação de um padrão de beleza e humanidade quase nórdico e tão distante do que definitivamente é a mulher negra brasileira.

29

O que não se pode esquecer, procurando refletir ainda sobre o contexto e as demandas mencionadas, é o fato de que na construção social do corpo, como veremos um pouco mais adiante com um maior aprofundamento, tanto se fabrica e se constrói a beleza, como se delinea também a feiura, destinando esta última para aqueles que não se aproximam do que foi imposto pelo poder hegemônico e midiático. Vale também lembrar que, no final do século XIX, a fealdade era um dos males a ser extinto a partir de medidas eugênicas, higiênicas e pautadas no racismo científico; atualmente, esses mecanismos são renovados e atualizados. Em geral, apresentam-se como mais sofisticados, por vezes mais sutis, outras tantas vezes, nada sutis, e aparecem na rudeza mesmo, sem disfarces. Tratava-se e se trata do que Flores (2007) chama de “estética do racismo”, muito bem arquitetada/planejada, de maneira que, mesmo desejosas de fugir a estas imposições e padrões, mesmo as mais atentas e politizadas, veem-se, em algum momento, seduzidas pelo que, incansavelmente, denominaram de belo e humano.

Muito insatisfeita com o tratamento dispensado a estas questões pela educação formal, sendo o tentar ignorar e o silenciar (CAVALLEIRO, 2000) as atitudes mais corriqueiras nestes espaços – que, quando não negligenciam o trato com estas questões, tendem a deturpar e negativizar a construção identitária negra, sobretudo por meio da cor da pele e do cabelo,

sendo estas as marcas fundamentais e traços historicamente preferenciais do racismo e do preconceito para determinar e fixar pertencimentos raciais, considerados por Gomes (2004) como “uma dupla do barulho” – e conhecendo, em paralelo, experiências que seguem na contramão de tais processos é que decido reconhecer as vivências/experiências em comunidades de terreiro que se respaldam e se fundamentam no sacro e no ancestral. Histórias essas que parecem caminhar em direção oposta às supracitadas e desaguar, quase sempre, em (auto)aceitação e (auto)realização, buscando, dessa forma, partilhar com todos os que desejarem apreender outras possibilidades estético-identitárias.

Interrogar sobre o valor simbólico do cabelo feminino africano-brasileiro na dinâmica que estrutura os modos de sociabilidade nas comunidades de terreiro tornou-se a rota de onde eu partiria e determinou também escolhas outras. Decisões essas fundamentais no sentido de escolher que rumo tomar para buscar e chegar a possíveis respostas para o questionamento mencionado. Os desdobramentos e encaminhamentos da pesquisa delinearão-se em objetivos a serem alcançados, dentre os quais, cito o de cunho mais geral: compor um mosaico de narrativas femininas africano-brasileiras sobre *orí* e *irun*. Este objetivo desdobrou-se em outros, a exemplo de: destacar a cabeça e o cabelo feminino africano-brasileiros como elaborações de mundo que influenciam a composição das linguagens e valores; ressaltar que a

30

cabeça e o cabelo feminino africano-brasileiros são expressões profundas do universo simbólico característico das dinâmicas de sociabilidade desde a África; refletir sobre a ideologia do racismo que tenta destruir o legado ético-estético da cabeça e do cabelo feminino africano-brasileiros, bem como analisar as estratégias de superação e enfrentamento ao racismo por mulheres negras que vivem os valores das comunidades de terreiro.

Enfim, de uma pretensão de cunho mais geral e abrangente, que foi a composição do mosaico a partir das narrativas compartilhadas pelos sujeitos da pesquisa, tornou-se possível perceber a importância que o *orí* e o *irun* – de agora em diante concebidos como entrelaçados e interdependentes; assim sendo, quando me referir a um, estarei, conseqüentemente, me referindo ao outro – têm nas territorialidades sagradas. O que comunicam, uma vez que são linguagens, como os concebem as *àwọn obìnrin dúdú*, e de que forma explicitam as ideias e os valores ao mundo da “porteira para fora” foram ainda objetivos elencados. Intencionei também, mesmo que brevemente, revelar algumas contribuições vindas do continente africano e que ainda hoje valem em solo brasileiro. Por último, mas nem por isso menos importante, houve a pretensão de chamar atenção para a construção racista que tende a depreciar as

contribuições pertencentes ao legado civilizatório negro-africano e de que forma as *àwon obìnrin dúdú* conseguem driblar estes mecanismos e se empoderam, se emancipam a partir dos seus reais e belos fenótipos. Em linhas gerais, foram esses os desejos iniciais a que me propus com a pesquisa ora apresentada.

O intento maior foi o de conhecer e compartilhar experiências positivas de construção identitária “sadia” (FANON, 1968), não mais impregnadas e pautadas na branquidade e no eurocentrismo. O grande diferencial aqui foi o acesso, o conhecimento e a vivência de outros valores, repletos de sacralidade e ancestralidade, uma vez que, nestes contextos, são outros os acervos e *modus vivendis* existentes, “encharcados”, “embebidos” de africanidades e negritude. Decido, então, ir a campo e respeitar o que os legados civilizatórios nos ensinam, pautados em valores ancestrais, com modos de ser e estar no mundo muito distintos dos ocidentais, porque não poderia agir de forma diferente dessa, visto que sou uma “desde dentro”, *àbíyan*.

Na escolha da metodologia para realização da pesquisa, bem como de seus instrumentos e técnicas, uma das características das comunalidades que não pode ser ignorada é o fato de elas se pautarem, predominantemente, na oralidade, mas não com exclusividade, afirmação essa recorrente na história. Há uma ideia muito difundida de que o candomblé é só oralidade, porém, se olharmos mais atenta e detidamente, perceberemos que existe uma predominância desta, e não a sua exclusividade. Castilho (2010, p. 11), em sua obra, chama

31

atenção para essa faceta ao realizar uma etnografia nos candomblés da Bahia e revela que a religião se encontra entre estas duas modalidades, com o predomínio da primeira. Além disso, a autora não deixa de alertar para a existência de momentos nos quais “o uso da escrita era imprescindível”. Castilho ainda menciona Braga (1980) em seu texto para reforçar a tese do entrelaçamento das duas modalidades nos espaços de terreiro. Afirma ela: “Júlio Braga é um dos poucos autores a reivindicar a necessidade de considerar as maneiras pelas quais a tradição oral coexiste com o uso da escrita nos terreiros”. E prossegue em seus argumentos: “Braga sustenta que a lacuna em relação aos pequenos, mas reais usos da escrita, acaba promovendo uma visão exagerada da oralidade como o único meio para a transmissão do saber religioso”. Enfim, o que se nota é a predominância da oralidade e não a sua exclusividade como, por muito tempo, se propagou.

A escolha pela oralidade se deve ao fato de os pertencentes ao candomblé não desconhecerem a importância da palavra falada, proferida, aquela que contém o *èmi*, o sopro

divino, e por fazer valer a “opção ancestral” pela oralidade, como bem sinaliza Cunha Júnior (2007). Referimo-nos aqui em opção porque se trata definitivamente disso, uma vez que os africanos não eram agráfos – como também foi divulgado por um longo período na história. Eles sabiam escrever, sim, e inúmeras foram as escritas encontradas dos mais diferentes povos, nos mais diversos períodos, como bem ilustra Cunha Júnior (2007): os hieroglifos egípcios; os hieroglifos núbios (Meroes); o tifani (escrita tuaregue); os sistemas de escritas da Etiópia; as escritas cromáticas do povo Edo (Benin); as escritas alfabéticas do povo Bassa; as escritas silográficas do povo Mende (Serra Leoa); as escritas silográficas do Nsibidi; as escritas silográficas do povo Vai; os sistemas de escritas Shumon; os sistemas de escritas filosóficas Adinkra; as adaptações das escritas árabes em línguas africanas; as adaptações das escritas gregas em línguas africanas; as escritas suahili, dentre inúmeras outras.

Para os africanos, a oralidade tem, sobretudo, caráter sacro, como sinaliza Sodré (1973), que ressalta a potencialidade da palavra proferida para os *continua* civilizatórios. Segundo o autor:

A palavra proferida tem um poder de ação. A transmissão simbólica, a mensagem, se realiza conjuntamente com gestos, com movimentos corporais, a palavra é vivida, pronunciada, está carregada com modulações, com emoção, com a história pessoal, o poder e a experiência de quem a profere. A palavra transporta o alento – veículo existencial e atinge os referentes e planos mais profundos da personalidade. Neste contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para converter-se em um instrumento condutor de um poder de ação e de realização. A transmissão é uma técnica, um instrumento a serviço da estrutura dinâmica do sistema nagô. (SODRÉ, 1973, p. 28)

32

Notamos, então, que a oralidade predominante nas comunidades é uma escolha a partir do conhecimento que elas possuem sobre a importância da palavra falada, empenhada, proferida, aquela que contém *àse*, força vital. Cunha Júnior (2007) afirma que:

Indicando a afirmação de que somos um povo oral, temos que a oralidade é um valor social africano para a transmissão do conhecimento e está ligado àcosmovisão africana, como concepção de mundo próprio de uma cultura particular. Este valor social da oralidade é resultado das concepções sociais e filosóficas das sociedades de base da cultura africana. A singularidade das sociedades africanas está baseada nos valores sociais da cultura africana. A palavra tem grande importância nas sociedades africanas, pois é socialmente respeitada e cultuada pelos membros destas sociedades, sendo básica para transmissão de conhecimentos e negociações dentro dos coletivos sociais. (CUNHA JÚNIOR, 2007, p. 5)

Hampaté Bâ (1982, p. 182) fornece importantes pistas de como se processa de maneira diferenciada acordos e empenhos da palavra em terras africanas. Conheçamos um pouco mais e melhor possibilidades outras: “Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho

daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra”. Ou ainda: “[...] quando alguém pensa uma coisa e diz outra, separa-se de si mesmo. Aquele que corrompe sua palavra corrompe a si próprio” (HAMPATÉ BÂ, 1982 p. 187). Dessa forma, considerando estas especificidades, principalmente pelo fato de as comunidades escolhidas serem de terreiro e existir todo um *modus operandi* a partir desta oralidade, e, sendo eu pertencente também a essas comunalidades, enquanto pesquisadora, procurei me adequar, respeitando-as, e não o contrário, pois não poderia ser diferente. O desejo, desde o início, foi o de adentrar a *Igbórò*, Floresta Sagrada, com a disposição que as *àwọn ègbón mi* nos ensinam, para aprender a partir da máxima: “bocas perfumadas a ouvidos dóceis e limpos”, que poderá ser compreendida a partir de Sàlámi; Iyakemi (2011, p.175-176):

A boca perfumada do conselheiro só é perfumada se o seu ori e seu iwá lhe conferem a condição de autoridade no melhor sentido do termo, ou seja, se ele é capaz de granjear a confiança, a crença e a fé de seu interlocutor. [...]. Por outro lado, ter ouvidos dóceis e limpos supõe que o ouvinte, aquele que escuta o conselho, também tenha ori e iwá favoráveis aos atos de ouvir, compreender, acatar e se dispor a realizar o recomendado.

Outro importante ensinamento que faz parte da pedagogia chamada de terreiro advém de um dito popular, *owe*, provérbios, sendo este recurso muito utilizado em tais espaços, prenes que se encontram de ensinamentos, em geral, milenares: “Dois ouvidos e uma boca – falar menos, ouvir mais”. Esta é, quase sempre, uma das primeiras aprendizagens adquiridas. São as *àwọn ègbón mi* que sinalizam para o cuidado que se deve ter nestes espaços, nos quais não se deve fazer perguntas, pois, na maior parte do tempo, “candomblé é silêncio”: “Trata-se

33

da aprendizagem através do ouvido” (CASTILHO, 2010, p.53). E assim tem sido desde tempos imemoriais. Desde o tempo no qual nossos ancestrais ainda não tinham sido arrancados à força de seu solo de origem e trazidos para cá em condições não humanas de existência, a partir da condição mercantilista que desejava transformar alguns seres humanos, leia-se negros africanos, em coisas, mercadorias, peças, procurando subtrair a dignidade, a humanidade e o direito destes.

Adentrar em espaços sagrados, em solo sacro é, sobretudo, exercitar a escuta sensível, é encontrar-se disponível e desarmado, sem defesas, para aprender com os mais velhos, no tempo deles e o que eles julgarem, avaliarem que já pode ser o nosso também. Tempo de aprender calado. Fase quase muda do aprendizado, na qual não é aconselhável ao aprendiz fazer perguntas. Em solo africano, o mais novo, no dia-a-dia, precisava, inclusive, aguardar o mais velho se dirigir a ele para poder falar. Cabe comentar que a concepção de escuta sensível

existente nesse trabalho é feita a partir de Barbie (2002) e, portanto, assim compreendida:

[...] A escuta sensível se apoia na **empatia**. O pesquisador deve saber sentir o universo afetivo, imaginário e cognitivo do *outro* para poder compreender *de dentro* suas atitudes, comportamentos e sistema de ideias, de valores de símbolos e de mitos. A escuta sensível **reconhece a aceitação incondicional de outrem**. O *ouvinte sensível* não julga, não mede, não compara. Entretanto, ele compreende sem aderir ou seidentificar às opiniões *dos outros*, ou ao que é dito ou feito. (BARBIE, 2002, p. 01- *grifo do autor*)

Esta modalidade revela-se imprescindível quando consideramos as especificidades do campo escolhido para estudo, uma vez que, sendo a religião de cunho iniciático, os ensinamentos e aprendizagens ocorrem no tempo que as *àwọn ègbón mi* e/ou *àwọn Òrìsà* julgam propício, no tempo em que elas avaliam se já existe maturidade e merecimento para certas lições. Esses são pontos fundamentais a serem levados em conta na transmissão dos ensinamentos, pois se tem a consciência de que “existem coisas que não se explicam, mas que se experimentam e se vivem” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 193). Ainda no que diz respeito a essa tradição e ao caráter iniciático do candomblé, Santos (1973, p. 35-36) declara:

O conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados em escritos e arquivos, serão permanentemente revividos e realimentados através da ação ritualística ou do relato dramatizado em grupo. Os arquivos são vivos, constituídos pelos indivíduos mais sábios de cada geração. É uma sabedoria “iniciática”.

Foi a partir de tais princípios, valores e concepções que fui para campo em busca de possíveis respostas para minha inquietante indagação: qual o valor simbólico do cabelo feminino africano-brasileiro na dinâmica que estrutura os modos de sociabilidade nas comunidades-terreiro? Sentar-me no chão para ouvir essas senhoras por longas horas,

34

esquecer ou não perceber o tempo passar, ouvi-las acompanhada dos sons existentes naquelas territorialidades e, muitas vezes, o som do silêncio que chegava junto com suas recordações e esquecimentos: foram os pontos fundamentais e fundantes da pesquisa. As memórias das *àwọn iyàwó* e *ègbón mi*, minhas mais velhas na religião, *àwọn obínrin dúdú*, cheias de sabedoria ancestral, com *orí* transbordando de *àṣẹ*, guardiãs e propagadoras da memória do nosso povo, que são da nossa religiosidade, que sabem o que dizer, quando dizer, como e para quem os conhecimentos que também adquiriram de boca à orelha, da velha e eficaz forma de transmissão africana. Por meio da oralidade marcadamente presente naqueles contextos que pautei o como fazer da pesquisa em andamento. Foi essa modalidade a grande fonte inspiradora e forma condutora. Aprendamos, pois, com ela.

Segundo tais premissas e condições fundantes, nada mais coerente do que buscar formas de realizar a pesquisa de modo que não destoasse dos propósitos iniciais, bem como encontrar maneiras que melhor se adequassem ao lugar escolhido para a realização dela, já que, como declara Soares (2003), “a escolha do método depende da identificação prévia de três elementos: o objeto da pesquisa, o problema que se propõe resolver e o objetivo da investigação”. Já Ruiz (1996, p. 132) complementa afirmando que:

[...] reserva-se a palavra método para significar o traçado das etapas fundamentais da pesquisa, enquanto a palavra técnica significa os diversos procedimentos, dentro de diversos recursos peculiares a cada objeto de pesquisa, dentro de diversas etapas do método.

Por todo exposto até então sobre a pesquisa, é notável, em especial, a partir dos objetivos pretendidos que, obrigatoriamente, a pesquisa delineava-se enquanto qualitativa, uma vez que não existia a pretensão de quantificar dados, estabelecer estatísticas que comprovassem ou negassem, a princípio, o que foi pensado. O desejo, preponderantemente, era o de compreender as informações/ensinamentos fornecidas pelos sujeitos da pesquisa, objetivando, por fim, buscar respostas para a indagação existente. Dessa forma, entendemos que só abordagens do tipo qualitativo poderiam auxiliar na execução e alcance do desejado.

Trata-se de uma pesquisa, então, que tem como centro o sujeito, sendo esta uma das principais características de tal modalidade de pesquisa, segundo Rocha; Barreto (2008), e que pode ser atrelada a mais tantas outras, como: “reconhecimento dos pesquisados como sujeitos do conhecimento e das práticas vivenciadas; valorização e interpretação dos fenômenos, com base nas perspectivas dos informantes e informações e/ou dados, mediante contato interativo do pesquisador com os sujeitos em estudo” (ROCHA; BARRETO, 2008, p. 22). Elegendo a narrativa oferecida pelos sujeitos da pesquisa como fonte imprescindível para

35

entender as trajetórias e travessias destes, e sabendo do cunho preponderantemente subjetivo existente nelas, bem como dos significados advindos das experiências partilhadas a partir da análise dessas narrativas, torna-se inconcebível e incoerente pensar em outra forma de pesquisa que não seja a de cunho qualitativo, já que eu não desejo quantificar, nem interpretar o que fui buscar nas territorialidades, como afirmado. Assim sendo, coaduno com Flick (2009, p. 37) quando este declara que: “A pesquisa qualitativa dirige-se à análise de casos concretos em suas peculiaridades locais e temporais, partindo das expressões e atividades das pessoas em seus contextos locais”. Já Richardson (1999, p. 80) declara que:

Os estudos que empregam uma metodologia qualitativa podem descrever a

complexidade de determinado problema, analisar a interação de certas variáveis, compreender e classificar processos dinâmicos vividos por grupos sociais, contribuir no processo de mudança de determinado grupo e possibilitar, em maior nível de profundidade, o entendimento das particularidades dos comportamentos dos indivíduos.

Gil, Licht e Santos (2006) afirmam, em consonância com os autores mencionados, que: “quando os pesquisadores têm como objetivo compreender os acontecimentos diários e contextualizados, por meio dos significados que as pessoas dão ao fenômeno investigado, os métodos qualitativos são os mais indicados”. Se assim o é, é notável, sem maiores dificuldades, os motivos que me levaram a escolher esta modalidade de pesquisa, principalmente, levando em consideração o que desejei com a pesquisa em pauta. Muito próximo dos meus propósitos e em consonância com eles, escolhi a metodologia da História Oral, aqui entendida a partir de Delgado (2006, p.15-16):

É um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. *Não é, portanto, um compartimento da história vivida, mas, sim, o registro de depoimentos sobre essa história vivida* [...]. (DELGADO, 2006, P. 15-16 - grifos do autor)

Assim, a metodologia escolhida e adotada encontra-se de acordo com a proposta da pesquisa que é, antes de tudo, a de compartilhar/publicizar valores outros, pertencentes a *continua* civilizatórios até então menosprezados e, no mais das vezes, estigmatizados. Dar acesso, para um público diverso, a histórias de adversidades, mas histórias também de resiliência e superação que pouco têm sido privilegiadas e contempladas, principalmente em contextos acadêmicos. Tornar públicas, com autorização e desejo de suas protagonistas, histórias que culminam, quase sempre, na aceitação e no gostar de si, do jeito que se é. Essa

36

foi a pretensão maior desta pesquisa, guardando, dessa forma, relação com as propostas da metodologia eleita.

A modalidade escolhida para esta pesquisa foi a da História Oral Temática, por saber da impossibilidade que qualquer estudo tem em dar conta da totalidade da existência dos sujeitos escolhidos. Não devemos perder de vista também que, no ato de (re)memorar, há sempre e inevitavelmente uma seleção e edição. A memória é essencialmente seletiva. Costuma-se guardar, reter na memória, o que foi importante, o que marcou. Desta forma, respaldo-me nos autores a seguir que afirmam que: “somos aquilo de que nos lembramos” (BOBBIO, 1997, p. 30); “somos também aquilo que decidimos esquecer” e, ainda, “Somos

aquilo que conseguimos lembrar” (IZQUIERDO, 2004, p. 110). Enfim, o que sempre existe no processo de (re)memorar é seleção, edição e interpretação. É impossível lembrar-se de tudo.

Sobre a História Oral Temática, Meihy (2005, p. 51) afirma que: “por partir de um assunto específico e preestabelecido, a história oral temática se compromete com o esclarecimento ou opinião do entrevistado sobre algum evento definido”. Por conseguinte, optei por esta modalidade porque desejava saber especificamente sobre o processo de conceber-se e “construir-se” bela, sobretudo no momento do pós-feitura, com todas as interdições que são inerentes a este processo, procurando não perder de vista que tais interdições/proibições sofrem variação de uma casa de *àse* para outra, e de pessoa para pessoa. Mas o que também sabemos é que, em todas as comunalidades, sempre há algum tipo de proibição/interdição, pelo menos nos anos iniciais de feitura. Para além destas questões, intencionava saber sobre os percursos realizados pelas *àwqn obínrin dúdú*, principalmente no que diz respeito às elaborações/construções de ordem estético-identitárias delas nos períodos que antecederam o processo de feitura. A técnica selecionada foi a entrevista por acreditar que esta é a que melhor possibilita uma exposição do sujeito de pesquisa, principalmente a modalidade escolhida, que privilegia a narração dos fatos. Segundo Cruz (2005): “A entrevista é uma conversação que não pode ser comparada a outras formas de indagações. Trata-se de uma produção intelectual, compartilhada, mediante a qual se produz conhecimento”. E dentro da modalidade entrevista, optei pela entrevista narrativa, uma vez que:

As entrevistas narrativas são infinitas em sua variedade, e nós as encontramos em todo lugar. Parece existir em todas as formas de vida humana uma necessidade de contar; contar histórias é uma forma elementar de comunicação humana e, independentemente do desempenho da linguagem estratificada, é uma capacidade universal. (BAUER; JOVCHELOVITCH, 2002, p. 91)

37

É importante lembrar, quando se apresenta a técnica adotada, que esta não pretende, nem se dispõe a julgar a veracidade dos fatos que são compartilhados. Parto do princípio de que se olha com os “olhos de hoje” e que se trata, portanto, de uma interpretação do que aconteceu e não necessária e obrigatoriamente de verossimilhança, como tão bem salienta Abrahão (2008, p.154), ressaltando o caráter essencialmente reconstrutivo que a memória traz:

A “verdade” que buscamos com a pesquisa não é a narrativa exata de como os fatos aconteceram, mas os fatos como o sujeito da narrativa os significou no momento de sua ocorrência e como os (res) significa no momento da narração em contato com os ouvintes que ele interage [...].

Esquecimentos, lembranças, silêncios, todos esses elementos encontram-se presentes nesse (re)memorar e são permitidos e esperados. O que há, na maior parte das vezes, é seleção, edição e interpretação, visto que voltamos, a partir da recordação, a fatos já ocorridos, mas com a maturidade adquirida por meio do tempo que já se passou.

É o próprio sujeito, autor de sua história, que terá autonomia e liberdade para selecionar previamente o que contar e o que silenciar. E tendo como momento o atual, o presente, aquele no qual se decide por (re)lembrar, como bem sinaliza Soares (2001, p. 40):

Exatamente assim é que me sinto: com as mãos atadas pelo que hoje sou, condicionada pelo meu presente, é que procuro narrar um passado que re-faço, re construo, re-penso com as imagens e idéias de hoje. A própria seleção daquilo que incluo na narração obedece a critérios do presente: escolho aquilo que tenha relações com o sistema de referências que me dirige, hoje. A (re)construção de meu passado é seletiva: faço-a a partir do presente, pois é este que me aponta o que é importante e o que não é; não descrevo, pois; interpreto.

É notável, a partir desta citação, que sempre há uma seleção e edição do que se recorda, do que passará novamente pelo coração, pois como afirma Delgado (2006, p. 9): “[...] A memória é uma construção sobre o passado, atualizada e renovada no tempo presente”. Trata-se, então, de olhar para o passado com os “olhos de hoje”, com a maturidade adquirida com o passar do tempo, pós-acontecimento, tenha ele sido traumático ou não. O que não pode ser esquecido é o fato de que um dos maiores objetivos a que se dedica e se destina o trabalho ora apresentado é o de criar um belo e rico mosaico com histórias que são, ao mesmo tempo, individuais e coletivas, visto que estas guardam similitude, ainda que tenham especificidades.

É a partir da fala das sujeitas de pesquisa que passamos a conhecer ricas histórias, diversas e complexas de mulheres negras impregnadas de sacralidade. Observar e buscar descobrir semelhanças e diferenças entre diversas jornadas existenciais é também a intenção deste trabalho. Falas de mulheres negras, portanto, dão o tom da dissertação. Elas são o coração deste trabalho. O teórico existente no texto dissertativo desenvolve-se e se justifica a

38

partir destas falas. (Re)desenhos de si, depoimentos marcados pela percepção da diferença por meio da via da negatividade, em alguns casos, mas que apontam também para discursos afirmativos, em sua grande maioria. Enfim, narrativas de mulheres negras, resultados das memórias; com a ajuda do conhecimento do *Olorí* e do *Bara*, percursos foram “abertos e destrancados” (FERREIRA SANTOS, 2011, p. 14) nos caminhos de si. Vozes, no mais das vezes, interdidas e não autorizadas que romperam com o instituído e se deixaram transbordar, invadir as fortes correntezas, até então, represadas por anos de silêncio a fio

impostas pelos mais diferentes contextos sócio-históricos, quase sempre desfavoráveis à afirmação do povo negro, mas nunca impossíveis para tal empreendimento. Memórias essas que são, ao mesmo tempo, individuais e coletivas – conforme sinalizado anteriormente – visto que todas guardam uma marca em comum: são mulheres negras e, sendo assim, guardam entre si experiências comuns e socialmente compartilhadas, ainda que cada uma tenha as suas especificidades. Essas mulheres partilham conosco as estratégias criadas por elas de (re)definições identitárias e os seus percursos iniciáticos, sempre dentro do que for permitido e desejado partilhar. Deste modo, compreendo as narrativas conforme apresentam Vaz, Mendes e Maués (2001):

Uma narrativa é como um colar de contas. Ao narrar algo, o narrador vai encadeando casos como contas são presas a um fio para formar o colar. A escolha dos casos e a ordem em que eles são encadeados são potencialmente informativos sobre sentimentos ou convicções enraizadas, que muitas vezes são difíceis de serem expressos claramente. Nem todos os eventos vividos pelo narrador são incluídos na narrativa. Já os escolhidos poderiam ser ordenados conforme se queira. Nossa tarefa enquanto sujeitos interessados em narrativas [...] é, primeiro, permitir que a escolha dos casos a serem incluídos na narrativa sejam significativos para o narrador. (VAZ; MENDES; MAUÉS, 2001, p. 6)

Portanto, melhor do que pensar é efetivar o objetivo principal da pesquisa – compor um rico mosaico de narrativas de mulheres africano-brasileiras a partir de três mulheres negras de candomblé, sendo duas delas *àwọn iyàwó* e uma *ègbón mi*. Duas pertencem ao mesmo terreiro: a *ègbón mi* de *Qbalùwàiyé* e a *iyàwó* de *Òsun*. Há, entre as duas *iyàwó* e a *ègbón mi*, mais de duas décadas de diferença do tempo de feitura, o que, por si só, já implica em contextos socio-históricos diferentes, o que, conseqüentemente, aponta para possibilidades distintas de vivências, experiências, enfrentamentos e ações. Pretendo com este mosaico refletir sobre as semelhanças e diferenças encontradas nas narrativas e experiências, sobretudo no que diz respeito à elaboração destas no que se refere a driblar o racismo e a discriminação existentes, bem como às formas de enfrentamento que cada uma delas utilizou para minimizar ou, quiçá, eliminá-los, principalmente quando se pensa em feitos e construções da ordem do

39

estético-identitário. Desejo, então, realizar a composição da trama a partir das diversas entrevistas que compõem o mosaico anunciado nos objetivos. Entrelaçando os fios das diferentes vivências, mas também muito próximas pela condição de *àwọn obìnrin dúdú*, de suas memórias iniciáticas, sobretudo daquelas que são da ordem do estético-identitário e que remetem às estratégias criadas por estas mulheres para se descobrirem belas a partir de suas novas condições, a princípio de *iyàwó* e posteriormente de *àwọn ègbón mi*, com todas as

interdições inerentes ao processo de iniciação. São almeçados, ao final das entrevistas, caminhos que avancem para além da resiliência, como veremos um pouco mais adiante na publicização das narrativas, e que apontem para o que Carvalho (2008) chama de “Autonomia superativa emancipatória”¹⁵.

O termo “resiliência” é entendido a partir de três contribuições. São elas: “muito mais do que suportar uma situação traumática. Consiste também em reconstruir-se, em comprometer-se com uma nova dinâmica de vida” (VANISTENDAEL; LECOMTE, 2004); “capacidade do ser humano para fazer frente às adversidades da vida, superá-las e, inclusive, ser transformado por elas” (GROTBERG, 2005) e “habilidade de reconhecer a dor, perceber seu sentido e tolerá-la até resolver os conflitos de forma construtiva” (BARREIRA; NAKAMURA, 2006, p. 75-76). Intenciono, ainda, avançar para a possibilidade de empoderar-se e, quiçá, alcançar a “autonomia superativa emancipatória”, proposta por Carvalho (2008) e anteriormente apresentada. Empoderamento e emancipação também foram esperados no percurso dessas *àwọn obìnrin dúdú* em seus processos de pós-feituras, não só o inevitável no plano sacro/espiritual, uma vez que se renova e expande o *àse*, mas o que é perceptível também no plano da constituição identitária de cada uma delas, sobretudo nos seus planos ético-estéticos.

Após as entrevistas e a seleção das memórias das *àwọn obìnrin dúdú*, elaborei uma trama entre as diferentes e semelhantes histórias, buscando refletir sobre as condições de mulheres e de negras, pertencentes à religião do candomblé, numa sociedade que, como já citado, atribui inferioridade àqueles que não se adéquam, nem se aproximam do padrão

¹⁵ Ousando sintetizar algumas características da “Autonomia superativa emancipatória” (CARVALHO, 2008, p. 68), tem-se: – reconhecimento da necessidade da organização social de uma população, especialmente considerando uma história marcada por desigualdades sociais e uma atualidade que ainda denota posição socialmente vulnerável; – perspectiva da trajetória histórica marcada por adversidades e obstáculos superados, ou seja, enfrentados e não-sucumbidos, e que fizeram com que o indivíduo saísse mais fortalecido após esse episódio, não raro passando a vislumbrar uma postura crítica a respeito da realidade social; – a emancipação, ou seja, o ato de reconhecimento de potencialidades, somente é possível através de uma perspectiva de empoderamento, sendo necessário que o indivíduo reconheça sua força (poder) para que possa, posteriormente, sentir-se emancipado e assim seguro para o enfrentamento de obstáculos.

imposto pela branquidade, o branco europeu. Conhecer em profundidade os percursos e percalços destas personagens em busca e exigindo respeito e dignidade, eis os fios que constituem esta rica e complexa tessitura. Cores diversas e nuances distintas deram um colorido especial a tal mosaico. As mulheres escolhidas e entrevistadas na pesquisa decidiram partilhar conosco as suas construções, elaborações e (re)elaborações estético-identitárias. Na maioria das vezes, elas apresentaram relatos de empoderamento a partir dos processos

iniciáticos realizados no candomblé, pois entendo, aqui, que as cabeças e corpos dessas *àwọn obìnrin dúdú* transbordam *àsẹ* e, conseqüente, ancestralidade. No que diz respeito à cabeça, é sempre de bom tom lembrar que *Orí*, para os povos africanos e seus descendentes presentes também em solo brasileiro, segundo Nascimento (1989):

significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento.

A ideia apresentada e defendida aqui é a de que ouçamos mais atentamente as nossas mais velhas pertencentes às religiões de matrizes africanas, concebidas como guardiãs da memória, sobretudo, pelos próprios pertencentes à religião, aquelas que guardam tão dignamente os segredos da nossa fé, pois, como afirma o *owe*: *ògbèri nko mo màrìwo*, o não iniciado não pode conhecer o mistério do *màrìwo*. Sendo assim, só os que foram iniciados na religião do candomblé poderão ter acesso aos seus *àwọn awo*, segredos. Nesse contexto, ganham destaque as *àwọn ègbón mi* com o rosto e o corpo, muitas vezes, marcados pelas linhas do tempo, tal qual a rugosidade encontrada também nos troncos das árvores. São elas que guardam os mistérios, segredos e silêncios da religião e que assim procedendo garantem sua perpetuação.

Vale comentar que o ato de se narrar implica necessariamente em reflexão, em (re)visão de trajetórias, ou seja, um novo olhar para o já acontecido e como esse processo alarga-se para além da instância individual, estabelecendo relação necessariamente com o contexto maior, o histórico-social. A presente pesquisa trata disso, da retomada pelas entrevistas de suas vidas, corpos e vozes. São elas as protagonistas de seus próprios processos e vidas, narrando-os, escolhendo o que contar e o que silenciar a partir de uma seleção prévia do que é pretendido revelar e do que pretendido guardar em um baú. Assim sendo, há previamente uma seleção dos ditos e dos não-ditos. Silêncios (ORLANDI, 1995) e lacunas fazem parte nesse ato de narrar-se.

41

Na perspectiva adotada por Orlandi (1995, p.11-12): Há silêncio nas palavras. De certa maneira, as palavras “transpiram” silêncio; há uma dimensão do silêncio que remete ao caráter de incompletude da linguagem. Todo dizer é uma relação fundamental com o não dizer; As palavras são cheias de sentidos a não se dizer e, além disso, colocamos no silêncio muitas delas (ORLANDI, 1995, p. 14). Assim, é notável que silêncios, muitas vezes, gritam. Ao ouvir estas histórias, houve a intenção de possibilitar a visibilidade da construção e

(re)elaboração de uma beleza negra que não tenha o padrão branco eurocêntrico como única possibilidade de referência. Escutei atenta e avidamente os relatos, os depoimentos, enfim, as histórias de mulheres negras que vêm construindo suas próprias referências, sejam elas estéticas ou das mais diferentes ordens, não se submetendo às impostas secularmente pelos mais diferentes veículos e instituições. Um número incontável de ensinamentos veio a público, de distintas formas, sempre para além do meramente estético (o que já não é pouco!).

Há registros de tristezas, dores atrozes, frustrações, alegrias fugazes, mas também de sonhos, anseios, expectativas pessoais, enquanto mulher e negra, lutas, vitórias e sucessos, sobretudo esses últimos, na tentativa de perpetuar-se na história da humanidade. Muito mais do que as dores, as “delícias” de ser o que é. Os percursos e percalços de se descobrir e se gostar como mulher negra, esse o desafio! Rebatendo a lavagem fortemente imposta pela mídia de um ideal de beleza branco, (re) estabelecendo a negritude, são as possibilidades do *abẹ̀bẹ̀*, ao mesmo tempo, espelho e leque, aparentemente maleável e flexível, tal qual a sua dona *Ọsun*, que brinca com o equilíbrio, indo de um lado a outro, numa ginga infundável. À vista disso, ocorreu a troca lúcida, por parte *àwọ̀n obínrin dúdú*, do espelho, quase sempre midiático e moldado pelo grupo hegemônico, pelo *abẹ̀bẹ̀*, para se mirarem e pautarem suas construções estético-identitárias em referências que são ancestrais, portanto, negro-africanas, muito mais próximas do nosso real e belo fenótipo.

Assim sendo, é um contraponto à imposição de um padrão de beleza e humanidade tão distante do que realmente somos e que, secularmente, vem sendo imposto e tem nos massacrado a alma e, com frequência, provocado mutilações diversas, inclusive de ordem física, a exemplo da tricotilomania, mania de arrancar os fios capilares e, muitas vezes, ingerir los, o que causa também transtornos de ordem gástrica. Enfim, o espelho “ofertado” e divulgado pelas diferentes mídias não tem sido de grande serventia para o povo negro, em especial para as mulheres negras, torturadas pela imposição de padrões de beleza e humanidade muito distantes do seu real tipo. Este espelho confunde, distorce e caricaturiza a imagem das/os negras/os e a singular e complexa existência destes, permeada de luta por condições dignas e respeitadas de existencialidade, batalhas seculares.

42

Estas perspectivas são adotadas buscando manter coerência com a proposta apresentada de tratar o tema “desde dentro”, epistemologicamente falando. Sendo assim, procurei manter coerência com a epistemologia “da porteira para dentro – da porteira para fora”. Se “uma pesquisa é uma oportunidade singular de criar mundo” (OLIVEIRA, 2007, p. 11) que seja privilegiado, então, o mundo em que pauto os meus valores e (re)estabeleço a minha

dignidade. Concordo também com Souza (1983) quando esta sinaliza a preocupação em (re)significar vivências e a possibilidade de (trans)formação a partir delas:

A descoberta de ser negra é mais que a constatação do óbvio [...] Saber-senegra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetidas a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e, sobretudo, **a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades.** (SOUZA, 1983, p. 17 - *grifo meu*)

Torna-se possível considerar, com tal afirmação, que, apesar de toda adversidade vivenciada por nós, mulheres negras, a superação tem sido a marca de nossas trajetórias. São essas adversidades e superações que serão apresentadas ao longo dessa escrita.

Na medida em que algumas mulheres negras sentem-se mais satisfeitas com a sua própria aparência, elas são impulsionadas em direção à afirmação da negritude. Esse processo nos mostra as diversas estratégias criadas pelas mulheres negras para “lidar” com o conflito em torno da sua imagem e da sua aparência. (GOMES, 2008, p.260)

É perceptível, sem muita dificuldade, que há uma sistemática construção social do corpo e da fabricação da beleza e, conseqüentemente, do seu oposto, a feiura, não sendo uma prática recente, mas, sim, reforçada e atualizada. Assim sendo, alguns modelos são enaltecidos em detrimento de outros, que são marcados, estigmatizados, ao longo dos séculos. É preciso explicitar, ainda, os contextos nos quais as construções identitárias acontecem, contextos esses, em geral, pautados em valores eurocêntrico, logo, preconceituosos, racistas, discriminatórios e uniformizantes. Se há uma construção do corpo que é social e uma fabricação, modelagem da beleza, há também a elaboração, difusão e solidificação do polo oposto, que é o da feiura. Temos nitidez também de quem, historicamente, tem ocupado esse lugar. A mulher negra o ocupa há séculos.

Destarte, torna-se importante e interessante conhecer e acompanhar novas possibilidades de construções identitárias, agora a partir da busca por ver-se e se sentir bela e alcançar alguma satisfação na elaboração e construção identitária, que também acontece por meio da estética. As falas selecionadas apontam e deságuam nessa direção, de nadar contra a corrente, na contramão da imposição de um padrão de beleza e humanidade.

43

2.1. (RE)LEMBRANDO O PERCURSO DA PESQUISA

O planejamento e a pretensão iniciais foram de entrevistar as *àwọn obìnrin dúdú* pertencentes a minha Casa de *Àsẹ, Ilé Àsẹ Oya*, por acreditar que teria o acesso facilitado por ser parte da referida comunalidade. No entanto descobri, muito rapidamente, que estava

enganada. Ser *àbíyan* da casa, pertencer a ela, acarretou algumas dificuldades em minha inserção como pesquisadora. Para as *ègbón mi*, por mais que me empenhasse em apresentar-me, em momentos específicos, na última modalidade, como pesquisadora, elas só conseguiam ver-me na condição primeira, a de *àbíyan*. O distanciamento de que tanto falam e que orientam ser necessário e imprescindível, sobretudo, os antropólogos, revelou-se ineficaz e inexistente no meu caso especificamente e na minha inserção no campo.

Planejei uma dinâmica para apresentar a pesquisa à comunidade e, ao mesmo tempo, estimular algumas das *àwọn obìnrin dúdú* a participarem dela na condição de sujeitos da pesquisa, de entrevistadas, aquelas que partilhariam suas histórias e memórias estético-identitárias e iniciáticas, com as quais comporia o mosaico proposto neste estudo. A dinâmica de abertura dos trabalhos consistia na exibição de quinze imagens de mulheres negras com os mais diferentes penteados e que deveriam ser pontuadas de zero a dez, conforme a percepção e preferência de cada uma das mulheres que decidiram participar da pesquisa. Desejando minimizar a subjetividade já latente nesta tarefa, para melhor compreender os resultados, também resolvi atribuir um adjetivo para cada nota, a fim de que as dúvidas que, porventura, pairassem sobre os futuros resultados, sinalizassem para uma pontuação positiva ou negativa. E assim foi feito. Ao som de “Beleza Pura”, música de autoria de Caetano Veloso, interpretada pela banda Skank, as imagens iam se sucedendo, através dos slides que eram projetados numa parede branca do Barracão, local onde são realizadas as festas do calendário litúrgico. Vale comentar que esta dinâmica aconteceu após o término de uma aula de língua e civilização *yorùbá*, ministrada quinzenalmente pelo professor Magno Santos, na qual participam pessoas da casa e de fora dela.

As orientações para a realização da dinâmica foram fornecidas com muita dificuldade devido ao clima de extrema descontração presente no ambiente. As *àwọn obìnrin dúdú* mal ouviam o que deveria ser feito. Começou, então, o meu embaraço e dualidade. A pesquisadora, também *àbíyan*, apresentaria a proposta de trabalho para as suas mais velhas e devia reverência, respeito e obediência a elas. Ademais ficava cada vez menos à vontade para tomar a frente e liderar a condução dos trabalhos, pois certamente seria interpretado como desrespeito à hierarquia existente na casa, hierarquia essa que deriva do funcionamento da

nossa religiosidade, bem como de seus princípios estruturantes e fundantes. Cabe ressaltar que se tratava de um momento muito bonito dentro da comunidade, ver reunidas as mais velhas, compartilhando momentos de união, entrega e de extrema ludicidade. De posse de papel colorido, caneta hidrocor, lápis de cor e de cera, as mais velhas pareciam, como se diz na

religião, “irradiadas da vibração dos *ere*”, condição de criança que sucede ao transe. Momento mágico de presenciar para a *àbíyan* que sou na casa, mas comprometedor para a pesquisadora que se encontrava desejosa de obter sujeitos para a sua pesquisa e de observar as *àwọn obìnrin dúdú* que se mostrassem desejosas em partilhar as suas histórias e memórias estético identitárias e iniciáticas.

Uma das orientações que precisou ser repetida, em alto e bom som e inúmeras vezes, era a de que elas não interferissem na resposta das demais. Cada uma deveria realizar a sua pontuação a partir de seu gosto e de suas preferências, sob o risco de ter o instrumento anulado e o resultado comprometido, uma vez que haveria a influência de outro na resposta de cada uma. Como se não bastasse tamanha descontração, algumas outras *àwọn obìnrin dúdú*, que optaram por não participar da dinâmica, permaneceram no barracão e opinaram com veemência também no que diz respeito à pontuação solicitada. Quando interpeladas se desejavam se integrar à atividade depois de saberem do que se tratava, elas negaram, mas não deixaram o local e continuaram interferindo nas respostas das irmãs. Diante de tamanho impasse e não querendo desrespeitar as minhas mais velhas, dei-me por vencida, e, então, a pesquisadora cedeu lugar à *àbíyan*, que procurou pensar rapidamente de que forma poderia aproveitar o momento para revelar a importância da pesquisa e os motivos que levaram a escolher a própria Casa de *Àsẹ* e não outra, pelo menos para que não fosse perdida também a oportunidade de angariar entrevistadas.

Passado algum tempo do evento narrado, tentando lembrar para atribuir sentido e significado ao vivido, refleti o quanto o tema escolhido é delicado e muito embaraçoso, sempre provocando os mais diferentes sentimentos, quase todos e quase sempre impregnados de constrangimentos e de eventos traumáticos. Quiçá esse tenha sido um dos pontos que poderia ter dificultado a boa execução do planejado. Recordando as imagens trabalhadas, lembro que elas revelavam mulheres negras com seus cabelos muito próximos do natural, sem intervenções químicas e, assim sendo, penso que talvez o tom de brincadeira, ironia, que imperou no desenvolvimento da dinâmica, fosse encarado como possíveis estratégias criadas pelas participantes objetivando se defenderem do que pudesse doer, como, porventura, algum episódio de discriminação ou preconceito sofrido por causa do cabelo crespo. Intenciono atentar para o fato da impossibilidade de realizar o planejado e não de realizar conforme o

planejado, uma vez que não desconheço a probabilidade de realizar um trabalho improvisado, mas com responsabilidade, já que sabia o quê e onde desejava chegar, não ignorava os

objetivos a serem alcançados. Não é possível esquecer também a condição de sujeitos dos participantes e a autonomia destes na condução de suas escolhas e respostas. Diante da forte influência exercida pelas participantes da dinâmica na pontuação umas das outras, durante o momento da exibição das imagens, inclusive dizendo a outra que nota deveria ser dada, somada à interferência também daquelas que, mesmo não desejando participar, permaneceram no ambiente e opinaram, decidi anular o instrumento. Já em casa, refletindo sobre o acontecido, pensei que o momento não foi perdido, uma vez que algumas candidatas procuraram saber um pouco mais sobre as entrevistas – mesmo sendo um número menor do que o pensado, esperado e desejado. Inicialmente, seriam sete, cinco *ègbón mi* e duas *iyàwó*, escolhi os dois extremos, para explicitar possíveis mudanças ao longo do tempo no trato com a temática. Porém, no final, só consegui concretizar tal intenção com duas delas: uma *ègbón* e uma *iyàwó*.

Apesar de algumas *àwọn obìnrin dúdú* mostrarem-se, a princípio, interessadas, elas desejavam saber sobre as perguntas que seriam feitas e alegavam que precisavam ter conhecimento das indagações para avaliarem se saberiam responder ou não. Como a modalidade da entrevista escolhida não comportava rígidos roteiros, como costumam ser apresentados em outras modalidades de entrevistas que implicam em sucessão de perguntas e respostas, os roteiros não foram socializados, mesmo porque não existiam enquanto tal – o que existia, na verdade, eram algumas indagações que visavam estimular a criação das narrativas pelas entrevistadas. Este fato pode, de alguma forma, ter dificultado a aparição e permanência de possíveis candidatas. Vale lembrar que a entrevista narrativa, modalidade escolhida na presente pesquisa, preza pela construção da história pela própria entrevistada e não ocorre como na modalidade clássica de pergunta seguida de resposta. Outras candidatas, quando tomavam conhecimento de que eram entrevistas sobre as memórias, também iniciáticas, sem desejar escutar um pouco mais sobre o trabalho a ser realizado e suas reais pretensões, mostraram-se resistentes e disseram que o que se passava lá dentro, lá dentro tinha que permanecer. Por ser também uma “desde dentro”, nunca foi o meu desejo falar de fundamento, mesmo porque não há autorização para isso. Além disso, eu, que também sou *àbíyan*, não poderia e não deveria ter acesso a uma série de informações, ainda interdidas para a minha condição de não iniciada.

Enfim, procuro chamar atenção para o fato de que se, inicialmente, acreditei que escolhendo a minha comunidade as portas se encontrariam abertas, hoje, passado algum

tempo da ida a campo e refletindo sobre todo o acontecido e sinteticamente narrado, o que percebo é que ser *àbíyan* da comunidade *Ilé Àṣe Oya* revelou-se como um dos maiores empecilhos, uma vez que, hierarquicamente, devia reverência às *àwọn obìnrin dúdú* da casa. A condição de *àbíyan*, pertencente àquela casa e pesquisadora dela, mostrou-se, praticamente, como papéis inconciliáveis e de difícil combinação, pois a *àbíyan* não podia, nem deveria exceder os limites existentes por ocupar tal posição dentro da casa e naquele espaço. O que quer que eu fosse fora daquele espaço, independente dos papéis e funções que ocupasse fora, lá dentro eu seria, antes de tudo ou até mesmo tão somente, uma *àbíyan* e, portanto, ainda não iniciada. Diametralmente oposto a essa posição, a resistência ou o não desejo de adequação ao que foi apresentado – como estava sendo feito – pelas minhas mais velhas revela, por si só, a autonomia que estas mulheres têm, sobretudo, nestes ambientes, uma vez que lá possuem postos que implicam em poder. O empoderamento delas nestes espaços, senhoras que são neles e que tão bem demarcam tais lugares, foi muito bonito de se testemunhar, enfim, tudo o que se deseja, quando se trabalha estas temáticas com tal público, é empoderamento, emancipação e autonomia para gerir, gestar a sua vida e, muitas vezes, a dos demais.

Passado algum tempo, abordei, algumas vezes, as *obìnrin dúdú* para realizar as entrevistas, mas essas protelaram o quanto puderam, marcavam, desmarcavam, diziam não ter tempo. Só consegui realizar entrevistas em minha Casa de *Àṣe* com duas delas, conforme mencionado. Diante da surpresa, uma vez que não cogitava tal resistência, ainda refletindo sobre ela, comentando e agradecendo em público, numa rede social, uma das entrevistadas, eis que surgem mais cinco candidatas para entrevistar, sendo que três delas ainda não eram feitas e uma era *èkejì* suspensa e confirmada. Desse oferecimento, só pude aproveitar o desejo de uma delas, visto que, no caso específico desta pesquisa, a entrevistada precisava ter passado pelo processo de feitura, ter passado pelo momento da derrubada do *irun*, momento esse que quem não é “rodante”, e, portanto, não manifesta o *Òrìṣà*, não passa. Ainda assim entrevistei duas delas, uma *èkejì* e outra não iniciada, para não desrespeitar as suas vontades, mas não pude aproveitar a entrevista da *èkejì* pela condição de não rodante. No que diz respeito as outras duas, sei que ainda realizarei as entrevistas, mas com outras intenções e desejos que envolvem conhecer um pouco mais sobre a construção estético-identitária de mulheres que não se adéquam ao padrão imposto do alisamento e que deixam seus cabelos embarçarem e apresenta-os ao natural, sem mais penteá-los, mas tal tarefa, por demais prazerosa, precisará de um pouco mais de tempo. Realizarei esta quando tiver concluído a presente pesquisa. Elas sabem deste adiamento e dizem aguardar ansiosas pelo momento, pois

interessada em participar da entrevista não era iniciada, contudo a entrevistei, pois fiquei constrangida em negar o desejo dela de partilhar histórias. Publicarei, posteriormente, escritos com o que foi revelado por ela, que contou histórias de uma escola que ainda exclui, ora falando do lugar de educanda, ora falando do lugar de educadora. Esta entrevistada relatou inúmeros episódios de discriminação dentro e fora dos muros escolares e como tais fatos fortaleceram o seu desejo de colaborar na construção de uma educação antirracista. Enfim, no *Ilé Àse Oya* – comunidade de terreiro a qual pertenço – só consegui realizar duas das sete entrevistas pretendidas e inicialmente desejadas. A *iyàwó* de *Òsun* foi a primeira a conceder a entrevista e, mesmo assim, o momento e o local não se mostraram apropriados para a realização da entrevista, como será narrado algumas linhas a seguir. Cabe apontar que também senti uma vontade enorme de entrevistar a minha *iyálórìṣà*, mas não foi possível. Esta adoeceu seriamente duas vezes durante a realização das demais entrevistas e, depois, fiquei com receio de fazer o convite devido às inúmeras atividades a serem realizadas a partir do calendário litúrgico da casa, estando ela à frente de tais tarefas. Em uma ocasião, precisei permanecer na casa durante 14 dias para a realização de alguns procedimentos, no entanto, por conta destes fazeres, fiquei impossibilitada de mencionar sobre estes assuntos. Resguardos de ordem espiritual interditaram tal comunicação. Tocar em algo sacro naquele momento poderia desencadear outras questões que não deveriam ser acionadas no período, ou seja, quando mais estive próxima, não pude falar sobre a pesquisa. Enfim, como participo do projeto de escrever/documentar sobre as memórias dessa *Ìyá*, bem como da comunidade da qual faço parte, projeto esse idealizado pelo parceiro de trabalho Magno Santos, adiei um pouco a tarefa. Vale comentar que a *Ìyá* tem 53 anos de iniciada e 70 anos de existência e comanda a casa com maestria e suas dezenas de filhos, feitos ao longo desse período. Já a *ègbón mi* de *Obalùwàiyé* concedeu a entrevista muito tempo depois da *iyàwó* de *Òsun*, quando eu não mais acreditava ser possível realizá-la, levando em consideração os prazos expirados da entrega da dissertação e as condições adversas. Deste modo, acredito que condições ideais são quase irrealizáveis, ou pelo menos assim se delineou no meu caso especificamente. Notas sobre este encontro serão realizadas um pouco mais adiante. A terceira e última entrevistada não pertence a casa mencionada e a conheci na rede social também comentada anteriormente. Apresenta-la-ei mais adiante.

Existiu ainda o desejo e a pretensão de entrevistar duas mais velhas de outro terreiro. Dessa vez, de parte da comunidade de *àse* do meu companheiro, mas, por falta de tempo para

a execução, isso não ocorreu, o que se configura como uma grande perda para a pesquisa apresentada, pois acredito que quanto mais rico e complexo o mosaico proposto, maior a

48

contribuição da pesquisa para pensar outras possibilidades de construção identitária sadia e feliz. Além disso, mais compartilhamentos de estratégias objetivando driblar o racismo, o preconceito e a discriminação seriam aqui compartilhados, no entanto penso em realizá-las em momentos oportunos e que, infelizmente, não comporão a trama tecida nesta dissertação. Acredito ainda que tal acervo precisa ser assegurado, coletado, guardado e posteriormente difundido, pois revela, para além das memórias individuais de cada uma dessas mulheres, modos de ser e de estar de uma época, de uma coletividade, de um lugar, e, portanto, de grande importância para conhecer e entender um período da história e de como foi se

formando o percurso, a caminhada destas mulheres em tais instâncias, lugares e tempos. Conheçamos, então, o momento da entrevista de cada uma delas e como se deu o processo, para, em seguida, saber um pouco mais sobre suas comunalidades e territorialidades e sobre elas, especificamente. A primeira entrevista aconteceu no Ilé *Àse Oya*, no quarto das mulheres, lugar onde costumam ficar as *èbgón* quando desejam descansar um pouco dos múltiplos afazeres existentes na dinâmica da casa. Era uma tarde de sábado quando a *ìwàyó* de *Ósun* pode, enfim, dar a sua entrevista. É interessante comentar que o lugar logo se revelou inapropriado, uma vez que a entrevistada se mostrou muito constrangida diante das mais velhas que se encontravam no lugar ou que entravam e saíam. Algumas davam indiretas e faziam brincadeiras por causa da entrevista e outras, que curiosas estavam pelo conteúdo compartilhado, sentaram-se para ouvir os depoimentos e comentá-los sem nenhum pudor. Não pude intervir, nem opinar que aquele não era o lugar ideal, visto que a depoente fez esta escolha para realizar a entrevista. Foram quase 40 minutos de narrativa com muitas pausas e solicitações por parte da entrevistada sobre pontos a serem abordados. Das três entrevistas realizadas, esta, com toda a certeza, foi a mais entrecortada e interrompida. A entrevistada solicitava que fossem feitas as perguntas para compor a sua história, não sendo essa a condução ideal para uma entrevista que se desejava narrativa, na qual a interferência da entrevistadora precisa ser mínima, pois quem decide o que conta, por onde começar e o que silenciar é o sujeito da pesquisa. Existiram outros momentos em que a *ìyàwó* insinuou desejo de realizar outra entrevista, mas isso não aconteceu por incompatibilidade de nossos horários e a longa distância entre os bairros em que residimos. Não desejei forçar uma situação e aguardei que o momento acontecesse a partir do desejo dela. Isso ocorreu no dia 29 de julho e, novamente, um grande silêncio surgiu, tal qual a primeira vez, sobre o momento que sucedeu a

feitura e sua (re)elaboração estético-identitária. Pareceu ser algo muito difícil para a entrevistada socializar, pois, mais do que as outras entrevistadas, ela é a quem mais sabe sobre o que me interessa de fato na pesquisa e novamente decidiu não comentar. Nesta ocasião, a

49

obìnrin dúdú chegou com um CD e seu depoimento gravado. Este momento será narrado com maiores detalhes um pouco mais adiante, no item 2.3, que procura dar conta do entrelaçar das narrativas.

No que diz respeito à segunda entrevista realizada, esta aconteceu com a *iwàyó* de *Ògún*, não pertencente ao *Ilé Àsẹ̀ Oya*, mas, sim, ao *Abassa* de *Ògún* que será devidamente apresentado a seguir. Vale comentar aqui que eu não a conhecia pessoalmente, somente por meio de conversas informais na rede social *Facebook*, onde nos conhecemos e onde ela demonstrou interesse em ser entrevistada, como já relatado. Marcamos então data, local e horário e a entrevista aconteceu na parte superior da livraria LDM, no setor infantil, sempre pouco ocupada e, portanto, com relativa tranquilidade para a execução da entrevista. Havia algum barulho de fundo, porque algumas pessoas estavam trabalhando lá e pelo fato de a livraria estar localizada no centro da cidade, em uma rua de bastante movimento, mas nada que atrapalhasse a condução da entrevista. Apreensiva por não a conhecer, foi a entrevista que mais demorou – cerca de 50 minutos – e a que fluiu mais livremente. Dona de uma personalidade forte e altiva, a entrevistada tomou de minhas mãos as indagações que li rapidamente, ao mesmo tempo em que expliquei que não se tratava de um roteiro e que forneci informações sobre a modalidade da entrevista narrativa, na qual ela construiria a própria história a partir do que julgasse importante e na ordem que desejasse. Informei, então, que se tratava de questões, eixos temáticos de alguma forma, interessantes para serem contempladas na narrativa, que precisava ser construída e desenvolvida por ela, protagonista que era, assim, deveria ser a história dela e de suas memórias iniciáticas.

A entrevistada, de posse do documento, enrolou as páginas nas mãos e só as devolveu ao final do encontro, mas não abriu e não as olhou em nenhum momento para compor e desenvolver a sua narrativa. Assertiva em muitos momentos da recordação, sobretudo quando relatava casos de discriminação ocorridos com ela, era também muito risonha e gargalhava em momentos em que relatava casos engraçados que ela vivenciou durante tal período. Ao final do encontro, parecia que tínhamos criado uma afinidade e um forte laço, o que não aconteceu com as outras duas entrevistadas, embora estas últimas sejam do meu convívio.

Há pouco tempo, mais precisamente na semana que antecede a escrita desse item, a *iyàwó* de

Ògún procurou-me para contar o que achou ter relatado e que descobriu não ter contado. Tratava-se do episódio acerca de sua formatura no curso de Direito, momento no qual o grupo que organizava o evento com solenidade criou inúmeras dificuldades para que ela colasse grau vestida de branco, sendo essa uma necessidade dela por estar com quatro meses de iniciada. Por isso ela não poderia vestir roupas coloridas, muito menos preto com

50

vermelho, cores interdidas neste período, mas que eram as usadas pela área do saber por ela escolhida. Foi de extrema importância para ela socializar esta experiência e para mim que, desejosa de conhecer as estratégias que cada uma construiu para driblar determinadas situações, promovi outro encontro a fim de que ela complementasse a narrativa. Esta situação é permitida e desejada nesta modalidade de entrevista quando o sujeito de pesquisa acredita que ainda tem o que contar.

Este último encontro foi muito gratificante e ocorreu em minha residência. A *iyàwó* de *Ògún* parecia empenhada mesmo em contar somente aquele episódio, o que fez em um relato de aproximadamente 16 minutos. Além disso, ela mostrou o texto enviado para os colegas e desejou que este constasse nos anexos deste trabalho. O texto foi publicado em seu *blog*, bem como as fotos dela vestida de branco. São importantes e valiosas as reflexões dela quando (re)lembra e me conta tal evento; estas serão socializadas nesta dissertação no item que compartilho o entrelaçar das histórias das *obìnrin dúdú*.

A terceira entrevista ocorreu com a única *ègbón mi* a participar da pesquisa, também em condições muito distantes de serem consideradas ideais, conforme apontam os compêndios de metodologia científica, tão distantes das circunstâncias reais em que costumam acontecer as entrevistas. Num final de noite, já muito tarde, quase madrugada, a *ègbón mi* me interpelou e perguntou se eu poderia e desejava realizar a entrevista com ela naquele momento. Surpreendida com a abordagem, mas muito desejosa de não perder a oportunidade que surgia, pensei rápido na melhor maneira de realizá-la, já que as condições, como mencionado, se configuravam quase como adversas. Sem o meu equipamento para entrevistá-la, providenciei celulares (três aparelhos) para gravar somente a voz – diferentemente das outras entrevistadas, as quais tenho também gravadas as suas imagens. Subimos ao último andar da Casa de *Àsè*, terceiro andar, nos trancamos na biblioteca, para que a intimidade e sigilo fossem assegurados, mas ainda assim algumas interrupções aconteceram devido à procura das pessoas da casa por mim ou pela *ègbón mi*. Cabe comentar que, para além da idade avançada da entrevistada, ela apresentava extremo cansaço físico,

uma vez que trabalhara o dia inteiro no terreiro, nos afazeres para festa do dia seguinte; além disso, havia muito para fazer na madrugada: dois bolos e um lelê iniciado antes de subirmos para realizar a entrevista. Quando ela começou a contar a sua história, pareceu esquecer-se de todos esses percalços e se deixou levar pelas lembranças, ora boas e convidativas para um mergulho na memória, ora permeadas de dor pelos momentos de preconceito e discriminação por ela vivenciados. Aos 44 minutos de entrevista concedida, ela encerra, ou será que sou eu que o faço? Ao escutá-la novamente surge esta dúvida, o que via diante de mim era uma

51

senhora demonstrando extremo cansaço e que tinha muito para dar conta naquela madrugada. Ao concluir, ela diz que se lembrasse de algo para me dizer, entraria em contato comigo, o que não ocorreu até a presente data.

É importante comentar que entre a feitura da *ègbón mi* e das duas *iyàwó* distam-se duas décadas, visto que ela tem 25 anos de feita e a *iyàwó* mais velha, a de *Òsun*, caminha para os cinco anos. É importante ressaltar esta diferença, uma vez que o contexto sociohistórico revela-se distinto, como também se configuram e se apresentam de maneira bastante diferentes as formas de enfrentamento realizadas por cada uma delas no que diz respeito ao embate e combate à intolerância religiosa e ao racismo. Os valores e ensinamentos também sofreram, de alguma forma, alteração. Não nos esqueçamos disso quando conhecermos as três histórias, as três narrativas e seus desdobramentos, para que injustiças e juízos de valor, que porventura surjam, e sempre surgem, não comprometam o que de fato foi vivido e como pode ser vivido por cada uma dessas mulheres em distintos tempos e espaços.

O período vivenciado pela *ègbón* era ainda fortemente impregnado de perseguições e preconceitos os mais diversos, sobretudo com a religiosidade afro-brasileira. Não que este tenha passado, mas atualmente dispomos de legislação e avanços, principalmente legais, que nos capacitam a melhor enfrentar tais atitudes e inclusive em pensar formas para que elementos que ousem nos desrespeitar sejam devidamente punidos. Aprofundarei estas questões, quando enunciar os percalços vividos por cada uma delas, a perseguição sofrida pelos candomblecistas ao longo do tempo e as nossas vitórias em tais contextos. Feitas estas considerações e observações iniciais, resta-me apresentar cada uma com as informações fornecidas a partir do termo de consentimento de uso de som e imagem, bem como *in loco*. As demais informações estarão na própria trama tecida pelo entrelaçar dos fios dos três *orí* e *irun*.

Acredito que com esta partilha sejamos mais fortalecidas em nossas jornadas rumo à (auto)realização e ao empoderamento enquanto mulheres negras de comunidade de terreiro, lugar esse em que a ancestralidade e a sacralidade são os maiores valores em que procuramos

pautar a nossa existência. Assim sendo, a construção e o fortalecimento de aspectos relacionados ao estético-identitário acabam por se adequar e estar, no mais das vezes, em consonância com os valores maiores e mais abrangentes. Conheçamos, então, mais detidamente as territorialidades/comunalidades, em seguida cada uma das entrevistadas e, por último, façamos a composição da trama, do mosaico, objetivo maior desta pesquisa.

52

2.2. SOBRE AS TERRITORIALIDADES E COMUNALIDADES

O Ilé *Àse Qya* é uma Comunidade de Terreiro e uma associação que atende pelo mesmo nome. Foi fundado em 07 de maio de 1976, tem o número de registro 926 da FENACAB e está localizado na Rua José Cardoso Menezes, n. 14, Itinga, Lauro de Freitas. O Ilé *Àse* é gerido pela sua fundadora, *Ìyálórìsà* Everaldina B. da Paz, filha de *Qya Ìgbalè*, mais conhecida por toda comunidade do entorno e pelo povo de “santo” de Salvador, carinhosamente, como Mãe Dinha.

Esta Casa de *Àse* vem desenvolvendo, ao longo dos seus trinta e seis anos, diversas atividades de cunho sacro-socioeducacionais e de cunho filantrópico destinadas às comunidades locais e não locais. Dentre as muitas ações realizadas, é possível citar: distribuição de sopa e pão todas as quartas-feiras, durante 25 anos; doação de peixes e cesta básica na Semana-Santa; distribuição, há sete anos, de cesta básica, realizada na última quarta-feira de cada mês; doação, há 29 anos, de cobertores, realizada sempre no dia 13 de junho, e sorteio de um balaio junino; sorteio, em dezembro, de uma cesta de Natal. Vale comentar que todas as atividades citadas foram realizadas, durante todo o tempo mencionado, sem nenhum apoio governamental e/ou outros, sendo de inteira responsabilidade da associação. É lamentável mencionar que algumas destas ações foram suspensas temporariamente devido à falta de recursos disponíveis nesta Comunidade de Terreiro no sentido de mantê-las.

No que diz respeito às ações de cunho socioeducacional, estão ocorrendo, até o presente momento, o curso de Língua e Civilização Iorubá; curso de pintura em tecidos com motivos litúrgicos e artesanato (flor). Todos pagos pelos membros da Associação e pela comunidade local, mesmo sendo cobrados valores simbólicos. É sempre de bom tom lembrar que tais participantes são, em sua maioria, muito carentes financeiramente, e isso compromete o orçamento deles, porém há grande interesse e reconhecimento da importância que estes cursos representam em longo prazo para eles e para a comunidade do entorno.

Já o Ilé *Abasa de Ògún*, Associação Beneficente Axé Abassá de Ogum, localizado na

1ª travessa Luiz Viana Filho, n.17, Nova Brasília de Itapuã, é liderado pela *Ìyálórìṣà* Jaciara Ribeiro dos Santos, filha de Mãe Gildásia dos Santos, mais conhecida como Mãe Gilda. Mãe Gilda sofreu um infarto, que a levou a óbito em janeiro de 2000, ao ver sua foto no jornal da Igreja Universal do Reino de Deus (URD), neste remetiam de maneira leviana a sua imagem a uma matéria sobre charlatanismo. A matéria foi publicada pelo jornal da Igreja, denominado de “Folha Universal”, sob o título “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos

53

clientes”, fev. 1999. O caso ganhou, então, repercussão nacional quando *Ìyá* Jaciara, filha de Mãe Gilda, processou a URD e conseguiu após uma incansável luta, que durou aproximadamente oito anos, uma indenização de cerca de R\$ 1,3 milhão. No entanto a sentença aguarda, ainda, julgamento no Supremo Tribunal Federal, em Brasília, uma vez que a Igreja alega que não pagará, já que a pessoa que sofreu a ação veio a óbito. Com tal ação, a *ìyá* não recupera a perda da mãe, mas, pelo menos, faz os adeptos desta religião pensarem sobre as suas ações, visto não haver escrúpulos no que diz respeito aos pertencentes às religiões de matrizes africanas, como os programas de televisão deles deixam documentados. Este caso tornou-se referência no combate à intolerância religiosa.

2.2.1. Sobre *àwon obinrin dúdú*: os sujeitos da pesquisa

A *ìyàwó* de *Ògún* tem 24 anos de idade; é formada em Direito, pela Universidade Salvador (UNIFACS), há dois anos e está cursando a Pós-Graduação em Direito e Processo do Trabalho na Fundação Luiz Flávio Gomes, com conclusão prevista para março de 2013. A *ìwàyó* é funcionária pública federal há dois anos e está sempre envolvida em questões sobre direitos de comunidades tradicionais, sobretudo as de cunho religioso e/ou quilombola.

A *ìyàwó* de *Òsun* tem 29 anos de idade, é formada em História pela UCSal e pós graduada em Metodologia dos Estudos Africanos e Afro-Brasileiros pela Olga Metting. No momento atua como auxiliar administrativo. Iniciada na religião há cinco anos, diz ser fã e “seguidora do Ilê”. Estética sempre foi a sua área de interesse, sobretudo temas relacionados a cabelo e candomblé.

A *ègbón* de *Obalùwàiyé* tem 62 anos de idade, é funcionária pública aposentada, costura nas horas vagas para auxiliar a renda do terreiro com os trabalhos voluntários e é, também, uma cozinheira de mão cheia. Muito querida na rua em que mora há muitos anos no Matatu de Brotas, é reconhecida pela sua extrema simpatia e solidariedade com todos aqueles que a conhecem.

Vale comentar que as mulheres desta pesquisa se (auto)declararam negras, condição *sine qua non* para a participação deste estudo, e que a escolha das designações ficou ao meu critério. Uma vez que elas não exigiram anonimato, decidi nomeá-las pelo termo que sinaliza o tempo de cada uma dentro do terreiro como feitas: *iyàwó*, para aquela feita há menos de sete anos, e *ègbón*, feita há mais de sete anos; em seguida, trago o dono do *orí* de cada uma, dois *ògborò*, *òrìsà* masculinos: *Ògún* e *Qbalùwàiyé* e uma *àyaba*, *Òsun*. É importante destacar também que procurei manter a fala das colaboradas conforme o original.

54

2.3. ENTRELACANDO OS FIOS DA ANCESTRALIDADE PARA COMPOR O MOSAICO DAS NARRATIVAS FEMININAS AFRICANO-BRASILEIRAS

O objetivo maior deste trabalho é a composição de um mosaico de narrativas a partir das entrevistas realizadas com as *àwọn obìnrin dúdú* nas comunidades de terreiro pesquisadas e já apresentadas. É chegado o momento de conhecer as trajetórias das mulheres contempladas na pesquisa e compartilhar aproximações e possíveis distanciamentos entre elas, bem como as estratégias que estas buscaram e utilizaram para driblar o racismo existente, tanto “da porteira para dentro” quanto “da porteira para fora”. Cabe salientar também a diferença de idade que separa a *ègbón mi* das *àwọn iyàwó*, assim como o tempo de feitura. Apontado isso, é necessário, então, considerar o contexto socio-histórico vivenciado por cada uma delas, com normas, valores e possibilidades de enfrentamentos. Nesse sentido, busquei ao máximo e solicito que o leitor também procure realizar o exercício de não estabelecer juízos de valor a partir da socialização das narrativas, uma vez que a subjetividade é soberana em processos de construção e (re)elaboração identitária e tal processo não costuma ser linear e tampouco é constituído só de avanços. Recuar, (re)avaliar foram necessários e estes atos serão apresentados sem com isso procurar estabelecer comparações entre histórias diferentes de enfrentamento e superação do racismo, preconceito e discriminação. Por conseguinte, nessas notas introdutórias, conto e comento a riqueza existente nas narrativas compartilhadas.

Assustada com a complexidade que a confecção que esta teia me proporcionou, refleti sobre quais critérios poderiam ser estabelecidos a fim de dar conta dos objetivos propostos ainda no projeto de pesquisa. Por ora, volto a eles como ponto de partida para a apresentação das diferentes histórias narradas com o intento de compor um mosaico. Busquei apresentar cada uma delas tendo como rota as questões elaboradas como estímulo para a composição das narrativas. Na sequência, intentei apontar trechos destas narrativas das três *àwọn obìnrin dúdú*

que, em alguns momentos, confirmam o sugerido nos objetivos e, em outros, revelam a contramão do afirmado. Enfim, a pesquisa serve também para confirmar ou negar as hipóteses levantadas em sua elaboração. Ir a campo serve para descobrir se o pensado inicialmente equivale à realidade vivida. Se assim não fosse, não existiria razão para executar a pesquisa. Devo ressaltar ainda o quanto aprendi com e nessa empreitada, muito mais do que cumprir com determinantes acadêmicos. Nessa perspectiva, a pesquisa ultrapassou esta instância e me fez refletir sobre a vida e trajetória das *àwọn obìnrin dúdú* para muito além do que me propus a descobrir com tal investigação. Conhecer, refletir e buscar entender seus percursos, a partir

55

das sacras vivências e experiências aqui partilhadas e outras mundanas, como se possível fosse separar as instâncias, como se estanques fossem, elas se fortalecem a partir desse mesmo sacro, são aprendizagens que ultrapassam por demais créditos e critérios acadêmicos e científicos, ainda que eu tenha que me render a eles.

(Re)cordemos as pretensões iniciais, relacionando-as com as indagações elaboradas para instigar o processo de (re)ver-se e contar-se. Partindo, então, de tal processo, buscaremos conhecer um pouco mais dessas *àwọn obìnrin dúdú*, os percursos, percalços, dores, vitórias, superações e encontros com a ancestralidade e o sagrado que habitam em tais corpos. No que diz respeito às indagações formuladas para estimular a construção das narrativas das *àwọn obìnrin-dúdú* temos: como você chegou à religião? Sua família é de candomblé? Qual o sentimento de ser do *Òrìṣà* que é? Fale sobre a sensação de ter “dono” do seu *orí* esse *Òrìṣà*; O que mais marcou em seu processo de iniciação? Comente sobre seus sentimentos quanto à queda do *irun*? E no momento após a queda? (folhas, trançados, proibições, exibições); Qual a tradição da casa após a feitura no que se refere ao uso e intervenções no/do *irun*? O que é nascer para o *Òrìṣà*?

É necessário ressaltar, contudo, que estas questões não se configuraram com um roteiro a ser seguido de maneira rígida ou flexível, como costuma acontecer nas outras realizações de entrevista que, na maioria das vezes, correspondem à dinâmica da pergunta resposta. Tendo feito a opção pela entrevista narrativa, tenho consciência que quem toma as rédeas desta é a entrevistada, ela quem decide por onde deseja começar, o que contar, o que silenciar e quando finalizar a entrevista. Meu papel é o de ouvinte sensível e atenta e, quando necessário for sempre procurando respeitar o tempo de cada uma delas, estimular tais reminiscências. Assim sendo, desejei indagar sobre as questões supracitadas, ainda que estas tenham sido apresentadas de forma bastante rápida para que ficasse na memória somente o

que elas julgassem importante. Deste modo, nem todas foram atendidas ou lembradas, o que prevaleceu foram o tom e a direção que as protagonistas das histórias desejaram compartilhar conosco sobre os seus processos de construção e (re)elaboração estético-identitárias, como veremos a seguir. Conheçamos, pois, como elas se autodefinem e o percurso inicial, momento em que começaram na religião, enfim, quem são essas *àwǒn obìnrin dúdú* e como se aproximaram da religião.

O intento agora é o de compartilhar a seleção feita de alguns trechos das narrativas com o desejo de conhecer um pouco mais sobre as memórias estético-identitárias das *àwǒn obìnrin dúdú*, compostas por cenários e contextos iniciáticos. A expectativa e o desejo giram em torno de perceber como se deu tais produções, de que forma essas mulheres elaboram as

56

suas histórias, a partir da seleção e edição de quais reminiscências, o que priorizaram partilhar e o que, de alguma forma, ameaçaram revelar, mas guardaram, não disponibilizando para o público. Neste contexto, poderíamos então perguntar: que aprendizagens é possível extrair delas? Em que medida tais (re)cordações que parecem ser, e são, individuais configuram-se também como coletivas? E se levarmos em consideração as similitudes encontradas na trama tecida mesmo que guardadas as devidas especificidades e subjetividades de cada uma delas? Essas são as indagações que movem inicialmente o tear.

Conhecer o percurso realizado por cada uma e as lições extraídas de cada momento nos fortalece enquanto mulheres negras pertencentes à religião do candomblé, sobretudo quando buscamos formas, de preferência coletivas, de enfrentamento ao racismo, ao preconceito, à discriminação e à intolerância religiosa. Conhecer histórias próximas às nossas e socializar modos de driblar, enfrentar e superar tal negatividade, construindo novas histórias, é um dos grandes objetivos a que esta dissertação se propõe. Deste modo, a narração das experiências pelas quais passaram as *obìnrin dúdú* auxilia tanto na (re)construção e (re)elaboração de si e dos sujeitos da pesquisa – na medida em que atribui sentido e significado ao vivido, transformando vivências em experiências – quanto nos auxilia em nossas jornadas rumo à autorrealização e ao empoderamento enquanto mulheres negras de candomblé. Torna-se necessário destacar que Josso (2004) e Larrosa (2002) costumam estabelecer diferença entre as duas instâncias: vivência e experiência. Para Josso (2004, p. 48): “A reflexão crítica sobre o vivido favorece a transformação de vivências em experiências formadoras”. Nesse sentido: “[...] As vivências adquirem o *status* de experiências a partir do momento que fazemos certo trabalho reflexivo sobre o que se passou e sobre o que foi

observado, percebido e sentido” (JOSSO, 2004, p. 48). Coadunando em certa medida com Josso (2004), Larrosa (2002) declara que:

É experiência aquilo que nos passa, ou que nos toca, ou que nos acontece, e ao passar-nos nos forma e nos transforma [...] esse é o saber da experiência: o que se adquire no modo como vamos respondendo ao que vai nos acontecendo [...] e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece. No saber da experiência não se trata da verdade do que são as coisas, mas do sentido ou do semsentido do que nos acontece... por isso ninguém pode aprender da experiência de outro a menos que essa experiência seja de algum modo revivida e tornada própria. (LARROSA, 2002, p. 21)

Pensar em vivência e experiência é pensar que há, de algum modo, especificidades e singularidades em cada uma dessas etapas. Assim, com o compartilhar das histórias que compõem a trama ora tecida, conheceremos as duas instâncias, visto que nem tudo o que for relatado poderá ser considerado, nem configurado como experiência. O *status* do acontecido

57

sofrerá variação a partir da intensidade que cada evento apresente para cada uma das protagonistas e suas repercussões no interno de cada *obìnrin dúdú* entrevistada. É preciso mencionar o fato de que só conseguimos reter na memória o que é considerado importante, ou seja, significativo e, portanto, digno de ser lembrado. Começamos pelo processo de iniciação, já que são momentos de suma importância para as *àwọn obìnrin dúdú*, momentos únicos em suas vidas e que mudaram, definitivamente, os rumos de suas histórias, como revela a *ìyàwó* de *Ògún*:

Acredito que a feitura não vai ter nenhuma igual à primeira [...] é uma experiência que quando a gente vai para a obrigação de um ano, a gente já sabe como é o *hunkò*¹⁶ a gente já tem noção do que vai passar e já sabe o que é andar de *kéle*¹⁷, não que na obrigação de um ano não bota *kéle*, mas, na de três anos, a gente já sabe o que é; a gente já sabe o que pode e não pode; a gente não tem a sensação de experimentar o novo, experimentar pegar na porta e dar santo porque a gente não sabia que não podia pegar [...] Não tem essas experiências que só uma criança tem [...]. Quando a gente é criança a gente estuda, entra na faculdade, faz mestrado, doutorado e por mais que sejam experiências diferentes, a gente já sabe como é estar na sala de aula, enquanto se é feita de santo é a mesma coisa, a gente já fez, já entrou no *hunkò*, então, quando for para a obrigação de três anos, a gente já sabe o que é andar de *kéle* por mais que seja outro momento, que receba outro UMILÊ, outras responsabilidades porque é a nova fase do *ìyàwó*, mas a gente já sabe o que é estar lá dentro. A gente já cresceu um pouquinho e a gente já sabe como é escrever. Já aprendeu a ler, não vai aprender de novo, não vai descobrir o formato da letra A, não vai descobrir o alfabeto inteiro, porque a gente já descobriu. A gente só vai aprender novas palavras [...]. (*ÌYÀWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

Esta é uma narrativa contada com tanta emoção que flerta com o poético. Em suas entrelinhas revela um processo de extremas entrega e confiança, ao mesmo tempo em que sinaliza a originalidade do momento que não mais repetirá: o sentido único e singular da

feitura. Ainda que haja todas as obrigações por cumprir – de um ano, de três, de sete, de quatorze e de vinte e um anos –, procedimentos, como o próprio nome revela, obrigatórios nessa jornada, o que há para aprender e realizar no momento inaugural e fundante da feitura não mais se repetirá, porque muito do aprendido nessa etapa torna-se imprescindível e indispensável para as subsequentes.

Os momentos importantes em cada trajetória de vida são denominados, por Josso (2004, p. 64), de momentos charneiras, isto é: “são aqueles que representam uma passagem entre duas etapas da vida”, um “divisor de águas”. Charneira é uma dobradiça, algo que faz o papel de uma articulação. Esse termo é, portanto, utilizado para designar os acontecimentos que separam, dividem e articulam as etapas significativas da vida de cada sujeito. Nessa

¹⁶ Cômodo devidamente preparado e apropriado para a realização de cerimônias rituais restritas aos não iniciados.

¹⁷ Aliança confeccionada de miçangas e firmas que une o iniciado ao seu orixá, simbolizando um casamento entre ambos.

perspectiva, as entrevistadas dessa pesquisa falam de si, recordando momentos significativos de suas trajetórias, entrelaçando, fortemente, questões em torno do corpo e do sagrado. Mesmo que já tenha uma vivência nas comunidades de terreiro, na condição de *àbíyan*, não iniciada, é com o processo iniciatório que a *obìnrin dúdú* adquire o direito a certos *awo*, a determinados fundamentos, interditados para aqueles que não passaram por eles. A partir do tempo e do merecimento, tais mistérios são partilhados, um a um. Estas mulheres, uma vez iniciadas na religião dos *Òrìṣà*, nunca mais serão as mesmas. Uma vez levado o *osù*, para sempre se encontra selado a sua relação e íntima proximidade com a entidade responsável pelo seu *Orí*.

Desse modo, escutemos muito atentamente, como aconselham os nossos mais velhos: “de boca perfumada a ouvidos dóceis e limpos”, as aprendizagens que as *obìnrin dúdú* desejaram partilhar conosco. Tenho plena convicção de que, de algum modo, nos tornaremos melhores depois de ter acesso a tais histórias, com seus percursos e percalços. A premissa existente aqui é a de que, por intermédio das narrativas, nos aproximamos da experiência e (re)elaboramos o que passou, interrogamos nossas representações e nossas identidades se firmam no e por meio dos fluxos existentes nos discursos. Enfim, o que comungo com os teóricos que trabalham com histórias de vida é a crença de que, ao contar minha história, me (re)elaboro, me (re)faço e me aproprio dela, tornando-me sujeita, protagonista, autora desta.

Partindo do princípio de que somos a memória que conseguimos carregar, é sempre de bom tom (re)visitar as experiências que temos como formadoras e fundantes da nossa maneira

de ser e estar no mundo, mas sem esquecer que narrar as histórias que nos constituem é “tecer uma figura pública de si” (PASSEGGI, 2008, p. 27). Assim, sempre existirão cortes e edições. Narrar as suas trajetórias torna-se, para essas mulheres, dispositivos, formas de denunciar as caricaturas produzidas sobre elas pela lente etnocêntrica e preconceituosa do colonizador, impregnado de ideologias que distorcem o que não é parecido com ele e que faz questão de congelar seres humanos na condição de coisa/mercadoria, ilusão essa criada por eles como licença para subjugar e escravizar. Tais prerrogativas servem também para as *obìnrin dúdú* remanejarem e reelaborarem as emoções advindas do negativo que o outro impregnou e que, em muitos corpos, conseguiu introjetar, provocando a (auto)rejeição, a não aceitação de quem se é, nem de como se é.

59

O exercício de “tecer uma figura pública de si”, proposto por Passeggi¹⁸ (2008, p. 27), a partir da produção dessas narrativas, favorece a minimização de introjeções ou identificações fantasmáticas, como menciona Nogueira (1998). O processo de falar de si e de suas trajetórias auxilia, de certo modo, no exorcizar, amenizando as introjeções e (auto)rejeições sofridas pela mulher negra, fruto da imposição da branquidade, com a tentativa de universalização de um ideal de ego branco. Nessa perspectiva, o ato de narrar proporciona a criação de espaços de fala, denúncia e, portanto, empoderamento, autogestão do corpo a partir da (re)elaboração das representações construídas sobre ele, e realiza, principalmente, um trabalho de cerco à dor causada pelos processos arquitetados de inferiorização. Narra-se para amenizar ou se libertar da dor, ou ainda, a fim de publicizar processos de enfrentamentos, superações e empoderamentos, para se (re) configurar e se revelar como se é de fato. Como afirma Lima (2012, p. 25), trata-se de: “uma atividade configuradora de si” por meio da linguagem, pois, segundo o autor, “há um poder interior de produzir sentido sobre as próprias experiências” (LIMA, 2012, p. 27), intensificando-as, muitas vezes. Lima (2012, p. 25) também chama atenção para o fato de que experiências marcantes são (re)lembradas, ganhando “possibilidade de resignificação”, sobretudo por meio de deslocamentos simbólicos e experienciais.

À vista disso, imbuída de tais assertivas e premissas, procurei mergulhar na difícil, complexa, mas concomitantemente prazerosa e dignificante tarefa de conhecer melhor cada uma das *obìnrin dúdú* entrevistadas e suas trajetórias iniciáticas e estético-identitárias. Observemos, então, as narrativas que elas decidiram nos contar, objetivando preservar e resignificar o vivido em contextos sacros. O acesso à religião deu-se de diferentes formas e a

partir dos mais diversos motivos para as três *obinrin dúdú* entrevistadas. Estas questões também determinam a forma como elas se permitiram permanecer na religião, bem como os sentimentos que predominaram nas instâncias de ser e pertencer a tal religiosidade, como demonstram os trechos a seguir selecionados.

Para a mais velha, a *ègbón mi* de *Qbalùwàiyé*, foi por motivo de doença e, talvez, por isso ela tenha sentido tanto medo. Os verbos e adjetivos utilizados para falar do momento de iniciação confirmam que, pelo menos a princípio, a aceitação não existia. Vejamos o que ela compartilha conosco:

¹⁸ A autora utiliza esta expressão ao escrever um texto para uma coletânea sobre memoriais e afirma que a escrita deste é institucional, uma vez que foi solicitada na academia e a ela se destina. Como utilizo aqui a técnica da entrevista narrativa, e não material escrito, (auto)biográfico, vale a pena ressaltar que a expressão utilizada “tecer uma figura pública de si” é feita originalmente para a escrita de memoriais, e não de narrativas orais.

A minha necessidade de entrar no candomblé foi por doença. Eu era jovem e não queria me aprofundar, mas levava um mês doente e outro [...] e chegou certo tempo que não dava mais para esperar, então eu vim aceitar o santo, pois, ele já tinha dito que queria ser feito, mas, até aí, eu não estava com nada, só aguentando, aguentando, até quando apareceu a minha *iyálórìsà* que se encantou e achou que estava na hora de bolar. Foi no dia 31/01/1987 que eu vim nascer para o *Òrìsà*. Daí em diante eu levei, aceitei, porque não tinha mais jeito mesmo, já tinha chegado ao fundo do poço e então o jeito foi aceitar e isso veio passando um tempo, eu na minha responsabilidade do candomblé, assumi, também não dei mais trabalho ao *Òrìsà* e daí pra cá me comportei muito bem, taí a *iyálórìsà* que pode dizer e venho seguindo [...]. Já dei minhas obrigações de um, três, sete, quatorze e vinte e um anos de iniciação. [...] A minha chegada foi com medo [...] eu tinha muito medo! Apesar dos probleminhas deu para levar e eu acho que com isso o santo deve viver bastante satisfeito comigo, porque graças a Deus, até a data de hoje, eu nunca recebi um recado de *Íyálórìsà*, de irmã de santo, de pessoas nenhuma dizendo que meu pai falou que não estou procedendo bem, nunca dei esse direito a ele e espero até o fim da minha vida não dar (coisas do velho) [...] Eu não vou garantir, porque nenhuma matéria é perfeita, todos temos sempre um pecado, mas eu espero que continue assim, sem dar dor de cabeça a ele até o fim da minha vida. (*ÈGBÓN MI DE QBALÙWÀIYÉ*, ENTREVISTA, 2012).

Notamos que há obediência e que esta é importante para a entrevistada, visto que ela repete inúmeras vezes a ideia de não dar motivo para ninguém falar de sua conduta no que diz respeito as suas obrigações na religião, evidenciando sua extrema obediência. Mesmo revelando que adiou ao máximo sua iniciação, a *ègbón mi* de *Qbalùwàiyé* conta que não foi fácil decidir por não adiar o que deveria ser feito. Expressões como: “eu não estava com nada”; “só aguentando”; “aceitei”; “não tinha mais jeito mesmo”; “já tinha chegado no fundo do poço” explicitam tensões marcantes em seu processo de iniciação na religião. A *ègbón* faz questão de afirmar que está em dia com as suas obrigações e que, após ter aceitado fazer o que precisava ser feito, não deu mais trabalho nem ao seu *Òrìsà nem* a sua *iyá*.

Conheçamos agora um pouco da história de inserção da *iyàwó* de *Òsun* na religiosidade de matriz africana:

Bem, eu comecei no candomblé ainda criança. Tenho avós, pelo lado do meu avô, na verdade, minha tia-avó era mãe de santo e foi ela que começou a cuidar de mim, dos meus problemas espirituais, até o momento que eu entro aqui no *Ilé Àṣe Oya*.

Ela faleceu tem pouco tempo, mas a gente perdeu o contato a partir do momento que eu procurei outros caminhos a seguir, e o que me lembro dela é que ela queria de qualquer forma me agrupar no candomblé dela. Após a saída da casa dela, pertenci a outra casa de candomblé, mas, por uma brincadeira ainda, não tinha nenhum vínculo com a casa, ia porque tinha crianças do meu *top* para brincar e a partir do momento que eu vi que a coisa realmente ia ser séria, eu tentei me afastar, mas aí não consegui, depois eu dei uma outra direção, a casa não serviu a meu ver e aí eu comecei a tomar outro caminho e, hoje em dia, eu pertença ao *Ilé Àṣe Oya*. Minha mãe é de candomblé, meu pai diz não ser, mas é *ògá*¹⁹ confirmado, pelo que eu saiba, tenho irmãos dentro do *àṣe*, mas, assim, não sou envolvida pela parte do pai, mas pela de minha mãe. (*ÌYÀWÓ DE ÒSUN*, ENTREVISTA, 2011).

¹⁹Mestre de cerimônias nos rituais de Candomblé, agregando diversas funções.

Nessa narrativa, a *Ìyàwó* de *Òsun* compartilha conosco uma história que começa muito cedo e mostra que, de tão nova, não tinha maturidade para entender o que estava acontecendo e, assim sendo, aproveitava as oportunidades de estar no Terreiro para brincar com as outras crianças, destacando que algumas destas eram parentes muito próximos. É importante salientar que, tempos atrás, era muito mais comum iniciar crianças ou adolescentes muito novos. Isso tem mudado, e essa não tem sido uma prática corriqueira de duas décadas para cá. Hoje há uma tendência à espera, quando se pode esperar que a *àbíyan* decida o quê e quando deseja iniciar-se, e se deseja. O poder de escolha aumentou consideravelmente, mas é necessário ressaltar que a palavra final é, quase sempre, do *Òrìṣà*, que sabe da necessidade de cada um. Existem ainda aqueles que não precisam ir “pela dor”, como dizem os mais velhos, chegam “pelo amor”, desejam fazer parte da religião. Contudo, mesmo considerando este contexto, precisam esperar o tempo adequado que a entidade julgue necessário para se preparar para tal momento, bem como adquirir as aprendizagens necessárias para um momento tão importante. Alguns outros não precisarão passar pelo processo de feitura, realizando somente alguns procedimentos.

Outro fator importante que é possível perceber no relato da *iyàwó* é que parte da família parece não estar bem resolvida com o pertencimento religioso. Sabemos que nem sempre é fácil assumir algo que diga respeito a temas relacionados à negritude e à africanidade, uma vez que o preconceito, a discriminação e o racismo marcam fortemente a história do povo brasileiro, remetendo, quase de forma exclusiva, à escravidão e ao negativo

existentes na sociedade. O pai é da religião e diz não ser, mesmo tendo recebido um importante cargo dentro da hierarquia, e ela demonstra, de algum modo, certo constrangimento e tensão em sua trajetória de inserção na religião do *candomblé*.

Passados alguns meses após conceder a entrevista, essa *obìnrin dúdú* entregou-me um depoimento gravado em dois arquivos, feito na madrugada do dia anterior. Este continha quase cinquenta minutos de fala, narrando a trajetória de sua caminhada na religião e detalhando momentos importantes de sua passagem por outras Casas de *Àse* até chegar a que ela pertence hoje, *Ilé Àse Oya*. Dada as informações, como nome da casa, do responsável e procedimentos que ela avalia como duvidosos, extremamente perigosos e contraindicados de serem feitos, decido por não as usar na íntegra, para preservar a identidade do responsável e não comprometer a ética da pesquisa. Valiosas informações são fornecidas nesse depoimento, visto que ela conta que este surgiu da necessidade de complementar as informações que não puderam ser socializadas devido as condições adversas em que foi realizada a primeira entrevista. Ela decide, sozinha em casa, deixar documentado o que acreditou ter faltado dizer.

62

Contudo, como este documento não foi fruto de uma entrevista, técnica escolhida para conhecer os caminhos de cada uma das *obìnrin dúdú* desta pesquisa, tal recurso não foi utilizado aqui. O outro arquivo existente no CD tem a duração de pouco mais de 23 minutos e consiste em áudios da entrevistada tocando atabaque e cantando cinco músicas para os seguintes *àwọn Òrìsà*: *Òsun* que é seu *Olori*, aquela que governa o seu *ori*; *Qbalùwàiyé*, que ela dedica ao seu dofono²⁰, seu irmão de barco, de feitura, aquele que foi feito no mesmo dia que ela, mas no momento anterior a sua feitura, sendo ele, portanto, seu mais velho; *Sàngó*, que ela diz ser o seu “quequê”; *Oya*, dona da cabeça da sua *iyá*; *Odé*, que, segundo ela, estaria homenageando a nação a qual pertence, que é *Kétu*. A *iyàwó* justifica tal ação tendo como motivação a vontade de deixar uma mensagem. Ela canta esses cinco *kòrin*, canções litúrgicas, e toca cada uma delas, mesmo sabendo que há uma interdição da mulher em tocar atabaque.

Mesmo considerando que este arquivo não foi produzido via entrevista, este tornou-se importante por vários motivos. Entre eles, o fato de a *Ìyàwó* de *Òsun* ter sentido a necessidade de complementar a sua história, visto que ela declara, já com o gravador desligado, no término do primeiro encontro, que não pode falar muito devido às circunstâncias adversas em que ocorreu a entrevista e pela escolha em dar um depoimento sem plateia, o que ela afirma ter facilitado, e muito, a sua desinibição, o narrar com mais liberdade sobre seu itinerário na religiosidade de matriz africana. Ela iniciou esta narrativa como encerrou a anterior, a

primeira, e, ao concluir a última, declarou novamente que: “eu sou assim, eu escrevo mais do que falo”, desejando sinalizar que não fala muito.

Outro ponto que muito me intriga em suas narrativas é o fato de essa *obìnrin dúdú* não se deter ao processo de derrubada do *irun* e as sensações que a acompanharam durante o período de muitas interdições. Ela não se expõe muito, não prolonga os depoimentos quando o assunto é esse. O que se configura como uma incógnita, uma vez que ela, entre as três entrevistadas, é a que mais tem propriedade sobre o trabalho de pesquisa, dada a proximidade com a pesquisadora. Passagens interessantes e valiosas são oferecidas aqui, tais como um sangramento que a *ìyàwó* tinha e que só se encerrou quando ela entra para ser feita. A *ìyàwó* relata que passou por diversos médicos, especialistas em diferentes áreas, nenhum conseguiu detectar qualquer problema físico ou disfunção orgânica que justificasse a perda de sangue.

²⁰ A ordem de estratificação do barco, segundo Lima (2003, p.74), é: “dofono, dofonitinha, fomo, fomotinha, gamo, gamotinha, Domo, Domutinha, Vito e vitutinha”. Esses termos sinalizarão a ordem de feitura dos que saírem na mesma época de iniciação.

Este episódio faz-me recordar dos mitos relacionados à *Òsun*, seu *olorí*, que suja de sangue as vestes brancas de *Òsàlà*, no mito que trata do *èkodíde*²¹.

Conheçamos então um pouco mais sobre a relação das *obìnrin dúdú* com o sagrado e com a religião. O que estas desejam compartilhar conosco acerca do caminho percorrido, apostando na máxima apresentada por Larrosa (1999, p. 48): “O sentido do que somos depende das histórias que contamos a nós mesmos [...], das construções narrativas nas quais cada um de nós é, ao mesmo tempo, o autor, o narrador e o personagem principal”. O desejo que emana dessa dissertação é conhecer as histórias iniciáticas das *obìnrin dúdú*, agora contadas por elas, não mais pelo pesquisador ou outro que se arvore por fazê-lo. Para tanto, pauto-me no provérbio africano que declara: “Enquanto o leão não contar a sua história, a glória será sempre do caçador”. As mulheres negras entrevistadas para esta pesquisa assumem os lugares de protagonistas que são de suas trajetórias e as narram para (re)significar o olhar que elas têm sobre si, que os outros arquitetaram e difundiram sobre elas, a fim de (re)inventar e (re)verter sentidos congelados sobre seus corpos e suas identidades, que tendem à petrificação, congelamento no curso da história, fortalecendo o negativo imposto sobre elas e entrelaçam também caminhos, nos proporcionando ricas e diversas aprendizagens das mais diferentes ordens.

O certo é que elas nos auxiliam no rebater da ininterrupta depreciação imposta

historicamente ao corpo da mulher negra e que é, algumas vezes, internalizada por muitas das nossas, culminando em processos de (auto)rejeição e não aceitação do que se é. O que se nota nas narrativas aqui partilhadas é que pertencer a determinada comunidade de terreiro, saber-se filha de determinado *Òrìṣà*, conhecer o seu *Bara*, o dono do seu corpo, o seu *Èṣu*, tem auxiliado sobremaneira essas *obìnrin dúdú* a “destrancar os caminhos de Si” (FERREIRA SANTOS, 2011, p. 14). Elas não se mostram tão vulneráveis quanto àquelas que se encontram “da porteira para fora”, muitas vezes reféns da branquidade e de sua imposição, sobretudo midiática, de um padrão de beleza, quase nórdico e bastante distante de nosso real, belo e diverso fenótipo. Cunha (1997, p.185) aponta para a importância das narrativas no sentido de que elas: “[...] provocam mudanças na forma como as pessoas compreendem a si próprias e aos outros e, por este motivo, são também importantes estratégias formadoras de consciência numa perspectiva emancipadora”. E é nessa direção que segui, buscando extrair importantes trechos dessas ricas e originais histórias de mulheres negras de candomblé.

²¹ Para melhor conhecer o mito, ver: Santos, Deoscóredes M. dos. **Porque Oxalá usa ekodidé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. Trata-se de uma pena vermelha localizada na cauda do papagaio, de cor cinzenta, chamado Odidé, e indica realeza, honra.

Assim sendo, ao mesmo tempo em que a narrativa serve para preservar o vivido, ela também auxilia, sobremaneira, na (re)significação deste, sobretudo quando interroga as representações que permeiam esse vivido. Nesse sentido, não é necessariamente o fato em sua inteireza e originalidade que é rememorado e, sim, ecos, emanações trazidas pela memória. O que se consegue recuperar a partir do movimento de (re)memoração é justamente o que foi significativo e digno de ser guardado e em um momento oportuno revelado. É importante ressaltar que, para além da seleção, há uma edição dos eventos (re)memorados, pois sempre que se revisita o passado, se faz com as lentes do presente, com a maturidade adquirida. Passado o tempo de acontecimento do evento a ser lembrado, este é selecionado e, posteriormente, relatado pelo protagonista da história narrada. Lima (2012) chama atenção para a questão da verossimilhança, que muitos exigem das narrativas. Nesse sentido, elabora a seguinte questão: “[...] onde está a verdade senão na construção que o sujeito faz de si próprio no ato de narrar?” (LIMA, 2012 p. 26). O certo é que: “quer elas nos atormentem, quer nos apaziguem, poderíamos viver sem histórias?” (CYRULNIK, 2009, p. 8), acredito que não. Desta forma, nesse processo de reminiscências, identidades são delineadas no próprio fluxo dos discursos construídos e apresentados ao mesmo tempo em que identidades individuais e de grupos são estruturadas por meio do mesmo processo. Trata-se de uma (re)construção de si

e, em muitos casos, de (re)elaboração do que se é e do que se tem sido ou permitido ser, uma vez que novas representações do passado são construídas na medida em que as narrativas são desenvolvidas e projetadas.

Um dos aspectos mais interessantes colhidos durante a análise das entrevistas refere-se aos modos como as *àwọn obìnrin dúdú* produzem sentido sobre si mediante a construção de enredos, a partir das narrativas construídas durante a realização das entrevistas. O que se nota é que “todo relato é uma defesa, uma legítima defesa” e “todo relato é um projeto de libertação” (CYRULNIK, 2009, p. 11). Nessa perspectiva, as mulheres negras entrevistadas embarcam neste processo rumo a um melhor conhecimento de si, à autoaceitação, à autorrealização e ao empoderamento, como veremos nos trechos a seguir selecionados e analisados. Elas reivindicam imagens positivas de si e as (re)elaboram, agora a partir de referências ancestrais, negro-africanas, ainda que, em certos momentos, algumas delas sintam-se atraídas pela imposição de um padrão estético branco, por meio de regras de identificação que são conhecidas na psicanálise como normativas ou estruturantes. Estas provocam, então, o “projetar um futuro identificatório antagônico em relação à realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal” (COSTA, 1984, p. 5), uma vez que os traços fenóticos provenientes da herança étnico-racial daquele que se vê alvo do racismo não são

65

aceitos pela sociedade/alteridade. E isso é de grande importância para aqueles que acreditam serem desejosos de se aproximar de um padrão, de um modelo para nós, negros, inalcançável. Quando se descobre essa última informação, em geral, inúmeras violências já foram perpetradas sobre o corpo negro, muitas vezes, pelas próprias mãos de suas vítimas, visto terem caído na cilada do algoz, descendente do coloniza-**dor**. Estas questões e artimanhas serão comentadas e trabalhadas também nas análises das narrativas.

As narrativas seguintes mostram, com riqueza de detalhes, a relação das *obìnrin dúdú* com a religião e o sagrado. Conheçamos outras histórias dessas mulheres sobre esta instância:

Quando eu era menor, minha vó dizia para eu ir também, eu não gostava, mas ia, visto que, quem é predestinado, não tem como fugir, eu não gostava de ir, participava do coral da igreja da Saúde, eu ia por brincadeira, namorava muito fora dos portões, e o candomblé acontecendo e, a partir do momento que eu fui aceitar o santo, o que mais me marcou foi o jeito que minha mãe me pegou, eu no sofá, brincando, despreocupada e o santo me pegou [...] mesmo que você não esteja ligada com o espiritual, ele te domina e consegue te apagar em questão de minutos. E nascer para o *Òrìṣà* foi a coisa mais feliz que aconteceu na minha vida. Quando eu era criança, eu queria correr e quando aceitei santo, fiquei balançada e comecei a aumentar o meu fascínio, e a partir do momento que pegou, eu disse que queria ser feita. Nascer para o *Òrìṣà* é o renascimento de uma vida cheia de *àṣe*. (*ÌYÁWÓ* de *ÒSUN*, ENTREVISTA, 2011)

A *iyàwó* de *Ọsun* revela, nesse trecho de sua narrativa, o seu processo de aproximação com a religião do candomblé que, a princípio, não foi da sua vontade e que, por isso, aproveitava algumas vezes para brincar. Com o passar do tempo, um pouco mais velha, ia para namorar; ela relata ainda que participava com vontade da missa na Saúde, da qual fazia parte do coral, mas tinha que acompanhar a mãe no terreiro e por isso esteve por lá muitas vezes. Novamente as expressões presentes no discurso são reveladoras e confirmam a não aceitação inicial – “aceitar o santo”; “te domina”; “consegue te apagar em questões de minutos” –, palavras de cunho bastante forte para um indivíduo que se entregou por desejo; se tivesse escolhido pertencer a tal religiosidade, dificilmente usaria. Também é notável que quando ela resolve aceitar, ao passar pelo processo de iniciação, toda a resistência e a não aceitação inicial parecem desaparecer quando ela “nasce para o *Ọrìṣà*”. Nesse sentido, ressalta: “E nascer para o *Ọrìṣà* foi a coisa mais feliz que aconteceu na minha vida”, e mais: “Nascer para o *Ọrìṣà* é o renascimento de uma vida cheia de *àṣe*”.

As três *àwọn obinrin dúdú* revelam e compartilham memórias, lembranças quanto aos sentimentos que predominam por ser filha de determinado *Ọrìṣà*, fato que, antes da iniciação, é permeado de incertezas, só há suposições. Estas questões são confirmadas, ou não, após a ida ao oráculo, ao jogo e após a feitura é que se confirma o real dono, senhor do *orí* de cada uma delas. Atentemos, pois, para cada um dos processos aqui compartilhados:

66

No tempo de *àbíyan*, eu não sabia qual era o meu *Ọrìṣà*. As pessoas diziam que eu era de *Ọsun*, mas não. *Ọsun* sempre me acompanhou por uma simpatia, ele, *Qbalùwàiyé*, castigava o dedo porque queria ser feito e eu não ligava, mas ela, *Ọsun*, tomava conta e aí ele se afastava [...] ela sempre ali me protegendo (eu sou os queque dela e ela é os meus). Daí ele, *Qbalùwàiyé*, veio tomar conta depois do *hunkò*. Graças a Deus nunca mais se afastou, nunca mais me castigou pra me deixar doente e tenho muito prazer, fiquei muito satisfeita quando soube que era de *Qbalùwàiyé*. Antes pensavam que eu também era de *Ọgún*, na verdade nada disso [...] sou de *Qbalùwàiyé* e no *juntó* eu vi. [...] Se todas as pessoas de *Qmqlù* tiver a felicidade que eu tenho em ser desse pai, eu acho que é uma satisfação para ele, porque mulher de *Qmqlù*, pelo que muita gente diz, os filhos dele têm problemas de articulação, dói à perna, dói o osso. Dói aqui e ali, mas não quero dizer que no meu caso é herança, pois já tenho idade e devido ao corre-corre diário, pois nossa vida é muito corrida, então eu não vou jogar essa culpa em cima dele [...] aceitei, gosto, tenho o prazer de dizer que sou sua filha, pra mim quem tem esse pai, tem um pai mesmo e a mulher de *Qmqlù* deve se sentir bem feliz. Imagine uma mulher ser filha do dono das doenças? Da forma que está o mundo cheio de doenças e a pessoa saber que tem um pai que pode nos proteger e curar, então como é que não gosta? Não é para ficar feliz? (*ÈGBỌN MI DE QBALÙWÀIYÉ*, ENTREVISTA, 2012).

[...] Muita gente fala que as mulheres de *Ọgún* são extremamente grosseiras, que têm problemas de se relacionar. Realmente eu sou extremamente impulsiva, já fui muito mais, e acredito que a iniciação, apesar de ter me aproximado muito mais do *Ọrìṣà*, mudou muita coisa em mim [...] Em relação até a ser impulsiva, explosiva, de tomar decisões precipitadas e de avançar, gritar bater e ficar louca [...] eu me [...] o

Òrìṣà me deu esse caminho de conseguir ver as relações e me portar nas relações de outra forma. Então, é muito mais tranquilo, muito mais sagaz. A sagacidade de saber esperar, ter paciência, ser de *Ògún* para mim é tudo [...] é lindo, lindo, lindo [...] inclusive porque tem gente que tem conflitos [...] não sei [...] tem algumas casa que eu já ouvi relatos mesmo de amigos de candomblé, por exemplo: homens não incorporam orixás *iyágbà*, porque homem não vai vestir saia [...] não sei quê [...] Eu acho que não existia energia, seja o que for, energia feminina ou masculina não faz diferença, eu tenho minha energia masculina, que eu carrego, não vai me fazer ser menos mulher por causa disso. São estereótipos que a gente acaba criando e que dificultam no trato da religião, até na manutenção da essência da religião em algumas coisas, então eu sou mais feliz do mundo por ter o *Òrìṣà* que tenho. (IYÀWÓ DE ÒGÚN, ENTREVISTA, 2011).

É notória, novamente, a importância de se atentar para as expressões utilizadas como reveladoras de intenções. A *ègbún* de *Qbalùwàiyé* fala em castigo no momento que antecede a feitura e, na sequência, revela a felicidade de ser filha de *Qbalùwàiyé*. Ela chama atenção ainda para o fato de não se adequar, em sua totalidade, ao perfil traçado para os filhos desse *Òrìṣà*, sobretudo no que diz respeito à relação com as doenças, que costumam caracterizar os filhos deste.

A *iyàwó* de *Ògún* comenta o quanto a iniciação auxiliou em seu processo de saber administrar as características herdadas de seu *Olorí*, que, antes da feitura, revelavam-se extremamente presentes e em toda sua potencialidade, a exemplo da sua impulsividade. No momento em que seu regente se tornou muito mais próximo dela, devido ao próprio processo de iniciação, ela lidou melhor com as características herdadas, em lugar de tê-las de forma exacerbada e sem grandes domínios sobre ela. Enfim, o que é notável é que o processo

67

iniciático traz equilíbrio das potencialidades latentes em cada ser, conforme revelam as passagens a seguir reproduzidas:

Ser de *Ògún* é [...] Muita gente fala que as mulheres de *Ògún* são extremamente grosseiras, que tem problemas de se relacionar. Realmente eu sou extremamente impulsiva, já fui muito mais, e acredito que a iniciação, apesar de ter me aproximado muito mais do *Òrìṣà*, mudou muita coisa em mim [...] Em relação até a ser impulsiva, explosiva, de tomar decisões precipitadas e de avançar, gritar, bater e ficar louca [...] eu me [...] o *Òrìṣà* me deu esse caminho de conseguir ver as relações e me portar nas relações de outra forma. Então, é muito mais tranquilo, muito mais sagaz. A sagacidade de saber esperar, ter paciência, ser de *Ògún* para mim é tudo [...] é lindo, lindo, lindo [...] Hoje em dia não sou uma pessoa sociável, se tudo isso aconteceu na minha adolescência rebelde que eu era *Ògún* em pessoa [...] A independência é a minha marca maior, o não querer depender de ninguém, o querer fazer as coisas sozinha, o querer ir na frente, pegar e depois, se chegar, alguém eu até ajudo, mas não tenho paciência para esperar que façam por mim [...] impossível eu sou, mas a gente vai se moldando, porque eu preciso ser sociável. (IYÀWÓ DE ÒGÚN, ENTREVISTA, 2011).

Ela ainda problematiza a noção de arquétipo e o perigo deste se configurar como

estereótipo. Segundo ela:

[...] os arquétipos são importantes porque se não fossem, não ter nada do *Òrìṣà*, ele não está próximo. O *Òrìṣà* é a energia que habita na gente, que depois feito o *Ọjà* e receber o *adóṣùu* que cesta fixado na minha cabeça, e ele não trouxe nenhuma característica dele para mim, tem alguma coisa errada [...] contudo, a gente não pode achar que também toda pessoa de *Ọsun* vai ser rica, bonita e super-mãe, que toda pessoa de *Ọgún* vai querer bater em todo mundo, toda pessoa de *Ọgún* é guerreira e toda mulher de *Yánsà* é escandalosa, fechativa, toda pessoa de *Ọṣàálá* é lenta, devagar, calma, tranquila [...] não transformar o arquétipo em estereótipo, não como se fosse um cálculo matemático, sobretudo porque o *candomblé* tá longe de ter um cálculo matemático de fato [...]. (*ÌYÁWÓ DE ỌGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

É perceptível que o fato de conhecer o seu *Olorí* auxilia sobremaneira no processo de construção identitária, ao obter consciência das potencialidades herdadas dele, e proporciona melhor arrumação, por parte das *obìnrin dúdú*, dos pontos, traços de personalidade. Deste modo, estas podem investir e entender quais merecem um cuidado maior devido à falta ou à exacerbação. É o que Ferreira Santos (2011, p.14) chamará de “Destrançar os caminhos de Si”, pois, uma vez de posse do conhecimento sobre quem rege o seu *orí*, a iniciada passa a se conhecer mais e administrar melhor tanto as suas potencialidades, herdadas dele, quanto conhecer também possíveis fragilidades e possibilidades de superá-las. Mas vale comentar que não há determinismos nessa instância, há sinalizações, traços de personalidade que poderão ser alterados, uma vez que somos sujeitos de nossa história de vida. A *ìwàyó* de *Ọgún* trata desta questão quando solicita que tenhamos cuidado em não transformar o arquétipo em estereótipo, como se sombra fossemos deles, sem desejo, força de vontade ou como se possível fosse anular a nossa condição de sujeito, condutor e responsável pela nossa

68

existência. É sempre de bom tom não esquecer que sempre temos autonomia na escolha dos caminhos; a expressão utilizada por Ferreira Santos (2011, p. 14), “destrançar os caminhos de Si”, aponta exatamente para essa questão, para a possibilidade de superação das dificuldades, das adversidades encontradas durante o percurso de tornar-se o que se é, o que Jung (2000) denomina de individuação.

De acordo com Jung (2000, s/p), individuação “é a tendência do indivíduo a aproximar-se de sua essência e o processo pelo qual o faz, integrando os conteúdos inconscientes à consciência”; “Tornar-se mais próximo daquilo que realmente é afastando-se do que gostaria de ser ou mesmo do que acredita ser”. Trata-se de um processo de diferenciação psicológica que tem como finalidade desenvolver a personalidade individual, e isso costuma ser alcançado por meio de informações arquetípicas. Vale comentar ainda que tal processo permeia, dura por toda a vida e pode ser sintetizado como encontrar/descobrir o

potencial latente a ser trabalhado e vivido. Quando leio sobre este processo, não consigo deixar de estabelecer relação com o processo iniciático nas religiões de matrizes africanas. Ao nos aproximarmos de forma definitiva, profunda e complexa com o nosso *Bara* e nosso *Olorí*, conhecemos as nossas potencialidades e fragilidades, pontos que precisam ser melhor atentados e investidos e os que podemos apostar, uma vez que se configuram como nossa fortaleza.

Investindo neste processo, temos responsabilidade sobre nós mesmos, não nos deixando levar por situações que se configuram como condicionantes. Tomamos as rédeas da nossa própria existência, ganhando autonomia e fortalecendo nossa condição de sujeito que somos, condutores que devemos ser de nossa história. O constante e ininterrupto desejo de descobrir a si mesmo é que nos levará pelo realizador e promissor caminho para si, conforme propõe Josso (2004; 2010), nos fortalecendo na proposta de tornarmo-nos o que de fato somos, alcançando a nossa totalidade psíquica, como proposto por Jung (2000). Gostaria de salientar, mais uma vez, o fato de que pertencer a um determinado arquétipo não significa que precisamos ser cópias fiéis dele, mas, sim, que herdamos dessas imagens, que são primordiais, um determinado conjunto de traços que podem e devem ser (re) combinados a partir do processo de individuação (JUNG, 2000). A proposta é que, uma vez de posse desses acervos, possamos construir diferentes finais para as nossas mais distintas e diversificadas jornadas existenciais. Segundo Jung: “o arquétipo central coordena o processo de individuação” e é ele que “caminha” em direção à totalidade de sua potencialidade. Assim, é de fundamental importância descobrir tal faceta em nossa personalidade e em nosso processo de nos

69

tornarmos o que somos, para que possamos realizar, dentro das nossas possibilidades, o processo de individuação, ou seja, sermos o que já somos de fato.

Concebendo o corpo das *àwọn obìnrin dúdú* como herança da ancestralidade negro africana, revestido do que é sagrado, corpo que é, ainda, memória e trajetória, este carrega toda essa herança que Jung menciona. Coaduno ainda com Sobral (2002) quando declara: “Só podemos ser aquilo que somos” e novamente com Jung (2007, p. 258) ao afirmar: “Só aquilo que somos tem o poder de curar-nos”. É possível refletirmos acerca do tempo que muitas perseguiram o ideal de ego branco imposto ininterruptamente a nós, mulheres negras, e as consequências quase que imediatas que a aquisição do que Souza (1989, p. 78) chamará de ferida narcísica aqui entendida como:

Essa ferida cria uma psicopatologia do negro e seu núcleo está na tensão permanente entre o Ego e o Ideal de Ego. Esta tensão em termos clínicos tem seus sintomas no sentimento de culpa, de inferioridade, fobias e depressão, “afetos e atitudes que

definem a identidade do negro brasileiro em ascensão social como uma estrutura de desconhecimento/reconhecimento”.

Nogueira (1998) denominará tal processo de “identificação fantasmática”, como já comentado. É perceptível que processos que auxiliem no (auto)conhecimento e que possam desaguar em (auto)aceitação, (auto)realização e gostar de si mesmo, como se de fato é, são fundamentais para que possamos restituir, reaver, (re)adquirir para aquelas que chegaram, de fato, a abrir mão, toda a nossa completude e dignidade enquanto seres humanos que somos.

No processo, até então narrado e, principalmente, nos espaços contemplados nesta pesquisa, que são os sacros, de comunidade de terreiro, conhecer o *Olorí* e o *Bara* torna-se indispensável ao processo, para muitos, restaurador e emancipador, uma vez que é *Èsù* “o princípio da individuação que está em tudo”. De posse do conhecimento sobre o *Bara*, o rei do corpo, aquele que proporciona e fornece dinamicidade a ele, e que nos torna únicos e singulares, muito mais facilmente e com a segurança necessária, conseguimos avançar na jornada rumo a sermos o que, de fato, somos, isto é, concretizar o processo de individuação proposto por Jung (2000). E, com muito mais propriedade, nos empoderamos e nos tornamos se não imunes, pelo menos mais fortalecidas à imposição midiática sobre beleza, com menos riscos de se deixar seduzir pela imagem do outro, minimizando, assim, os efeitos do banzo sobre nós. Banzo será entendido aqui como: “estado de depressão psicológica que se apossava do africano logo após seu desembarque no Brasil. Geralmente os que caíam nessa situação de nostalgia profunda terminavam morrendo” (MOURA²², 2004, p. 63). Esta

²² MOURA, Clóvis, **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

moléstia detectada desde o período da dita colonização acometia aqueles que tinham sido arrancados de sua terra natal e que, portanto, sofriam de nostalgia, saudades do lugar de origem. Consistia, em linhas gerais, de uma desistência da vida, de uma mórbida letargia que levava, de fato, o indivíduo acometido de tal mal à morte. Nos dias atuais, guardados os devidos cuidados, muito se aproxima dos diagnósticos de depressão, melancolia e outros muito próximos a estes, que se caracterizam por uma profunda e quase definitiva tristeza, que pode levar o seu portador a não mais pensar, nem desejar um futuro digno.

(Auto)realizar-se, chegar inteiro, despertar. Conhecer as nossas reais possibilidades e assumir o nosso *odù*, destino, é o que mais desejo com esta proposta. É Jung (2000), novamente, quem afirmará: “O que não enfrentamos em nós mesmos encontraremos como destino”. Enfim, trata-se de um processo no qual é preciso investir no (auto)conhecimento,

objetivando a (auto)realização. Para tanto, faz-se necessário, no caso das *àwọn obìnrin dúdú*, livrar-se da idealização e perseguição da brancura imposta há tanto tempo como modelo de identificação normativo, de humanidade e de beleza. Além de buscar, nas referências ancestrais, inspiração, respeito e dignidade e ter a possibilidade de sair do estigma e do estereótipo impostos incansavelmente a nós, negros, e caminhar em direção à estima, ao aceitar-se e, mais do que isso, ao gostar-se, à descoberta da boniteza de ser como se é. Desse modo, é dignificante nesta pesquisa poder compartilhar os processos das *àwọn obìnrin dúdú*. Ademais aponto a utopia deste trabalho ao almejar substituir a branquidade pela negritude. Quebrar o esquema que tanto nos persegue, e brilhantemente, conforme apresentado por Valente (1994): Ser (negro) sem querer ser X querer ser (branco) sem poder ou conseguir ser. O processo de autorrealização é concebido aqui como: “a possibilidade de efetivação do que há de mais profundo e verdadeiro e cada um de nós”; “desenvolver o potencial adormecido e nos tornarmos quem somos destinados a ser por que é isso que sempre fomos” e para tanto, é imprescindível conhecer nossas possibilidades, para que assim sejamos reais. Pois a (auto)realização é um impulso natural da psique, visto que esta possui um caráter (auto)curativo e uma grande capacidade de regeneração e (auto)regulação. Socializar estas narrativas e propor que elas sejam intercambiadas auxilia no processo de investigação interna que todos nós, mais cedo ou mais tarde, realizaremos. Assim, acredito que isso ajude no processo de descoberta de nossas potencialidades, encobertas pelos incansáveis e nefastos discursos que costumam nos deixar para baixo e que, muitas vezes, incorporamos, ou seja, colocamos para dentro do corpo, internalizamos, tornando-os “verdades” ditas pelos outros acerca de nós.

71

Uma das inúmeras pretensões desta pesquisa – com o conhecimento das narrativas compartilhadas aqui – é atingir, alcançar o *self*, o si mesmo, o princípio da totalidade psíquica, enfim, o que de fato se é, que nem de longe é sinônimo de perfeição, mas, sim, de processo. E, por isso, há o direito a avanços, recuos que tendem a durar por toda a nossa existência e que objetivam alcançar uma visão mais realista de nós mesmos. Este processo só será feito única e exclusivamente por cada uma de nós, e é fundamental auxiliar no processo de outras tantas *àwọn obìnrin dúdú*. O *self* pode ser entendido ainda como: “o centro e a totalidade do ser”, totalidade da psique do indivíduo o que engloba a consciência, o inconsciente pessoal e coletivo”. É ele o responsável por nos impulsionar para a plenitude e é na totalidade da psique que se situa o ego. O arquétipo central seria, então, o instinto de busca de totalidade, pois há, indiscutivelmente, uma tendência instintiva do ser humano para a realização plena das suas

potencialidades inatas.

Mais uma vez, nesse texto dissertativo, ousou fazer aproximações que parecem ser pertinentes. Entendendo *Èṣu* como: “princípio da individuação que está em tudo”, aquele que nos torna únicos e singulares, torna-se, para mim, inevitável pensar em ambos como equivalentes e muito próximos em suas concepções: *Self* para a psicologia e *Èṣu* para as comunidades de terreiro. Uma lástima não poder explorar melhor essa ideia nesta escrita, pois me falta leitura suficiente para empreendê-la. O desejo e o intento permanecerão, e, mais adiante, num outro momento, mais calma, o farei com a responsabilidade necessária. Deixo aqui, somente, a inspiração para desenvolvê-los futuramente, quem sabe numa pesquisa de doutorado que envolva cabeças e cabelos de mulheres negras de comunidades de terreiro? No momento, eles parecem muito próximos e equivalentes. Feita essa curta e necessária digressão, mas que, ainda assim, guarda relação com as temáticas aqui abordadas, voltemos à análise das narrativas das *obìnrin dúdú*.

Quando interrogadas sobre o que significava para elas ser mulher negra de candomblé, as *àwọn obìnrin dúdú* destacaram a marca da religião que é ser matriarcal, pelo menos aqui no Brasil assim ocorreu, e declararam:

[...] Dizem que antigamente o candomblé era só de negros. Ele era o maior representante, ele estava puxando a sua origem. Ser negra no candomblé é exaltar a nossa cultura que está no nosso sangue é luta por direitos, por um mundo melhor. (*ÈGBÓN MI DE OBALÚWÁIYÉ*, ENTREVISTA, 2012)

[...] ser mulher no candomblé é ser rainha, sobretudo, porque é uma religião matriarcal, é uma religião do domínio das mulheres, apesar de ter uma importância inigualável e insubstituível dos homens, porque precisa de *ògá*, precisa de *asogún*, precisa de *bogún*, precisa de *alagbé*, todos os cargos que só homem podem ocupar, no entanto ser uma mulher no candomblé é carregar uma responsabilidade muito

72

mais [...] muito maior, porque por mais que existam *bàbàlorìṣà* só a mulher tem a fertilidade de *Ọsun*, só a mulher é mãe, só a mulher pare, só ela sangra, só ela para de sangrar, entendeu? Só ela consegue ter dimensão de certas coisas, ter a sensibilidade de certas coisas em determinados momentos. Eu acredito porque a minha *Ìyálórìṣà* [...] ela é muito sensível em muitas coisas que eu tenho certeza que muitos homens não teriam essa sensibilidade. Não a sensibilidade de fragilidade, de que [...] Ah! Ela é mulher! Ela vai perceber! É porque é uma sensibilidade inata da mulher, da mulher que é mãe, sobretudo porque é de *Ọsun* [...] né! Que é dona da fertilidade e que traz sua sensibilidade pra todo mundo... pra todo mundo que consegue sentir *Ọsun* perto (*ÌYÀWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

[...] não é só ser mulher de barracão, a gente tem uma necessidade de ser uma mulher política, não de se candidatar pra ser vereadora, deputada, não sei quê [...] Não de insistir [...] no movimento negro, em um ser político de [...], mas, um ser político de botar pé firme momento que vier uma ofensa, uma agressão, de saber retrucar, de saber responder, [...] legais, não tirar *ojojá*²³ da cabeça, não vestir roupas coloridas, não cortar o contra-*eegún*²⁴. Ser mulher de candomblé, então, acho que é não só ter o *iyàwó*, a *Ìyálórìṣà*, a *ekéji*, a gente tem que ser uma mulher política só de

botar o pé na rua, com calça, no *sagrin*²³, com *ojá* na cabeça, com o pano da costa, então isso acaba trazendo uma outra realidade, para a gente essa necessidade de estar dialogando. Acaba trazendo um crescimento pra gente, porque o que a gente vive dentro do terreiro é o que a gente vai ter que levar pra fora. E no momento que eu, por exemplo, chegava na faculdade com os meus trajes, de contra-*eegún* e tudo, as pessoas acabavam criando uma curiosidade, muitas curiosidades preconceituosas,

passei por várias situações constrangedoras de ter que, nova de santo, brigar com crentes na rua porque queriam cortar meu contra-*eegún*, porque queriam puxar minha conta do pescoço, e isso acabava atingindo meu sagrado porque era eu que estava nova de santo e vulnerável a essas coisas e chegava no terreiro passando mal, porque tinha falado alto antes de ter [...] de santo, porque uma crente me interceptou na rua de forma agressiva, de forma ofensiva. Essa luta diária, essa discussão acaba trazendo crescimento pra gente dentro do candomblé. O que é que a gente [...] Minha mãe de santo, por exemplo, que tem bastante tempo de luta contra essas organizações religiosas, traz pra gente dentro do terreiro, o que é a luta dela, e ela faz e consegue agregar isso com o *àse*. Porque que tem que ter hierarquia e o respeito pelos outros. Os princípios do *àse* acabam servindo pra gente lidar fora, como é que a gente tem que respeitar o outro acima de tudo, independente de ser *iyàwó* ou *èkejí* ou mão de santo? Então, essa nossa vivência, que é desgastante, é puxada, acaba trazendo um fortalecimento, um enriquecimento na nossa forma de viver o *àse*. Até pela tentativa de preservarmos o que há anos se tenta disseminar, tenta exterminar, tenta diminuir, marginalizar, sobretudo. (*IYÁWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

As narrativas mostram a importância da mulher nesta religiosidade, e cada entrevistada apontou para uma das múltiplas facetas de contribuição desta para o candomblé, desde a sua formação em solo brasileiro. Foi a sensibilidade e a fertilidade da mulher que levaram adiante essa criação afro-brasileira, fruto de adaptações as mais diversas do que se conseguiu fazer vingar aqui. Muitos não-ditos (DUCROT, 1987) revelam o que não pode ser de todo dito, a exemplo dos *awo*, dos segredos, mas, como o dito popular, “Para bom

²³Tipo de turbante utilizado na religião tradicional afro-brasileira, o candomblé, com a finalidade de proteger a cabeça.

²⁴Fios trançados de palha-da-costa, que são amarrados na parte superior do braço com o objetivo de afastar e neutralizar influências espirituais negativas.

²⁵ Calçado utilizado pelos iniciados no candomblé durante as cerimônias rituais.

entendedor, meia palavra basta”. As *obìnrin dúdú* revelam, sem dizer, só por meio do silêncio, a importância da mulher na religião e como esta é insubstituível nela. Alguns procedimentos e funções só podem ser ocupadas pela mulher, sobretudo, devido a sua capacidade única de procriar. Limite-me aqui pela condição de *àbíyan* e de pertencente à religião quanto a não avançar no que não deve ser dito aos não iniciados, como sinaliza o *owe*: *Ògbèri nko mo màrìwo*, ou seja, o não iniciado não consegue conhecer o mistério do *màrìwo*. Não pode, nem deve ter acesso aos segredos e mistérios da religião.

Outro ponto que merece ser destacado é o que aponta a *iyàwó* de *Ògún* quando ressalta que ser mulher negra de candomblé não se limita ao espaço sagrado do terreiro, “da porteira

para dentro”. Os aprendizados adquiridos neste ambiente auxiliam “da porteira para fora”, como tal pertencimento também proporcionará algumas indisposições nos espaços mundanos, muitas vezes a partir do uso e percepção da indumentária pertencente ao sagrado, da “Estética do Sagrado” (LUZ, 1992), que tanto costuma incomodar os não pertencentes a esta religiosidade:

[...] passei por várias situações constrangedoras de ter que, nova de santo, brigar com crentes na rua porque queriam cortar meu contra-*eegún*, porque queriam puxar minha conta do pescoço, e isso acabava atingindo meu sagrado porque era eu que estava nova de santo e vulnerável a essas coisas e chegava no terreiro passando mal, porque tinha falado alto antes de ter [...] de santo, porque uma crente me interceptou na rua de forma agressiva, de forma ofensiva. Essa luta diária, essa discussão acaba trazendo crescimento pra gente dentro do candomblé. (*ÌYÁWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

A *ègbón* de *Qbalùwàiyé* também apresentará alguns momentos que considerou constrangedores. Vejamos:

Fui tirar mais tinha que ficar de branco, mais um ano sem fazer o cabelo. E quando ele cresceu já podia arrumar mais tinha que andar de branco e eu tinha vergonha [...] Hoje não tenho mais vergonha de dizer que sou do *àse*, nem de andar de branco aprendi com a vergonha aceitar o que Deus me mandou [...] O dia a dia de ver as necessidades dos outros e os resultados das vitórias. Quantas vezes eu fui a lugares para fazer *èbô* por um socorro e pensava na vergonha e fui fazendo e a vergonha desaparecendo, pois não podia mais me esconder, eu tinha que ajudar. Eu não andava muito de torço, só uma vez no ano, na festa de São Lázaro [...] Mas, hoje, se me perguntarem se sou de candomblé, digo que sim pela necessidade de ajudar. (*ÈGBÓN MI DE QBALÙWÀIYÉ*, ENTREVISTA, 2012).

Estes trechos revelam que houve o tempo da vergonha para a *ègbón* por usar indumentárias que remetiam, obrigatoriamente à “Estética do Sagrado” (LUZ, 1992). Hoje, passado o tempo inicial de feitura e chegado o amadurecimento de sentir orgulho do que é, a assunção é, tão somente, uma consequência. Tal processo encontra-se fortemente presente nos trechos acima reproduzidos. Assim, ser mulher negra de candomblé ultrapassa os limites da “porteira para dentro”; e os enfrentamentos e embates, a partir dos significados e simbologias

74

que a “Estética do Sagrado” (LUZ, 1992) carrega, são frequentes. Desta forma, só por meio da ciência do que se é e do que se quer ser é que encontramos força e determinação para seguirmos adiante. Se existiu o tempo da dor, da vergonha, do medo, ao final desses 25 anos de iniciação e entrega à religião, o que se vê é o orgulho de pertencer a ela. A concepção prodesiana *Odara* aqui torna-se fundamental para melhor compreendermos como a estética de terreiro costuma incomodar. Segundo Luz (1998, p. 37): “Utilizamos a categoria nagô *Odara*, com a intenção de destacar os elementos e/ou aspectos da linguagem que sobredeterminam a

estética mítico-sagrada, exprimindo dessa forma a identidade comunal”. Dessa forma, o que se nota é que a indumentária utilizada pelas *àwọn obìnrin dúdú* anuncia o pertencimento religioso delas, e este, historicamente, vem acompanhado de uma narrativa ininterrupta de perseguição e discriminação. Adaptado pelos afro-brasileiros de religiões provenientes do continente africano, sendo pertencente ao *continuum* civilizatório ou dele derivado, sofre os preconceitos a tudo que lhe é inerente ou que possa remeter à negritude.

Perseguidos pela polícia e, anteriormente, enquadrados no código de jogos e costumes, inúmeras foram as vezes em que as Casas de *Àṣe* e os quartos dos *Òrìṣà* foram invadidos e depredados. Hoje, conseguimos avançar e garantir em lei a liberdade de culto e o obrigatório respeito para com nossa religiosidade, mas ainda estamos longe de não sermos alvos preferenciais do preconceito e da discriminação. É a partir deste contexto que as *àwọn obìnrin dúdú* transitam e se impõem, quase sempre, que exigem enfrentamento e se assumem de candomblé, pertencentes e representantes de uma coletividade.

Ser mulher negra de candomblé em tal contexto é não se despir em nenhum momento desta condição; ser o tempo inteiro mulher negra de candomblé, até mesmo para não esmorecer nos inevitáveis e ininterruptos embates e enfrentamentos perpetrados contra os seus seguidores. Conheçamos, então, um pouco mais sobre as histórias de enfrentamento e combate à intolerância religiosa que serão apresentadas mais adiante, quando a *iyàwó* de *Ògún* relatar o episódio de sua formatura – que tanto nos ensina sobre estratégias para driblar e, quiçá, superar o racismo tão presente na sociedade brasileira, pautada na branquidade:

O que é que a gente [...] Minha mãe de santo, por exemplo, que tem bastante tempo de luta contra essas organizações religiosas, traz pra gente dentro do terreiro, o que é a luta dela, e ela faz e consegue agregar isso com o *àṣe*. Porque tem que ter hierarquia e o respeito pelos outros. Os princípios do axé acabam servindo pra gente lidar fora, como é que a gente tem que respeitar o outro acima de tudo, independente de ter *iyàwó* ou *ekéjì* ou mão de santo? Então, essa nossa vivência que é desgastante, é puxada, acaba trazendo um fortalecimento, um enriquecimento na nossa forma de viver o *àṣe*. Até pela tentativa de preservarmos o que há anos se tenta disseminar, tenta exterminar, tenta diminuir, marginalizar, sobretudo [...] é um renascimento de

75

verdade pra vida dentro do *àṣe* e fora dele, porque a gente não deixa de ser *iyàwó* quando sai do terreiro. Tem certas coisas que a gente vai morrer e não vai comer aranhola²⁶, não vai comer *àgutan*²⁷, não vai comer mexerica, não vai fazer certas coisas. Então a gente não vai ganhar [...]. É realmente um renascimento para outra vida. Eu tinha 22 anos, vivi 22 anos de uma forma e vou viver dos 23 em diante de uma forma diferente, inclusive com a forma de ver o mundo diferente, o olhar pro outro diferente. Que a gente *tá* acostumado a olhar pro outro de uma certa forma e quando a gente é iniciado a gente [...] não que a gente sensibilize e vire santo, porque não vira, essa história é da Carochinha, que parece que você faz um santo e vira um santo, o próprio santo, isso é mentira, mas você tem uma forma, uma outra forma, até de maliciar o outro, você malicia de forma diferente. Você pensa o tempo todo porque que aquela pessoa passou na minha frente? Você não acredita mais em

coincidência. Apesar de essas coisas existirem, você não acredita que tudo seja tão coincidência assim. Então a estética também acaba não sendo tão importante nesse momento [...]. (*ÌYÁWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

Não abri casa, não tenho cargo, ia construir uma casa para colocar e não tenho cargo, ia construir uma casa para colocar o santo, mas depois achei que não, que não era bem, porque a verdade toda é que eu tinha medo de fazer casa para colocar ele, *Qbalùwàiyé*, e depois ele trazer muitos filhos e bolar dentro de casa, pois é, trazer muitos filhos e botar dentro de casa e eu ter que dá jeito [...] comprei um terreno e depois outro que está lá sem nada e até material comprei, mas não construí, porque tinha medo e como não tinha cargo podia começar levando um para casa, dava o *bqri*²⁸ e ia começando [...] mas não quis [...] eu preferi ficar aqui, ajudando a minha *Ìyálórìsà* no que eu podia, servindo o meu *Òrìsà*, servindo as minhas irmãs de *àbíyan* a *ègbón mi* sem olhar a quem, pois quem está dentro do axé está servindo ao orixá, e não precisa saber quem é preciso ajudar [...] Eu corri muito para não ter casa de santo, porque achava que não era para ter, minha casa é grande (a que moro) e eu tenho na minha casa um quarto de santo, uma casa de *Èsu* e nisso tenho o santo de minha filha pequena (ela abandonou e eu cuido) [...] E há quatro anos atrás eu tive de socorrer uma menina de *Qsun* que estava mais para lá do que pra cá, e eu junto com minha *Ìyálórìsà* tive que dar esse socorro a ela e além do santo que é de minha filha (*Qsòósi*), eu ainda tenho o quarto de *Qsun* dentro de casa. Não posso fazer casa porque a idade não permite mais, são 62 anos, então não posso deixar a *Qsun* na mão, ela não tem mais mãe de santo e eu tenho a responsabilidade de fazer a obrigação dessa menina de sete anos. Ela estava sem eira e nem beira e aí eu socorri, são 19 anos de santo e não fez a obrigação. Mas, como não tenho casa, falei com minha *Ìyálórìsà* para fazer, trouxe ela, fiz e prometi a *Qsun* que não a abandonaria, só quando morresse. E levei ela para dentro da minha casa nem deu tempo de ficar com medo. Foi uma época que eu estava na roça e a menina me ligou dizendo que Marinalva estava precisando de mim. A gente se falava por telefone e eu sentia que ela não estava bem. Conversando com minha *Ìyálórìsà*, ela foi para o jogo e viu que a vida da menina estava em perigo e que tinha de fazer alguma coisa, se não ela iria morrer. Fiz um *gbq*²⁹ e não deu certo, fiz outro, a coisa estava perigosa mesmo, até que conseguimos dar o *bqri*³⁰ e comida para *Qsun* que ficou rebelde e se afastou, mas conseguimos trazê-la de volta. E agora, graças a Deus, tá aí satisfeita e só não está melhor porque a mãe de santo foi embora e se a matéria sente, os orixás também sentem. Ela estava muito doente, ficava numa cadeira de rodas e não falava, e aí os filhos ficaram à toa. Quem teve quem socorresse ficou bem, mas quem não tinha ficou sem rumo [...] nesse momento nem pensei duas vezes fiz e pronto só pensava em socorrer alguém. (*ÈGBÓN MI DE QBALÙWÀIYÉ*, ENTREVISTA, 2012)

²⁶ Caranguejo. Restrição alimentar dos iniciados no candomblé, filhos do orixá *Qbalùwàiyé*.

²⁷ Ovelha.

²⁸ Cerimônia para alimentar e adorar a cabeça.

²⁹ Sacrifício de adoração a um determinado *Òrìsà*.

³⁰ Ritual religioso de adorar e alimentar a cabeça de alguém de acordo com os preceitos do candomblé.

Notamos, com a socialização dos trechos, que o embate e o enfrentamento são constantes na vida dessas mulheres, principalmente pelo fato de serem de candomblé. Tal luta acirra-se mesmo na instância da “porteira para fora” quando, muitas vezes, não estão entre os seus e é necessário assegurar o respeito a toda a coletividade. Também percebemos que há um aprendizado que é adquirido ainda no contexto “da porteira para dentro”, sobretudo aquele repassado pelos mais velhos. E a *iyá*, geralmente, tem papel fundamental no processo de

aprendizagens e, na maioria das vezes, serve de exemplo de conduta no que diz respeito ao enfrentamento ao preconceito, é o que revela a *ìyàwó* de *Ògún*: “[...] minha mãe de santo, por exemplo, que tem bastante tempo de luta contra essas organizações religiosas, traz pra gente, dentro do terreiro, o que é a luta dela, e ela faz e consegue agregar isso com o *àse* [...]”.

Já a *ègbón* de *Qbalìwàiyé* revela que mesmo após tentar correr das responsabilidades, estas bateram à porta e nem ao menos deu tempo de ter medo. A necessidade do socorro foi tão emergencial que nem pensou em seu processo e dilemas, procurou socorrer e fazer o que precisava ser feito. É perceptível o fato de que uma vez adquiridas as aprendizagens inaugurais e necessárias, estas permanecem, são utilizadas no dia a dia dessas mulheres e se revelam indispensáveis para a luta, no embate que precisarão travar, quase que ininterruptamente com a sociedade preconceituosa e ainda muito intolerante com aqueles que não seguem o padrão ditado pela branquidade. O que há, de fato, é uma luta para manter a tradição, o que foi ensinado pelos que nos antecederam e para se manter de pé, com dignidade, ainda que se precise exigir respeito, muito mais do que tolerância.

Os trechos a seguir revelam o fortalecimento que a iniciada sente após o processo iniciático e que ilustra, significativamente, o que foi mencionado anteriormente sobre a força que esta possui quando conhece o seu *Olori* e o seu *Bara*, que auxiliam sobremaneira no que diz respeito a “destrancar os caminhos de Si” (FERREIRA SANTOS, 2011, p. 14) e caminhar para Si (JOSSO, 2010) rumo à (auto)aceitação, (auto)realização e a gostar de si do jeito que se é e a descobrir a boniteza de ser como se é! Vejamos então tais narrativas:

E o fortalecimento é desde o momento que a gente é iniciado e até depois dentro e fora do *àse*, é o fortalecimento da gente conseguir passar por certas situações que talvez a gente não tivesse paciência e nem sabedoria para enfrentar, a gente enfrenta porque é pelo *Òrìṣà*, voltar à faculdade e ver todos aqueles olhares curiosos, apesar de que todo mundo já sabia que eu era de candomblé, desde quando eu era *àbíyan*, que eu fazia meus negócios, ia toda amarrada de contra-*eegun* e tudo mais; era outro momento, inclusive, porque colegas meus da faculdade nunca tinham me visto incorporada e foram para a minha saída como convidados e quando me viram falaram: “Noosssa!” [...] Aquilo me dava forças para pensar que se eu fiz aquilo pelo orixá, eu posso fazer qualquer outra coisa; dentro do *hunkò*, por mais que agente diga que se fortalece, a gente fica muito sensível (à flor da pele) e, qualquer coisa que digam pra gente, achamos que o mundo acabou, entendeu? E quando a

77

gente sai, vê, nossa, passei por tudo aquilo, fiquei 21 dias sem ver minha tia, primas, perdi festas de família e vou ficar um ano de resguardo e se eu fiz tudo isso por *Ògún* eu faço qualquer coisa que eu queira na minha vida [...] como a gente consegue dialogar com o *Òrìṣà*, acreditamos que podemos pedir qualquer coisa e que ele não vai deixar acontecer nada com a gente (de um assalto até passar em um mestrado em Harvard), de verdade, por mais que não aconteça o que agente acredita, nos faz tão forte que agente acaba [...] estudando mais para passar no mestrado [...] então fazer a cabeça e aí quando vou fazer alguma coisa, eu começo a acreditar que posso tudo! [...] Receber o *Òrìṣà*, por ser *Ìyàwó*, então, não tem como esquecer que

foi escolhido por uma divindade [...] porque todo mundo acha que é muito importante ser salvo por Jesus Cristo e não entende que eu posso ser salva por *Ògún* de um caminho tortuoso e, à medida que a gente esquece disso, é que acontece as avacalhões, como falei, homens que são travestis e se vestem de mulher dentro de uma roda de candomblé [...] As invocações são importantes, a contemporaneidade é importante, a gente tem que saber o limite que isso vai ferir o sagrado [...] e as pessoas perderam a essência. Eu acredito muito que a hierarquia e a humildade são as coisas mais importantes do candomblé. A hierarquia na medida em que a gente tem que respeitar quem é mais velho, que tem mais sabedoria ou pelo menos deveria ter, e não é todo mundo que é mais velho, tem mais sabedoria do que a gente, eu não tenho nenhum problema em dizer isso, porque se você não busca, você não tem, você fica [...] e saber respeitar essa hierarquia é também ter humildade para reconhecer quando você sabe e você busca o próximo [...] buscar o próximo e fazer com que o candomblé seja maior, seja uma comunidade como se pretendia que fosse, como era no início, que era feito senzala e que ninguém tinha omissão de cultuar separado, ou cultuava ali ou não cultuava [...] hoje os *Orisã* devem ficar lá dizendo: “Meu Deus, eu vou ter que descer para esse corpo podre? Eu nem acredito! Mas, sou pai, sou mãe e tenho que descer” [...]. (*ÌYÀWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

Dona de um forte temperamento, a *iyàwó* de *Ògún* revela a sua determinação quando relata sobre os sentimentos que imperam após a feitura. Ela fala de um momento místico e atribui a ele, pelo menos no plano do sentir, enormes poderes, que implicam, em alguns momentos, em invencibilidade, como no trecho:

[...] como a gente consegue dialogar com o *Orisã*, acreditamos que podemos pedir qualquer coisa e que ele não vai deixar acontecer nada com a gente (de um assalto até passar em um mestrado em Harvard), de verdade, por mais que não aconteça o que agente acredita, nos faz tão forte que agente acaba [...] estudando mais para passar no mestrado [...], então, fazer a cabeça e aí quando vou fazer alguma coisa, eu começo a acreditar que posso tudo! [...] Receber o *Orisã*, por ser *iyàwó*, então, não tem como esquecer que foi escolhido por uma divindade [...]. (*ÌYÀWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011).

É notável o explícito empoderamento proporcionado pelo processo de iniciação, quando a *iyàwó* sente-se tão forte que passa, ainda que metaforicamente, a atribuir enormes poderes, o que se traduz numa maior segurança de suas potencialidades. d’Adesky (2006, p.10) abordará a importância do reconhecimento para a realização de si, sobre o fato de esta busca ser considerada, por ele, como uma necessidade existencial. Trata-se, segundo o autor, de “uma aspiração ao reconhecimento pleno” (d’ADESKY, 2006, p. 97), uma vez que, de modo histórico, há uma forte e ininterrupta desvalorização dos atributos físicos negro

africanos e uma grande tendência, estrategicamente criada, para o esquecimento de tais

78

legados. Acerca disso, penso também nas distorções provocadas maquiavélica e secularmente pelas mais diferentes mídias em embotar, deformar a nossa autopercepção, que não permite que amemos o que vemos refletido no espelho (hooks, 2000), ou seja, a nossa própria imagem.

O que d'Adesky (2006) procura chamar atenção, quando trata da importância do reconhecimento como necessidade existencial, atribuo à liberdade de realização de si a partir do que se é e de como se é. Ainda que, por meio dessa máxima e argumento, possamos pensar que temos também o direito de alisar o nosso cabelo, se assim desejarmos. O que julgo perigoso e aprisionador é pensar que esta seja a única perspectiva de nos vermos e nos concebermos belas, diante da versatilidade de formas e possibilidades que o nosso *irun* crespou nos sinaliza, nos aponta. Acredito tratar-se ainda do direito de conceber-se humana, este tantas vezes interditado e negado a nós, negros; enfim, aponto para a capacidade de governar a si mesmo, segundo a própria vontade e, nesse contexto, relembro a importância da compreensão das experiências de nos tornarmos o que, de fato, somos, de chegarmos inteiros no processo de individuação. Creio que o exercício do se narrar, de contar-se, de “tecer uma figura pública de si” (PASSEGGI, 2008, p. 27) seja fundamental no processo de tornar-se o que se é! Assim, acreditando e procurando lograr êxito na jornada de autorrealização, bem como diante de todos os autores citados aqui e de suas ricas contribuições, penso que a proposta de Oliveira (2007, p. 183), sobre a “Filosofia do Colibri”, que tem como máxima “ver a si mesmo como valioso”, seja imprescindível nestes processos e está em consonância com os demais autores e argumentos apresentados ao longo das análises. Se a mídia e o poder da branquidade tendem a nos inferiorizar e nos depreciar, que estejamos munidos também de artefatos diversos que nos possibilitem empoderarmo-nos e nos tornarmos imunes ao banzo e toda sorte de negativismo impostos historicamente sobre nossa imagem, nosso fenótipo e nossos corpos negros.

Dessa forma, que a própria sacralidade e ancestralidade, que ecoam desta corporalidade negra advinda, sobretudo, do nosso pertencimento religioso, nos ofereçam referências positivas que nos proporcionem quebrar com o espelho imposto pela mídia, pautado na Europa, e possamos nos mirar no *abèbè* e suas referências negro-africanas ancestrais permeadas de positividade. Que seja possível, de posse do acesso e entendimento desses acervos, nos (re)conhecermos, nos identificarmos e “aprender a conduzir a própria vida” (SILVA, 2003), não nos permitindo mais que o outro dite o que somos e o que deveremos ser.