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

ÀWỌN 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

C794à Cordeiro, Hildalia Fernandes Cunha

Àwon Orí-Irun Obìnrin Dúdú (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 Obìnrin dúdú. 2.Memórias estético identitárias. 3.Candomblé.

CDD: 370

FOLHA DE APROVAÇÃO

"ÀWỌN ORÍ-IRUN OBÌNRIN DÚDÚ (CABEÇAS E CABELOS DE MULHERES NEGRAS): A RAIZ QUE EMPODERA EM CONTEXTOS SACROS AFRICANO-BRASILEIROS"

HILDALIA FERNANDES CUNHA CORDEIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, em 14 de setembro de 2012, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia, composta pela Banca Examinadora:

Profa. Dra. Narcimária Correia do Patrocínio Luz
Universidade do Estado da Bahia - Uneb
Doutorado em Educação.
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil.

Profa. Dra. Nilma Lino Gomes
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
Doutorado em Ciência Social
Universidade de São Paulo, USP, Brasil

Profa. Dra. Ana Célia da Silva
Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em Educação
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil

Profa. Dra. Lúcia Fernandes Lobato
Universidade Federal da Bahia - UFBA
Doutorado em Artes Cênicas
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil

Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho
Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em História do Brasil
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil

Profa. Dra. Lívia Maria Nátalia de Souza Santos
Universidade Federal da Bahia - UFBA
Doutorado em etras e Lingüística
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil

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 futucar 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. Comecemos, pois a urgente e complexa tarefa:

A meu *Òrìs̲à* ***Lógún-e̲de̲*** por permitir, com auxílio do seu *abè̲bè̲,* iniciar meu processo de autoconhecimento, autopercepção e autoaceitação, antes mesmo ou concomitantemente ao processo de escuta e busca de entendimento das narrativas das *àwo̲n obìnrin dúdú*.

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** ***Ako̲bile***, 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 **Laís 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 ***ègbọ́n*** **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 ***ìyàwó*** **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 ***ìyàwó*** **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-ẹdẹ*. 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 el a superar as adversidades das mais diferentes ordens que aparecem no meu caminho. Sua benção *ègbón mi, omo angoro*. Amareite 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 ègbọ́n 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 Fábia 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: *Orí – 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 *àwọn obìnrin dúdú*, 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 108

3.2 EXPONDO A MOLEIRA E CONHECENDO UM POUCO MAIS SOBRE *ORÍ* 113

3.2.1 "Quem é, é! Quem não é cabelo avoa!" *Orí-irun* (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 *OJA* 120
3.4 PROCURANDO EMBARAÇAR OS FIOS DO *IRUN* 121

3.4.1 Construção sociocultural do corpo, da beleza e da feiura: "Perseguição de um ideal de ego branco" 122
3.4.1.1. Eliminação da feiura – "o mal do século" 123

3.4.2 Sobre o constructo histórico de poder chamado branquidade 128

3.5 DE *ONILÈ* A *ÒSUN* – ENTRE O ESCONDER-SE E O EXIBIR-SE: PROCESSOS DE AUTOIMAGEM E AUTOACEITAÇÃO DE *ÀWỌN OBÌNRIN DÚDÚ* EM COMUNIDADES DE TERREIRO 131
4 (IN) CONCLUSIVAS CONCLUSÕES: "Se Eles Fazem, Eu Desfaço" 135

REFERÊNCIAS 146

ANEXOS 160

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 *Èṣu*[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 *àwọn*[2] *ọmọ*, 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/*ọmọ*, filha/filho, sendo este parte fundamental do trabalho aqui apresentado, que versará sobre *Orí*, cabeça, e *Irun*, cabelo, de *àwọn obìnrin dúdú*, mulheres negras,[3] pertencentes à religião do candomblé, mais especificamente, as de nação *Kétu*[4].

---

[1]Todas 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).

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

[3]Esta 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.

[4]A 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

E, por último, mas nem por isso menos importante, ao meu *olorí*, Dono da minha cabeça, *Lógún Ede, Òrìsà* menino, filho de *Òsun* com *Òsóòsì*. 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 *lócus* 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 mesma[5], 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 ìgbà 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.

apresentada, então, como escrevivência[6], 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)[7]viver 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. Parti, 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, ouso 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.

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 *Nànà*. 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, consequentemente, da escrita do texto dissertativo.

No que se refere ao lugar de onde tomo e uso a palavra, ou de onde falo, explicito 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 PRODESE[8], 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, *Òsun Muiwá, Ìyálórìsà,* sacerdotisa do *Ilé Àse Òpó 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, *Oba 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 certeira como o caçador, *Òsóòsì*, 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 *abèbè* 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 *abèbè* 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

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 Ẹdẹ* 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 raça[9] 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.

[9]A 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.

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*.

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, Fábia 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,

quanto nas de formação continuada[10], 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 – revelo 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 Itaigara. 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 *àse*, 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

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 respeitosas 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

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-**dor**[12], 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,* reflitamos 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 Ẹdẹ*, conforme comentado anteriormente, sendo sua Terra Natal, *Ìjèsà*. Uso aquela que deveria ser a minha língua materna, e não a do coloniza**dor**, 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 obìnrin 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 *ẹbọ* (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 *èmi* do sopro impregnado do que é divino e que carrega consigo o *àse*. Desde já ouso 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 *Igborò*, 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

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 Abẹ̀bẹ̀ (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 *àṣẹ*. 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 *Onilẹ̀* a *Òṣun* – entre o esconder-se e o exibir-se: processos de (auto)imagem e (auto)aceitação de *àwọn obìnrin dúdú* em comunidades de terreiro", apresento os meus principais argumentos, que tomo emprestado de autores como: Ferreira Santos (2011); Souza (1989); Jung (2000) hooks[14] (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 titulo 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.

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, relembrar 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 *àwọn obìnrin dúdú* 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.

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 delineia 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 seguiam 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 delinearam-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

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, consequentemente, 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 *àwọn 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

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 *continnua* 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)

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 *Igbóròˌ* Floresta Sagrada, com a disposição que as *àwọn èbọ́n mi* nos ensinam, para aprender a partir da máxima: "bocas perfumadas a ouvidos dóceis e limpos", que poderá ser compreendida a partir de Sàlámì; 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, prenhes 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 èbọ́n 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

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 inconditional 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 ẹgbọ́n mi* e/ou *àwọn Òrìṣà* 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,

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 ìyàwó* e *ègbón mi*, minhas mais velhas na religião, *àwọn obínrin dúdú*, cheias de sabedoria ancestral, com *orí* transbordando de *àṣe*, 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

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 deseja 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 *continnua* 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

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 *àwon 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)

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 significouno 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

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, interditadas 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 ìyàwó* e uma *ègbón mi*. Duas pertencem ao mesmo terreiro: a *ègbón mi* de *Obalùwàiyé* e a *ìyàwó* de *Òsun*. Há, entre as duas *ìyàwó* 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, consequentemente, 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

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 *ìyàwó* e posteriormente de *àwọn ègbón mi,* com todas as interdições inerentes ao processo de iniciação. São almejados, 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 *àṣẹ*, 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 *àṣe* e, consequentente, 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*: *ọ̀gbèri 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 ẹ̀gbọ́n 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.

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! Rebater 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 *Òsun*, que brinca com o equilíbrio, indo de um lado a outro, numa ginga infindável. À vista disso, ocorreu a troca lúcida, por parte *àwọn 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, ingeri-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 respeitosas de existencialidade, batalhas seculares.

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, consequentemente, 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.

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 *Àṣẹ, Ilé Àṣẹ 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 *ègbọ́n 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 *Àṣẹ* 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. Inteciono atentar para o fato da impossibilidade de realizar o planejado e não de realizar conforme o

planejado, uma vez que não desconheço a probabilidadede 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 *ìyàwó*, 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 *ìyàwó*.

Apesar de algumas *àwon 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 interditadas 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 Àse Oya* revelou-se como um dos maiores empecilhos, uma vez que, hierarquicamente, devia reverência às *àwon obìnrin dúdú* da casa. A condição de *àbíyan*, pertencente àquela casa e pesquisadora dela, mostrou-se, praticamente, como papeis 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 papeis 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 *Àse* 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 *èkejí* 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 *Òrìsà*, não passa. Ainda assim entrevistei duas delas, uma *èkejí* e outra não iniciada, para não desrespeitar as suas vontades, mas não pude aproveitar a entrevista da *èkejí* 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 embaraçarem 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 como elas não são iniciadas na religião, não poderiam fazer parte desta pesquisa. A quinta

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 fatosfortaleceram 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 *ìyàwó* 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 *ìyálórìsà*, 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 impossibilitadade 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 *ìyàwó* 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 irreais, 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

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 elas 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 *ègbón* 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 partilhado, 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

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 *ìwàyó* de *Ògún*, não pertencente ao *Ilé Àse 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 *ìyàwó* 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

vermelho, cores interditadas 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 *ìyàwó* 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 *Àse*, 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

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 *ìyàwó* distam-se duas décadas, visto que ela tem 25 anos de feita e a *ìyàwó* 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.

2.2. SOBRE AS TERRITORIALIDADES E COMUNALIDADES

O Ilé *Àse Oya* 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 *Oya 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 *Ìyálórìsà* 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

clientes", fev. 1999. O caso ganhou, então, repercursão 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 obìnrin 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: *ìyàwó,* 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 *Obalùwàiyé* e uma *àyaba*, *Òsun.* É importante destacar também que procurei manter a fala das colaboradas conforme o original.

2.3. ENTRELAÇANDO 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 *ègbọ́n mi* das *àwọn ìyàwó,* 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

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 *àwọn 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 *àwọn 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

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

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. Comecemos 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 *Òrìs̲à,* nunca mais serão as mesmas. Uma vez levado o *os̲ù,* 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.

O exercício de "tecer uma figura pública de si", proposto por Passeggi[18] (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 ressignificação", 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 ressignificar o vivido em contextos sacros. O acesso à religião deu-se de diferentes formas e a partir dos mais diversos motivos para as três *obìnrin 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 *Obalùwàiyé,* 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 *ìyálórìṣà* que se encantou e achou que estava na hora de bolar. Foi no dia 31/01/1987 que eu vim nascer para o *Òrìṣà*. 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 *Òrìṣà* e daí pra cá me comportei muito bem, taí a *ìyálórìṣà* 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 *Ìyálórìṣà*, 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 *OBALÙWÀIYÉ*, 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 *égbón mi* de *Obalùwàiyé* 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 *ìyá*.

Conheçamos agora um pouco da história de inserção da *ìyàwó*de *Ósun* 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 demim, dos meus problemas espirituais, até o momento que eu entro aqui no *Ilé Àse 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 pertenço ao *Ilé Àse Oya*. Minha mãe é de candomblé, meu pai diz não ser, mas é *ọ̃gá*[19] confirmado, pelo que eu saiba, tenho irmãos dentro do *àse*, mas, assim, não sou envolvida pela parte do pai, mas pela de minha mãe. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒSUN*, ENTREVISTA, 2011).

[19]Mestre 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 *Òrìsà,* 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 *ìyàwó* 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.

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 *àwon Òrìsà*: *Òsun* que é seu *Olorí*, aquela que governa o seu *orí*; *Obalùwàiyé*, que ela dedica ao seu dofono[20], 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 *ìyá; Odé*, que, segundo ela, estaria homenageando a nação a qual pertence, que é *Kétu*. A *ìyàwó* justifica tal ação tendo como motivação a vontade de deixar uma mensagem. Ela canta esses cinco *korin*, 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 initerrupta 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 *Òrìsà*, conhecer o seu *Bara*, o dono do seu corpo, o seu *Èsu*, 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 fenótipos provenientes da herança étnico-racial daquele que se vê alvo do racismo não são

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 *Òrìs<u>à</u>* 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 *Òrìs<u>à</u>* é o renascimento de uma vida cheia de *às<u>e</u>*. (*ÌYÀWÓ* de *<u>ÒS</u>UN*, ENTREVISTA, 2011)

A *ìyàwó* de *<u>Òs</u>un* 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 *Òrìs<u>à</u>"*. Nesse sentido, ressalta: "E nascer para o *Òrìs<u>à</u>* foi a coisa mais feliz que aconteceu na minha vida", e mais: "Nascer para o *Òrìs<u>à</u>* é o renascimento de uma vida cheia de *às<u>e</u>*".

As três *àw<u>o</u>n obìnrin dúdú* revelam e compartilham memórias, lembranças quanto aos sentimentos que predominam por ser filha de determinado *Òrìs<u>à</u>*, 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:

> No tempo de *àbíyan*, eu não sabia qual era o meu *Òrìṣà*. As pessoas diziam que eu era de *Òṣun*, mas não. *Òṣun* sempre me acompanhou por uma simpatia, ele, *Obalùwàiyé*, castigava o dedo porque queria ser feito e eu não ligava, mas ela, *Òṣun*, tomava conta e aí ele se afastava [...] ela sempre ali me protegendo (eu sou os queque dela e ela é os meus). Daí ele, *Obalùwàiyé*, 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 *Obalùwàiyé*. Antes pensavam que eu também era de *Ògún*, na verdade nada disso [...] sou de *Obalùwàiyé* e no *juntó* eu vi. [...]Se todas as pessoas de *Omolù* tiver a felicidade que eu tenho em ser desse pai, eu acho que é uma satisfação para ele, porque mulher de *Omolù*, 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 *Omolù* 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? (*ÈGBÓN MI* DE *OBALÙWÀIYÉ*, ENTREVISTA, 2012*).*

> [...] Muita gente fala que as mulheres de *Ògún* são extremamente grosseiras, que têmproblemas 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 [...] 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 *ìyágbà*, 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. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011).

É notória, novamente, a importância de se atentar para as expressões utilizadas como reveladoras de intenções. A *ègbón* de *Obalùwàiyé* fala em castigo no momento que antecede a feitura e, na sequência, revela a felicidade de ser filha de *Obalùwàiyé*. 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 *ìyàwó* 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

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. (*ÌYÀWÓ 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 *Òjà* e receber o *adósùu* que cesta fixado na minha cabeça, e ele não trouxer nenhuma característica dele para mim, tem alguma coisa errada [...] contudo, a gente não pode achar que também toda pessoa de *Òṣun* vai ser rica, bonita e super-mãe, que toda pessoa de *Ògún* vai querer bater em todo mundo, toda pessoa de *Ògún* é guerreira e toda mulher de *Yánsà* é escandalosa, fechativa, toda pessoa de *Òṣàálá* 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 [...]. (*ÌYÀWÓ DE ÒGÚN*, 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 "Destrancar 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 *Ògún* 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

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), “destrancar 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

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 initerruptamente 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 *Èṣu* "o princípio da individução 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 empoderarmos e nos tornarmos 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 quese apossava do africano logo após seu desembarque no Brasil. Geralmente os que caíam nessa situação de nostalgia profunda terminavam morrendo" (MOURA[22], 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.

Uma das inúmeras pretensões desta pesquisa – com o conhecimento das narrativas partilhadas 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, ouso 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 *OBALÙWÀIYÉ*, 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

> mais [...] muito maior, porque por mais que existam *bàbálorís<u>à</u>* só a mulher tem a fertilidade de *<u>Òs</u>un*, 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 *Ìyálórì<u>s</u>à* [...] 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 *<u>Òs</u>un* [...] né! Que é dona da fertilidade e que traz sua sensibilidade pra todo mundo... pra todo mundo que consegue sentir *<u>Òs</u>un* 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 o*<u>ojá</u>*[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 *ìyàwó*, a *Ìyálórì<u>s</u>à*, a *ekéjì*, a gente tem que ser uma mulher política só de botar o pé na rua, com calça, no *<u>s</u>agrin*[25], com *<u>o</u>já* 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 *à<u>se</u>*. Porque que tem que ter hierarquia e o respeito pelos outros. Os princípios do *à<u>se</u>* acabam servindo pra gente lidar fora, como é que a gente tem que respeitar o outro acima de tudo, independente de ser *ìyàwó* 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 *à<u>se</u>*. Até pela tentativa de preservarmos o que há anos se tenta disseminar, tenta exterminar, tenta diminuir, marginalizar, sobretudo. (*ÌYÀWÓ* 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

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

[24]Fios 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. Limito-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 *ìyàwó* 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. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

A *ègbón* de *Obalùwàiyé* 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 *ebo* 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 *OBALÙWÀIYÉ*, 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

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 *continnum* 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. E 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 *ìyàwó* 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 *ìyàwó* 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

> verdade pra vida dentro do *àse* e fora dele, porque a gente não deixa de ser *ìyàwó* quando sai do terreiro. Tem certas coisas que a gente vai morrer e não vai comer aranhola[26], 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 [...]. (*ÌYÀWÓ* 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, *Obalùwàiyé*, 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 *borí*[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 *Òsun* que estava mais para lá do que pra cá, e eu junto com minha *Ìyálorísà* tive que dar esse socorro a ela e além do santo que é de minha filha (*Òsòósì*), eu ainda tenho o quarto de *Òsun* dentro de casa. Não posso fazer casa porque a idade não permite mais, são 62 anos, então não posso deixar a *Òsun* 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 *Òsun* 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 *ebo*[29] e não deu certo, fiz outro, a coisa estava perigosa mesmo, até que conseguimos dar o *borí*[30] e comida para *Òsun* 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 *OBALÙWÀIYÉ*, ENTREVISTA, 2012)

---

[26] Caranguejo. Restrição alimentar dos iniciados no candomblé, filhos do orixá Obalùwàiyé.
[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 *ìyá,* 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 *Obalùwàiyé* 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 *Olorí* 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 *Òrìsà*, 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: "Nooosssa!" [...] 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

> 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 avacalhações, 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 *Òrìṣà* 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 *ìyàwó* 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 *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 [...]. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011).

É notável o explícito empoderamento proporcionado pelo processo de iniciação, quando a *ìyàwó* 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

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* crespo 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 *abẹ̀bẹ̀* 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.

É, ainda, a *ìyàwó* de *Ògún* que fala sobre as deturpações que ocorrem na religião a partir do momento em que se sabe quem se tem como *Olorí* e se deseja ser a própria entidade em terra. A entrevistada revela-se muito à vontade para emitir sua opinião sobre aqueles que assim costumam agir. Vejamos:

> No dia da minha iniciação, depois fui para o candomblé com minha mãe de santo, em um outro terreiro, uma mulher me viu com roupas de *Yánsà*, acordada, ela me olhou e perguntou: "Minha filha, você é de *Ògún*? Um *Ògún* que saiu da casa de Jaciara mês passado?" -"Sou!" - "Não é na [...] eu achei que fosse um homem que tinha saído de lá!" Expliquei que a forma que ele toma, ele transforma meu corpo em corpo de homem [...] e várias pessoas dizem que sou feminina para ter o *Òrìs<u>à</u>* que tenho. Mesmo o *Òrìs<u>à</u>* presente, ele não toma agente com aspectos psicológicos e com físicos [...] infelizmente faço-me sempre um questionamento: O porquê de alguns homossexuais tentarem se travestir e entender que são mulheres numa roda de candomblé? Entendo perfeitamente que eles se vejam dessa forma, como mulher, mas na vida surreal [...] Isso tem causado alguns transtornos para os terreiros de candomblé, inclusive para muitos homossexuais que levam o candomblé a sério [...] porque aí falam que vão para o candomblé vestir saia, fechar, para ser travesti, enquanto a realidade é outra,tem homossexuais e a maioria leva a sério e existem grupos de pessoas deselegantes que não têm um compromisso com o *Òrìs<u>à</u>*, que não pensam no orixá de verdade, se pensassem, na essência, não ia se imaginar um homem que é de *<u>Òs</u>un* não ia se ver como o próprio *<u>Òs</u>un* vivo e ele tem que vestir saia na roda de candomblé e isso acaba imaculando a própria luta dos homossexuais que fazem na vida política e na vida do *à<u>se</u>*. E é por isso que sempre perguntam se o homem no candomblé usa saia e respondo que sim, por causa do orixá, pois se ele é de *<u>Òs</u>un*, ele não vai vestir calça! E as pessoas não sabem distinguir isso e aí chegam para avacalhar e dão trabalho para nós explicarmos que quem quer levar o candomblé a sério tem de ter determinados comportamentos [...] hoje o candomblé virou moda, usar roupas africanas é moda afro e todos chamam de tendência étnica (que etnia?) [...]. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

Conheçamos agora o processo de derrubada do *irun* durante a iniciação (o que é possível e permitido saber), os sentimentos que afloraram em cada uma das entrevistadas, como se deu o tempo de muitas interdições nesse *orí*, nesse *irun*, e como foram se (re)elaborando a partir do permitido. Saibamos um pouco mais sobre o processo da *ìwàyó* de *Ògún*:

> Eu fico triste com as pessoas porque são coisas pequenas, como estética de perder o cabelo que fazem a gente perder a essência do candomblé [...] como já tem casas que não raspam a cabeça que só raspam o lugar do *adós<u>ù</u>u*, entendeu? Porque a contemporaneidade, a modernidade estão quebrando a essência do axé, quem raspa a cabeça sempre raspou, tem um motivo, uma razão de ser, então nem sei se todo mundo aceita a forma que eu vejo, quem ganhou cabelo foi *Ògún*, que foi entregue a ele [...] eu não tinha, dei a ele. Eu nasci sem ele e agora nasci do ventre de *Ò<u>s</u>un*, eu nasci sem ele de novo e se as pessoas entenderem que, diante do que o *Òrìs<u>à</u>* pode nos proporcionar, a gente vai viver muito bem no candomblé, mas, pelo visto, temos um longo caminho pra [...] não se [...] às vezes eu pareço desgostosa quanto essas coisas, mas eu acredito tanto que eu também acredito que ascoisas vão mudar [...]. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

Numa das passagens mais belas e significativas da sua construção narrativa, a *ìyàwó* revela, com extrema lucidez, a sua entrega ao processo iniciático e a certeza de que deu, a

quem era de direito, o seu *irun* para fazer o que precisava ser feito. Ela também fala da grandiosidade de tal ato e da pequenez que é sentir a perda dele diante do que será dado a ela pelo seu *Olorí*. De forma poética, lembra ainda que este processo a marcou simbolicamente, e, para além do simbólico, indicou uma nova etapa de sua existência, um novo nascimento e, assim, nasceu novamente sem o *irun,* para esse crescer à medida que o tempo avança e os ensinamentos e aprendizados vão sendo adquiridos. Muitos silêncios encontram-se presentes nesse trecho narrativo, alguns entendidos e captados muito superficialmente por mim, dada a minha condição de *àbíyan*, com muitas informações ainda interditadas por conta disso, e outros pelo fato de serem considerados como fundamento e, portanto, *awo*, segredo, não podendo ser revelado para os não iniciados.

Ao atentarmos para os assuntos tratados aqui, notamos que a branquidade, praticamente, exige uma adequação ao padrão por ela "fabricado" e imposto, levando-nos às tentativas de branqueamento. Faz-se necessário, desse modo, quebrar com o silêncio imposto pela ideologia "branca", torná-lo estranho, desnaturalizá-lo, para, ao menos, refletir sobre os privilégios que as pessoas brancas vêm consolidando ao longo dos séculos, partindo do princípio de que a branquidade é um constructo de poder antigo e eficaz que dita (determina) modelos de beleza e humanidade que não concebem, nem comportam os que distam de tais modelos.

As *àwọn obìnrin dúdú* aqui apresentadas, e que compartilham esse complexo e rico mosaico, compondo uma rica e bela trama, revelam possibilidades de driblar o racismo existente "da porteira para fora", nos presenteando com os ensinamentos adquiridos a partir das vivências e experiências conquistadas "da porteira para dentro". Nestes espaços, notamos a presença de outros valores e referências que enaltecem e trazem dignidade e respeito para os povos pertencentes e descendentes de tais *continnua* civilizatórios. Também é possível evidenciar e indagar: se o *Self* é a nossa totalidade psíquica, como ser inteiro ou tornar-se inteiro, conforme o processo de individuação proposto por Jung (2000), desejo ser o outro que nunca serei? Concordo com hooks (2000) quando declara que: "aprender a amar é uma forma de encontrar a cura", e devemos começar por nós mesmas, como esta afirma, "amando a imagem que vemos refletida no espelho", a nossa. Esta assertiva guarda coerência com a declaração de Jung (2000) ao afirmar que: "Só aquilo que somos tem o poder de curar-nos"; e ainda com Sobral (2002) quando diz: "Só podemos ser aquilo que somos".

Há que se indagar ainda: há, realmente, uma "capacidade regenerativa" no ato de lembrar e contar memórias? Há uma possibilidade, mais do que latente, de (re)compor-se? (Re)fazer-se? De empoderar-se? Tomar as próprias rédeas da sua vida, da construção e, em

muitos casos, da (re)construção da sua história? Qual a contribuição real das narrativas no processo de (re)elaborar-se para algumas, de (re)fazer-se e, para outras, de externar emancipação, empoderamento, de socializar a superação de adversidades vividas, sobretudo, nos contextos pertencentes à "porteira para fora" e de alcançar a proposta defendida por Carvalho (2008) de "autonomia superativa emancipatória"? conforme já abordado[31]. Há, de fato, esse potencial tão propagado em narrar-se? Segundo Cyrulnik (2009, p. 12): "um relato não é a volta do passado, é uma reconciliação com a própria história" e quando as *obìnrin dúdú* decidem por trabalhar suas histórias, publicizando-as, ainda que a partir de uma solicitação de uma das suas irmãs, acabam por fabricar um relato de si que se configurará numa verdade narrativa, possibilitando, assim, o remanejamento de sentimentos dolorosos que, porventura, habitem nelas, conforme comenta Cyrulnik (2009, p. 8). É ele ainda que compara as nossas narrativas à figura mítica da quimera, afirmando que:

> [...] todo relato é verdadeiro assim como são verdadeiras as quimeras: o ventre é de um touro, as asas de uma águia e as patas de um leão. Tudo é verdadeiro e, no entanto, o animal não existe! Eu deveria ter escrito: tudo é parcialmente verdadeiro eo animal, totalmente falso. Ou então: todos os pedaços são verdadeiros, nunca menti ao lembrar minhas recordações, mas, conforme as circunstâncias ou conforme meu humor, eu poderia ter evocado outros episódios igualmente verdadeiros que teriam composto uma outra quimera.
> A quimera de si é um animal maravilhoso que nos representa e nos identifica. Dá coerência à ideia que temos de nós mesmos, determina nossas expectativas e nossos pavores. Essa quimera faz de nossa existência uma obra de arte, uma representação, um teatro de nossas lembranças, de nossas emoções, das imagens e das palavras que nos constituem. (CYRULNIK, 2009, p. 13)

O autor também afirma que: "O único meio de alcançar a autonomia é construir uma quimera, uma representação teatral de si, uma fascinação pelo inesperado, um amor pelos recomeços que balizem o romance de nossa vida [...]" (CYRULNIK, 2009, p. 13). O exercício realizado aqui pelas *obìnrin dúdú* é muito próximo de tal proposta. (Re)elaborações das representações negativas imputadas e perpetradas contra elas e que distanciam tantas das nossas irmãs do seu real e belo fenótipo negro-africano. Conheçamos um pouco mais do pensamento de Cyrulnik sobre quimera, metaforizando-a a partir da construção de narrativas sobre si:

> [...] Um dia, um acontecimento nos fornece a oportunidade de agarrar as rédeas da representação quimérica e dirigir o espetáculo de nossa vida. A partir de então, passamos a ser capazes de modificar o sentimento provocado pela nova representação de nós mesmos. (CYRULNIK, 2009, p. 14)

E ainda:

[31] Ver a página 42 deste texto para um melhor entendimento acerca do termo empregado por Carvalho (2008).

> Cada arquivo, cada encontro, cada acontecimento que nos convida a criar uma outra quimera narrativa constitui um período sensível de nossa existência, um momento fecundo, uma reviravolta caótica a partir da qual vamos tentar reapreender dolorosamente a viver... com felicidade! (CYRULNIK, 2009, p. 14)

Essa é a proposta apresentada aqui, contar-se para dignificar, para conhecer o outro, cada um de nós e as representações de nós, não mais a internalização das impostas pelos de fora. Tomar as rédeas, a direção pela condução da própria existência, tendo autonomia e liberdade para fazer as nossas escolhas, seja na dimensão e instância da vida que for. O certo é que a trama está sendo tecida e os fios dessas três *obìnrin dúdú* foram entrelaçados e justapostos, proporcionando, assim, aproximações e distanciamentos necessários, visto que o processo de construção identitária é permeado de subjetividade, e não poderia ser diferente. Algumas avançam um pouco mais no entendimento de certos procedimentos e aprendizagens, tanto no plano religioso/litúrgico quanto nas outras esferas da vida, e outras ainda aprenderão, um pouco mais adiante, cada uma no seu ritno e no seu tempo, a partir das suas necessidades e desejos.

O que se nota é que as três nos presenteiam com complexas narrativas que revelam seus sentimentos durante o processo iniciático. E, para além dele, quando precisam mostrar para o mundo "da porteira para fora" a eficácia das aprendizagens adquiridas nos contextos sacros e que tanto auxiliam nos processos de nos tornarmos negras. Se todas estas indagações procedem e apontam para respostas afirmativas, questiono: qual o efeito da narração sobre quem conta? Quais as repercussões desses saberes, frutos da experiência, como salienta tão bem Larossa (2002)? De que forma a vivência, por meio do (re)lembrar e do (re)contar, favorece o autor ao assumir-se como sujeito-autor de sua história e a responsabilizar-se por ela? Como os saberes in-corporados poderão auxiliar-nos na efetivação de uma construção identitária sadia e mais condizente com o que efetivamente somos? Enfim, trata-se de "transformar vivências em experiências formadoras, e estas, em conhecimento" (JOSSO, 2004). Mostrar para o cenário acadêmico histórias de vida de mulheres negras que buscam superar-se e não se deixar levar pelo racismo e preconceito predominantes na sociedade brasileira, dominada e impregnada de valores brancos, europeus.

Inevitavelmente, é necessário intercalar as análises dos trechos selecionados, a fim de compor o mosaico de narrativas com as questões de ordem teórica que auxiliam a compreender determinados fenômenos que as falas das *àwọn obìnrin dúdú* apontam em suas cenas enunciativas. Será com o apoio dos teóricos escolhidos para fazer parte desta cena que poderemos ter um maior entendimento sobre os fenômenos relatados por estas mulheres e que, muitas vezes, por terem sido silenciados por tanto tempo, passam despercebidos ou são

naturalizados, até mesmo para as lentes que se consideram mais críticas e atentas. Como existe muito de não dito nos trechos selecionados, temas que são insinuados, subentendidos e outras vezes recuperados por meio dos pressupostos, decido fazer os necessários arremates da trama com a teoria, para dar consistência e solidez ao que parece arrumado. Sigamos, então, após essa breve e necessária explicação sobre a presença da teoria, entrelaçando as análises com o partilhar das narrativas das *àwọn obìnrin dúdú*. Agora, mais precisamente, procurando conhecer melhor os enfrentamentos e embates travados da "porteira para fora" pela *ìyàwó* de *Ògún,* esta é a mais nova das *àwọn obìnrin dúdú* entrevistadas, tanto no que diz respeito à idade quanto ao tempo de feitura.

A *ìyàwó* de *Ògún* compartilha conosco importantes momentos de enfrentamento ao preconceito e à intolerância religiosa sofridos ao longo do período que antecede a sua feitura e como estes prosseguiram nos momentos pós-feitura, como constataremos nas passagens a seguir reproduzidas. Dona de um temperamento forte e tendo a determinação como marca de caráter, essa *ìyàwó* enfrenta o mundo da "porteira para fora" com a força dada pelo seu *Olorí,* que é conhecido como aquele que abre os caminhos. Desbravador por natureza, *Ògún*, o seu pai, costuma ser pioneiro em muitas ações. Sendo ela, *ọmọ*, filha, não poderia ser diferente. Enfrentou desde cristãos protestantes – que desejavam arrancar suas indumentárias na rua, tais como guias e contra-egun, conforme relato a seguir – até os colegas de turma do curso de Direito, que não queriam que ela participasse da solenidade de formatura vestida de forma diferenciada.

Conhecedora de seus direitos, sobretudo os de ordem legal, avançou e enfrentou-os, objetivando garantir muito mais do que a tolerância, o respeito aos seus direitos duramente conquistados pelos seus mais velhos, aqueles que a antecederam, que lutaram incansavelmente pela liberdade de culto, hoje, garantida em lei. Conheçamos um pouco mais desses enfrentamentos e das vitórias alcançadas por ela no que diz respeito ao combate ao racismo e à intolerância religiosa, tão presentes em territórios outros, "da porteira para fora":

> Então assim, eu tinha, estava no último ano da faculdade, aí fiz o santo no meio do ano, em julho e tal, fiquei, voltei pra faculdade, aí começou aquela movimentação, a formatura, a solenidade ia ser em março, do ano seguinte, 2011, mas, assim, você tinha que tirar fotos pra fazer os convites e pra fazer gravação disso e daquilo. Aíeu pensei: "não vou poder vestir preto e a beca de formatura é preta e a faixa do meu curso é vermelha", eu falei: "é [...] não vou poder fazer a solenidade, meio que tinha me convencido disso, né?" Aí depois eu comecei a pensar, mas peraí! Vou ser impedida de fazer uma solenidade para minha família, porque pra mim não fazia grande diferença mesmo, porque, aquele negócio chato, não ia fazer grande diferença, mas eu pensei a minha família não vai poder presenciar isso só porque eu não vou poder vestir preto? Falei "não, tem alguma coisa esquisita", aí eu peguei resolvi que ia fazer a solenidade e ia vestir branco, cheguei pra uma amiga minha,

> que era da comissão de formatura, falei pra ela assim, "Didi, olha só, eu não posso vestir preto, aliás eu não posso vestir cor nenhuma, mas eu acho que eu tenho que me formar e fazer a solenidade, passar pela colação de grau junto com todo mundo" [...]. (*ÌYÀWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

O que percebemos, sem grandes dificuldades, inicialmente, é o quanto a "Estética do Sagrado" (LUZ, 1992), fora do seu contexto original, que seriam as comunidades de terreiro, territoralidades sacras, parece incomodar "da porteira para fora", chegando ao ponto de a alteridade desejar impedir que essa torne-se visível e presente. Permitamos-nos saber um pouco mais sobre os episódios narrados pela protagonista da história e conheçamos o desfecho desta, mas antes disso trilhemos, junto com a narradora, os caminhos percorridos por ela em busca da efetivação da dignidade e respeito assegurados em lei, dimensão essa que ela domina, uma vez que sua formação foi nessa esfera.

> [...] Até que chegou *a mim* uma informação *para mim* é que tinha um grupo se mobilizando pra ir até a direção do curso pra que a direção do curso impedisse que o cerimonial deixasse eu participar vestida de branco. Aí, quem são os nomes, né? Aqueles mesmos de sempre. Aqueles mais falsos, mais cínicos e os mais tirados a bastados na faculdade, aí, eu peguei e falei: "olhe, se ninguém veio até a mim me dizer nada pessoalmente, diretamente, como é que eu vou chegar botar o dedo na cara da pessoa e dizer o desaforo? Tem que achar outro jeito", Aí, qual foi o meu jeito? Peguei o e-mail do grupo, aquele e-mail que tem *Yahoo groups*, que tem todo mundo, né, da faculdade, aí fiz um belo e-mail. Falando tão delicadamente de tudo, dos meus direitos constitucionais, do direito de culto, falei tudo, lembrei pra eles que eles estavam se formando numa faculdade de direito, que eles iam ser os futuros advogados e como tal eles não podiam [...] enfim, fiz um texto de não sei quantas páginas e coloquei nesse grupo, obviamente que o grupo que tava se rebelando contra mim não teve outro jeito de se defender que não dizer não [...] "Ah! Deixa disso, não é isso não, ninguém tá fazendo nada contra você, mas não sei o quê, você está sendo grossa, você tá sendo isso", uma que eu era grossa e todo mundo já me achava, ser chamada de grossa, isso já era normal. [...] o próprio coordenador do curso já tinha dito que não ia se opor a isso, porque ele já sabia que ia dar um problema, ele não é burro, ele sabia que ia dar um problema de repercussão de mídia, inclusive para a faculdade, e aí ele já tinha dito que não ia se opor, que o Estado era laico, que as pessoas tinham que entender isso e que tinha que... e a partir desse momento que as pessoas recuaram, embora não satisfeitas, recuaram e eu pude participar da solenidade e tudo, usando branco, agora o que eu achei que foi o mais intrigante. (*ÌYÀWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

É necessário também mencionar que a *ìwàyó* parece ter a dimensão exata da sua importância como mulher negra de candomblé e que, assim sendo, ela não exerce esta posição somente quando atravessa a porteira, ou seja, "da porteira para dentro", quando pisa em solo sagrado, esta condição a acompanha onde quer que vá e esteja e precisa ser assegurada e tratada com o devido respeito demonstrado a qualquer pertencimento religioso. A perspectiva de ser mulher de candomblé encontra-se presente para essa *ìwàyó* em todas as instâncias da sua vida. Ela não desconhece que essa condição a acompanha "da porteira para dentro" e,

sobretudo, “da porteira para fora”, onde toda sorte de embate está à espera, principalmente pela sua condição de pertencente a essa religião.

É a própria “Estética do Sagrado” (LUZ, 1992), com suas indumentárias, que denunciará o pertencimento por ela ostentado como símbolo de orgulho e fruto de escolha. Vejamos o que ela relata sobre o posicionamento adotado:

> [...] usar o branco pra mim não era uma simbologia, naquele momento, mas acabou se tornando uma coisa muito simbólica, porque você olhava uma turma majoritariamente de brancos, vestidos de preto e eu, a preta, vestida de branco (Risos). Então, assim, de certa forma, foi uma afronta pra aquelas pessoas que estão acostumadas a viver nos seus cerimoniais, nos seus protocolos nunca quebrados, entendeu? Além do que à época que eu tirei a foto pra formatura, eu tô de turbante, eu tô de *ojá*, porque eu não podia ainda descobrir a cabeça, e aí, eu tô de *ojá*. E é mais uma coisa [...] porque assim eu não tava me formando [...] eu tava me formando num curso de Direito, que as pessoas têm como o hábito algumas vestimentas, que até a toga preta do juiz é colocada dentro do regimento interno do próprio tribunal e da lei, da lei orgânica da magistratura, tem que o juiz togado tem que usar a toga daquela forma, então a vestimenta, dentro desta área, não é qualquer coisa, é uma coisa que estabelece um padrão, um padrão estabelecido, regulamentado em lei inclusive, que você não pode entrar em determinadas áreas do Planalto, se você não tiver de terno e gravata, você não pode entrar num tribunal de justiça, se você não tiver, se os homens não estiverem de terno e as mulheres com uma roupa adequada. Então, assim, o que é uma vestimenta adequada para eles? Certamente não é uma pessoa com um turbante, toda vestida de branco, né? [...] E, naquele momento, eu quebrei esse protocolo deles, por uma necessidade, obviamente, e por também não abrir mão, porque eu podia deixar de me formar, deixar de me formar não, deixar de participar da solenidade e abrir mão disso e, naquele momento, eu achei que aquele povo precisava de uma alfinetada. E aí, assim, eles engoliram a contragosto [...] depois todo mundo ficou não... Foi tudo lindo. Mas a gente sabe que não era aquilo que eles esperavam. Que eles não estão acostumados a um padrão, eles não estão acostumados a sair desse padrão, nem quebrar o padrão, muito menos por, sendo o candomblé o motivo principal, né? Dessa quebra de protocolo, aí foi isso. (*ÌYÀWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011).

Se outrora a perseguição policial marca a trajetória dos pertencentes às religiões de matrizes africanas, é, sobretudo, a partir da luta incansável dos que estiveram presentes nesse tempo de embate, sem tréguas, a fim de assegurar direitos duramente conquistados que, hoje, a geração atual, pode usufruir de legislações que deixam um pouco mais tranquilos tais pertencimentos. Não afirmo que com isso esteja assegurada a essa geração a isenção de eventos discriminatórios e intolerantes, frutos do desconhecimento e da ignorância, da vontade de não se saber sobre. O que se percebe, hoje, é uma legislação que, se for de fato conhecida, poderá ser usada a favor dos mais novos que compõem a geração atual, para que, quando forem desrespeitados, e ainda o são, como marca a narrativa ora disponibilizada e apresentada, possam exigir os seus direitos, como faz a *ìyàwó* de *Ògún*.

A *ìyàwó* de *Ògún* chama atenção, no trecho compartilhado, para a importância que a indumentária tem em quase todos os lugares oficiais e o quanto isso revela poder, *status*,

hierarquia. E, sendo assim, não se concebe a quebra com o instituído, principalmente quando a ruptura é proposta e/ou conduzida por aqueles que historicamente foram empurrados para os estratos socioeconômicos mais baixos da sociedade, e que esta deseja acreditar que estejam ou sejam destituídos de todo e qualquer tipo/forma de poder. Quebrar com protocolos não é para muitos. E, uma vez que se deseje e se exercite esta tarefa, aquele que ousa fazer isso deverá estar munido, e, desta forma, estava e procedeu a *obìnrin dúdú*. A quebra com o padrão ditado e imposto pelos mais abastados, como declara a própria narradora, foi o grande ganho, sobretudo a partir do conhecimento e uso da legislação em vigor a favor da nossa luta, que passa pela exigência e efetivação de respeito e dignidade com o nosso povo, nossa fé, nossos valores, enfim, com a nossa cultura. Ter consciência dos seus direitos e saber como fazer uso deles, objetivando refazer histórias, eis o mais belo e dignificante deste evento. Continua, então, a narradora contando a sua saga, rumo ao desfecho desta. Ela relata:

> [...] foi mais uma oportunidade que o *Òrìsà* me deu de responder a todos eles o que eu achava de todos eles, porque eu coloquei, de um a um, o que eu achava, então, depois foi bem tranquilo, na época que fiquei muito estressada, porque por mais que a gente esteja acostumada a passar por situações de discriminação, por mais que a gente já saiba que existe, a gente já tenha o hábito de enfrentar, sempre é constrangedor, não é nem constrangedor a palavra, mas sempre é desgastante, sempre irritante a gente saber que, pra qualquer coisa que a gente vá fazer na nossa vida, enquanto negro e, principalmente, mulher negra e de candomblé, a gente tem que passar por cima dessas coisas [...] Parece que a gente nunca vai poder passar por determinadas situações que qualquer branco passa naturalmente sem que haja um confronto e isso é exaustivo. Isso é cansativo, porque você acha que se, por exemplo, fosse um monge tibetano que fosse se formar, e se só pudesse usar aquela roupa de monge tibetano, você acha que teria a mesma repercussão? Você acha? Pois é, você acha que se fosse, sei lá, um menino que é padre, uma freira que fosse se formar e tivesse que usar o hábito dela, que teria a mesma repercussão? Óbvio que não. Óbvio que não. Não teria mesmo, porque todo mundo iria entender que o estado é laico, que ela está dentro dos padrões dela. Porque todo mundo acha que candomblé é qualquer coisa, ninguém encara, tem gente que não entende que o candomblé é religião, acha que candomblé é culto, é culto, mas é religião, inclusive pelo próprio significado do que é religião, que é ligar-se a Deus, entendeu? Então o candomblé é mais do que religião, porque mais ligado a Deus do que incorporado com Ele, não tem(risos). Exatamente não tem mais ligado com Deus do que isso e as pessoas não entendem que candomblé é religião. Todo mundo diz que o estado é laico, mas na hora de tratar o candomblé não encara o candomblé como religião, encara como seita, como qualquer coisa, menos como religião. (*ÌYÀWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

Novamente a narradora reforça a ideia de que ser mulher de candomblé é ser na totalidade de sua existência, em todos os momentos e lugares em que ocupe, não se limitando à geografia da "porteira para dentro". Ela faz ainda mais, atrela tais circunstâncias também à condição de negro, provocando reflexões sobre o quanto somos desrespeitados também e, sobretudo, por tal condição, uma vez que o que se nota é que, ocasiões corriqueiras, para não negros, são vivenciadas sem sobressaltos, condição essa inexistente para nós, negros. Fala de

intolerância religiosa, mas também trata de racismo, de modo específico, quando declara que: "Parece que a gente nunca vai poder passar por determinadas situações que qualquer branco passa naturalmente sem que haja um confronto e isso é exaustivo. Isso é cansativo [...]".

A intolerância religiosa é sinalizada quando a narradora traz à cena enunciativa o jogo de cores, não verbalizado, mas implícito em sua fala, quando trata do monge tibetano com sua vestimenta, na maioria das vezes laranja, ou o hábito da freira, que poderá variar entre azul, cinza e o próprio branco, e do padre, quase sempre preto. Assim, ela apresenta, com muita sagacidade e inteligência, situações muito próximas àquela por ela vivenciada, guardando inclusive proximidade com a temática, que são as vestimentas por conta do pertencimento religioso. Interrogar, questionar os seus "adversários", a partir de uma situação muito próxima à que provocou a desavença, revela uma extrema capacidade de contra-argumentar ao que está sendo requerido e, sem dúvida, e muito conhecimento acerca do que estudou, como defender os seus pontos de vista com inteligência e maestria. Enfim, a *ìwàyó* não vivenciou tréguas em sua jornada iniciática, nem nos momentos que antecederam, nem nos posteriores a esta. Ativa e combativa, não esmoreceu e seguiu adiante, mesmo exausta em muitos momentos, em seus propósitos de fazer valer suas escolhas e direitos conquistados. Quando, em sua fala, encontramos vestígios de algum tipo de cansaço ou descrença, este é rapidamente substituído pela prontidão, pelo combate e defesa do que acredita e sabe ser seu direito.

A "Estética do Sagrado" (LUZ, 1992), ao mesmo tempo em que anuncia ao mundo o pertencimento religioso dela e a partir daí incomoda sobremaneira onde quer que passe, será também a que fará impor as suas escolhas e desejos. Mas, mesmo altiva como demonstra ser, a *ìwàyó* não carregou sozinha o mérito da sua ousadia e das conquistas alcançadas. Divide com os *àwọn Òrìṣà* a vitória, declarando: "[...] foi mais uma oportunidade que o *Òrìṣà* que me deu de responder a todos eles o que eu achava de todos eles, porque eu coloquei, de um a um, o que eu achava, então depois foi bem tranquilo [...]". Tratava-se, pois, de interdições e, sendo assim, não havia a possibilidade de não fazer. Não era permitido, por um determinado período, o uso de cores, nem o descobrimento da cabeça por questões pertencentes e pertinentes à religiosidade. O que fazer então? Deixar de participar da solenidade? Claro que não, quanto mais para uma filha de *Ògún*, movida a desafios, embates e enfrentamentos. De algo que nem tinha tanta importância para ela, como afirmara no início da narrativa, a transformação em algo que, apesar de chato e nada atraente para ela, esta não poderia privar seus parentes de vivenciar, visto que para estes era importante o evento em sua completude.

Ela lutou, então, de forma veemente pelo direito que tinha e que o outro desejava boicotar. Mesmo recém-feita e sendo contraindicado a ela irritar-se, passar por situações em

que poderia perder o equilíbrio e a serenidade, esta não pensou, em momento algum, em recuar, desistir, deixar de fazer o que precisava ser feito, nem que fosse pelo exercício dos direitos arduamente conquistados pelos seus mais velhos. Ainda faz mais, denuncia, alardeia, por meio do seu *blog*[32] e *e-mail,* a situação constrangedora pela qual estava passando. Na medida em que decide agir desta forma, possibilita também, e para além da denúncia, conhecimento a outros que talvez passem por agruras como essas, fornecendo todo o aparato legal que demonstra dominar.

Próxima à finalização da sua saga para participar da formatura e da solenidade, a *ìyàwó* descobre que nem ao menos seus direitos como pagante tinham sido respeitados, pois não foi sondada a possibilidade de confeccionar a beca branca. Conheçamos um pouco mais dessa história e o seu final:

> [...] "Oh! vem cá", perguntei se ela podia fazer a minha beca, ela disse: "não, eu posso, se tivessem me avisado, eu tinha até trazido", eu falei: "peraí, como é isso, a empresa nem sequer entrou em contato com a senhora para saber se tinha?" Ela: "não, eles não falaram nada... Inclusive eu já tinha beca branca, que foi de uma ocasião que teve não sei o quê, não sei que lá, que alguém pediu uma beca branca para alguma coisa e eu podia trazer para você e se não coubesse, eu ajustava", aí, pronto, aí é que me deu mais raiva, porque a empresa nem sequer se preocupou com isso. [...] Eles acham que preto não consome não, eles acham que preto não consome, aí, pronto, eu passei por isso ainda, quebrei o pau com o povo da empresa, disse um bocado de desaforo. Aí eu fui mais uma vez grossa e mal-educada, como eu já estava acostumada a ser chamada o tempo todo. Então foi basicamente esta a história. Eu tenho até o texto, se você depois quiser até ver o texto que eu fiz, eu posso até te mandar, mas eu tenho o texto até hoje, eu acho que *tá* até no meu blog, depois eu posso até procurar. Só isso. (*ÌYÀWÓ DE ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

Mais uma vez a determinação e força dessa filha de *Ògún* são reveladas a partir da narração de sua trajetória de luta por condições mais dignas de existência, fazendo valer as conquistas alcançadas pelos seus mais velhos em tempos atrás. Mas se engana quem pensa que a história (re)lembrada e (re)vivida pela *ìyàwó* é algo isolado e distante da realidade vivida pelos demais professantes de tal religiosidade. A outra *obìnrin dúdú*, a *ègbón* de *Obalùwàiyé* também revela situações que passou por ser dessa religião e que, por precisar sair paramentada, como exigido em certos períodos, sobretudo aqueles que sucedem ao da feitura. Não esqueçamos que o período de iniciação da *ègbón* dista do da *ìwàyó* em aproximadamente duas décadas, isso não pode ser esquecido, nem menosprezado nesse momento precioso, o

[32]Ver nos anexos a publicação do texto na íntegra, gentilmente cedido pela autora para compor a presente dissertação. A partir desta leitura, teremos a oportunidade de conhecer, em termos legais, muitos dos nossos direitos conquistados arduamente e, agora, assegurados por diferentes legislações, o que se configura também como eficientes e eficazes estratágias de enfrentamento do racismo e da intolerância religisosa, tão caras para nós, mulheres negras de Candomblé.

qual tento conduzir com o respeito que cada uma das minhas entrevistadas merece e precisa ter.

Levar em consideração a distância de tempo da iniciação que separa esta das outras duas *ìyàwó* é fundamental para que se compreenda algumas das ações empreendidas por essa mais velha. O contexto socio-histórico que esta vivenciou em seu período de pós-feitura era muito mais repressor e discriminatório do que o vivenciado pelas mais novas, e, portanto, enfrentou-se muito mais preconceito do que mais recentemente, que, por conta dos ganhos legais que estamos acumulando, já serve como um possível freio para tais ações. Saber da penalização por conduta imprópria, torna-se uma possibilidade de se pensar antes de cometer algum ato que atente sobre os direitos de outrem, não desconhecendo com isso que estamos muito distantes, de fato, de uma mudança de mentalidade, culminando em transformação de atitude a partir da primeira. Muito ainda há que se caminhar e fazer para se atingir tempos mais respeitosos e menos ultrajantes no que quer que seja a diferença ressaltada, utilizada, ao longo do tempo, para subjugar, para menosprezar e humilhar.

Feitas as devidas ressalvas para com o tempo vivido e narrado pela *ègbọ́n*, é hora de ouvir o que ela tem para nos contar, sempre dispostos a aprender com essas guardiãs da nossa memória ancestral. Partilha ela os seguintes episódios:

> Depois da minha feitura, eu não queria ir trabalhar de *Kéle*, saído *hunkò* quando acordei e me chamaram para explicar tudo [...] disseram que eu tinha de ir trabalhar de *kéle* porque o santo não aceitou tirar [...] eu entrei certa de que com 21 dias tiraria. Mas, quando acordei, soube que ficaria mais três meses. Só podia ir trabalhar e voltar para casa não podia passar em lugar nenhum, trabalhava com a cabeça amarrada, a blusa fechada com guarda-pó até em cima [...] só que no lugar onde eu trabalhava, o meu fã clube era grande e o povo perguntava por que eu estava daquele jeito e eu sempre inventava uma desculpa, porque, na verdade, eu tinha vergonha, mas sempre tinha uma que tocava no assunto dizendo que eu era macumbeira e, até chegar três meses, foram muitas vergonhas porque o contra-*eegún* caía, o mokan aparecia,o povo me chamava para mostrar e eu sempre dava aquela desculpa e disfarçava, mas graças a Deus [...] sim, tem mais essa, não posso deixar de contar: pedi a minha chefa para me dispensar ou me dar férias até completar os três meses, mas ela negou [...] mesmo eu com vários argumentos e nada. Disse que não podia pegar no molheiro (em pimenta), eu trabalhava na copa e servia o secretário no gabinete, pois ele adorava pimenta, contei tudo, falei a verdade e nada [...] Aí, ela revelou que teve um tempo em que andou toda de branco. Mas não queria que ninguém soubesse que ela era de candomblé, e ainda me alertou dizendo quem somos nós para uma entidade vir a terra através do nosso corpo? Disse que eu tinha de ficar feliz porque tinha sido escolhida [...] e revelou que não ia me dar férias, e aí a vergonha aumentou, trabalhei os três meses e, no dia de tirar o *kéle*, ela me mandou ficar em casa. (*ÈGBÓN MI* DE *OBALÙWÀIYÉ*, ENTREVISTA, 2012*)*

Os trechos apresentados são reveladores do dilema de ter que enfrentar o mundo "da porteira para fora" portando a "Estética do Sagrado" (LUZ, 1992), literalmente da cabeça aos pés, em tempos difíceis para tais enfrentamentos, pois não era opcional encarar o mundo. Foi

preciso fazê-lo, uma vez que se tratava de trabalho, de lida, de assegurar o ganha-pão, quase sempre conquistado com muita dificuldade. Agrega-se a esta circunstância a condição de mulher e negra, condição essa que, historicamente, só aumenta as dificuldades para se encontrar e se manter num emprego, não por incapacidade, mas pela estereotipia e imposição de um padrão que tanto se distancia de nós, negros. É desse lugar que a narradora narra os episódios vividos, permeados de constrangimentos, vergonhas e contradições em assumir-se como se é! Conforme iniciado no trecho anteriormente reproduzido.

A narradora apresenta fatos em que procurara minimizar o impacto causado por esta estética e tenta esconder alguns itens da indumentária. Mas esses insistiam em aparecer. Além disso, ela conta o tempo para poder regularizar a situação e a aparência, atendendo aos padrões impostos e vigentes. No entanto descobriu que o tempo do *Òrìṣà* não é o mesmo que o nosso, e, quando pensou que voltaria à ansiada normalidade, mais tempo foi dado, como se ela precisasse ainda adquirir alguns aprendizados – muitas vezes trazidos por outros não pertencentes a sua religião, que chamaram atenção para a importância de ser escolhida por uma entidade.

É notável que, mesmo 25 anos separando os diferentes contextos vivenciados pelas duas *obìnrin dúdú*, a discriminação, no que diz respeito a nossa religiosidade de matriz africana, bem como a indumentária que aponta para a "Estética do Sagrado" (LUZ, 1992), não muda muito no que se refere à tolerância da sociedade, à posição de não aceitação e discriminação em relação a ela. Se a *ìyàwó* de *Ògún* sofreu uma tentativa de ver arrancadas as suas guias do pescoço há dois anos, a *ègbọ́n* apresenta também episódios acontecidos há muito mais tempo, mas muito próximos dos narrados pela *ìyàwó*.

As passagens a seguir apresentadas tratarão especificamente sobre o *irun*, sua importância, interdições e procedimentos nos diferentes momentos, tanto os que antecedem a iniciação quanto àqueles que sucedem tal processo. Vejamos, por meio das narrativas das entrevistadas, o que podemos aprender com elas quanto à quebra do espelho midiático com a imposição de padrões que tanto nos deixam frustradas e insatisfeitas como nosso real e belo fenótipo negro-africano. Conheçamos, pois, as artimanhas elaboradas por elas para driblar, mais uma vez, a depreciação imposta pelo racismo e como se (re)elaboram a partir e pautadas na religiosidade negro-africana.

Atentemos, sobretudo, em mais alguns trechos das narrativas iniciáticas, aos sentimentos que foram vivenciados por essas *àwọn obìnrin dúdú* com a derrubada do *irun,* e como foi o processo de (re)elaborar-se estética e identitariamente a partir de então com todas as interdições que se fazem necessárias e presentes em tais momentos e processos e como

cada uma se (re)fez e se (re)construiu. Observemos primeiro o que conta a *ègbón* que vivenciou outro contexto socio-histórico, com outros parâmetros e modelos de beleza, ainda mais impregnados de branquidade do que os dos dias atuais – se possível for afirmar isso, uma vez que mesmo hoje existindo uma diversidade maior de possibilidades de apresentar o cabelo crespo, inclusive ele tendendo ao natural, as formas de alisá-los e se livrar dos cachos, da sua "crespitude[33]"(MINKA, s/d), também são múltiplas. Conheçamos um pouco mais sobre o processo da *ègbón* de *Obalùwàiyé*:

> Antes eu andava com meu cabelo todo de ferro, arrumado e usava bobes, mas, ao sair do *hunkó,* foram muitas as proibições, como não usar por um ano nenhum produto para alisamento, não fazer tranças [...], não fiquei de bem com o espelho. Depois de um ano e 21 dias que fui autorizada para usar ferro no cabelo de mês em mês e não deixar todo mundo tocar na minha cabeça, se não eu passava mal. Aí, eu mesma fazia e passava o pente daí comecei a ficar de bem com o espelho. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒSUN*, ENTREVISTA, 2011)

Dada a complexidade de informações e a riqueza existente em cada uma das narrativas selecionadas para abrir este bloco, que trata especificamente do *irun*, decido por analisar cada uma delas em separado, objetivando aprofundar um pouco mais o que cada uma oferece de melhor para o estudo em questão, bem como de que forma tais vivências, agora transformadas em experiências, podem auxiliar também em nossas (re) elaborações e construções estético-identitárias. Assim sendo, nas breves linhas trazidas pela *ègbón* e explicitadas anteriormente, nos deparamos com muitas informações e vigências estéticas que se proliferaram mundo a fora e que já perduram por tempo suficiente para se solidificarem como padrões a serem seguidos, sem a mínima reflexão ou possibilidade de serem transgredidos.

Atentemos também para as expressões escolhidas e trazidas à cena enunciativa em questão: "cabelo todo de ferro"; "arrumado"; "não fiquei de bem com o espelho". Essa tríade aponta para a imposição de um padrão de beleza tão rígido que qualquer outra possibilidade pensada, dificilmente é testada, dado o cerceamento provocado pela imposição deste padrão. Mesmo com a versatilidade que o cabelo crespo costuma proporcionar, esta, muitas vezes, tende a exibir-se em estilos muito próximos do liso reto, nórdico, tão distante do nosso fenótipo. A fala da *ègbón* não se distancia, nem desmente a afirmação feita. As expressões escolhidas e utilizadas no trecho analisado confirmam o quase aprisionamento existente quando se pensa em formas de apresentar o cabelo crespo. A expressão "de bem com o espelho" faz-me recordar de hooks (2000); em seu texto "Vivendo de amor", ela propõe

[33]O termo "crespitude" aparece num poema, de mesmo título, de autoria de Jamu Minka, sem explicitação do ano de publicação. Para conhecê-lo, visitar a página: http://estrelaafro.blogspot.com.br/2008/06/poesias-sobre-zumbi.html. Acesso em: 29 jul. 2012.

amarmos aquilo que vemos, um convite para irmos além da aceitação da imagem refletida no espelho e buscarmos trabalhar a nossa autoestima, em direção à autovalorização. Segundo a autora:

> A arte e a prática de amar começam com nossa capacidade de nos conhecer e afirmar. É por isso que tantos livros de autoajuda dizem que devemos mirar-nos num espelho e conversar com nossas próprias imagens. Tenho percebido que às vezes não amo a imagem ali refletida. Eu a inspeciono. Desde que acordo e me vejo no espelho, começo a me analisar, não com a intenção de me afirmar, mas de me criticar. Isso era comum lá em casa. [...] Tudo era observado e tudo estava errado conosco. Raramente uma de nós era elogiada. Quando substituo a crítica negativa pelo reconhecimento positivo, sinto-me mais forte para começar o dia. A afirmação é o primeiro passo para cultivarmos nosso amor interior. (hooks, 2000, p. 8-9)

Urge, então, a necessidade da construção de um discurso afirmativo que valorize os padrões estéticos negros e que se possa postular o direito à beleza para o povo negro, há tanto tempo distanciado e interditado de tal condição. Há que se buscar meios entre as adversidades de se tornar mulher negra, aceitando-se e gostando do que se é! Costa (1984) aborda de maneira profunda estas questões no texto: "Da cor ao corpo: a violência do racismo". Eis algumas de suas inúmeras contribuições para que melhor conheçamos o funcionamento do racismo no plano psíquico de quem é o alvo dele e suas possíveis consequências. Segundo o autor, o negro vive: "uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e de recusar, negar e anular a presença do corpo negro (COSTA, 1984, p. 2). A imposição de um modelo, de um padrão é tão fortemente arquitetado e divulgado que quase não resta margem para dele se rebelar. Assim sendo, ocorre o que o autor denomina de "internalização compulsória" e brutal de um ideal de Ego branco, sendo o indivíduo acometido pelo quadro de "aspiração narcísica imaginária" (COSTA, 1984, p. 4):

> [...] obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo. Entre o Ego e seu Ideal cria-se, então, um fosso que o sujeito negro tenta transpor, à custa de sua possibilidade de felicidade, quando não de seu equilíbrio psíquico. (COSTA, 1984, p. 2)

Descobrir os fios que ligam os relatos é uma possibilidade de superação de agruras, na medida em que se descobre que muitas das memórias que julgávamos individuais guardam marcas incontestáveis de um pertencimento a uma coletividade, aqui caracterizada como de gênero, de raça e de pertencimento religioso e histórias carregadas de adversidades, enfrentamentos e superações, tal qual a jornada de nossos antepassados. É notório que traços de não aceitação, pelo menos inicialmente, aparecem também na fala da *ìyàwó* de *Òsun*, mesmo que a geração desta seja bem mais próxima do nosso tempo do que a anterior. Ainda que essa última recorra à estética negro-africana e nela procure se pautar, a expressão "arrumado" volta a ser utilizada. Vejamos:

> Ao acordar que me vi sem cabelo [...] eu tocava no cabelo e pensava que meu cabelo ia crescer,me senti primeiro nua, porque era muito vaidosa e meu cabelo sempre andava bem arrumado, preso na raiz [...] me preocupei muito,tive uma sensação de perda, fiquei quase dois anos com ele natural e ouvia as pessoas dizer: "está feio" [...].Eu não me aceitava e dei química, me arrependi porque pessoas de fora do axé não poderiam tocar no meu cabelo, a não ser se estivesse "limpa". Ao aplicar a química, eu perdi a minha identidade, porque eu tinha o cabelo trançado e não alisado, o cabelo mostrava o que eu era. Assim em relação à perda do cabelo, a questão de ter de alisar para agradar a outras pessoas não me agradou, tanto é que eu sempre que vejo uma pessoa na rua usando trança e hoje eu perdi uma parte de minha identidade, me sinto bela, sim, mas me desfavorece. Eu dei química tem mais ou menos três ou quatro meses, dia 6 uma amiga minha trançou. A questão do cabelo sintético é mais por estética (possibilidade de versatilidade, mudar sempre), o cabelo trançado envolve estética, autoestima, sensualidade e tem o processo cultural porque antigamente todas as senhoras da parte do *àse* andavam trançadas, mesmo sem gostar. Estou agora me olhando no espelho e vendo a pessoa que eu gosto de ser. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒSUN*, ENTREVISTA, 2011)

Com a leitura desse trecho pertencente à narrativa da *ìyàwó* de *Òsun*, percebemos uma postura diferenciada da anteriormente apresentada pela *ìyàwó* de *Ògún,* que parece superar com mais facilidade e naturalidade o processo de transição, de ficar temporariamente sem o irun, devido à necessária e justificada derrubada dele. As expressões utilizadas pela *ìyàwó* revelam a sensação de perda, sobretudo quando fala sobre sentir-se nua. Ela relata ainda sobre o cabelo "andar sempre arrumado" e, na sequência da sua narrativa, explica como ela concebe esse "arrumado", que seria "preso na raiz". Se assim não estivesse, não poderia ser considerado arrumado também? Este termo, extremamente polissêmico, aparece de forma constante quando o tema é *irun* e quase sempre remete à noção de adequação ao padrão imposto ou muito próximo ao que a mídia determina como belo.

Também é forte o relato sobre a pressão exercida pela alteridade para que ela se adequasse ao que é considerado como aceitável. E, mesmo usando algo que ela não coadunava, não compactuava, se rende, agredindo-se, violentando-se, mas para agradar ao Outro, ainda que não tenha se agradado. A *ìyàwó* finaliza esse trecho mirando-se no monitor do *laptop* em que estava sendo gravada a entrevista e afirmando: "Estou agora me olhando no espelho e vendo a pessoa que eu gosto de ser", ela estava trançada, com o cabelo preso na raiz, como ela considera arrumado e conforme consta no início do trecho comentado e mais uma vez hooks (2000) é lembrada a partir do trecho anteriormente reproduzido que é o de gostar da imagem que ve refletida no espelho.

A partir da análise das narrativas até então apresentadas, recordei de outras leituras já realizadas para a elaboração do texto dissertativo e do quanto elas teorizam o que as entrevistas confirmam e remetem para a dura concretude do dia a dia. Atentemos, então, para o que sinaliza Nogueira (1998) e os demais autores trazidos para respaldar os ditos das *àwọn*

obìnrin dúdú eleitas para a pesquisa. Estes autores nos auxiliam no entendimento do difícil e complexo processo de internalização da negatividade a nós imposto pela branquidade, que não aceita, nem comporta a diferença. Vale lembrar, contudo, que, apesar de nos empurrarem um ideal de branqueamento, os adeptos desta ideologia sabem, desde o início, que este é inalcançável para nós, mulheres negras, mas ainda assim silenciam tal faceta e nos forçam um padrão, objetivando criar, em nós, o menosprezo e a não aceitação do que somos. Conhecer as nossas histórias, nos orgulharmos dos nossos ancestrais e saber de referências outras que não as brancas europeias auxiliam, sobremaneira, no processo de descobrir-se bela a partir do que se é. Conheçamos, então, um pouco mais sobre estes mecanismos.

Na constituição do sujeito como negro, o ideal de brancura, para muitos, está fortemente presente, visto que há, indiscutivelmente, inscrições psíquicas do racismo em nossa elaboração enquanto ser humano. De certo modo, "há repercussões do racismo na construção da corporeidade" (NOGUEIRA, 1998). Sendo assim, há também o desenvolvimento de uma identificação, nomeada por Nogueira (1998) de "fantasmática", com a classe dominante e com o já citado "ideal de brancura", uma vez que, segundo a autora: "o negro vive cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integridade", pois, "a cultura lhe atribui uma natureza que é a da ordem do inaceitável", sendo sempre associada à ideia do excesso, daquilo que costuma extravasar.

Tentar distanciar-se do horror que é identificar-se com seus iguais, é o exaustivo e interminável esforço do negro diante dos seus pares, pois estes representam o retorno a algo insuportável e que tanto tentam recalcar, que é a condição de "peça" (coisa, mercadoria). Sabendo que "a cultura necessita do negativo, do que é recusado para poder instaurar, positivamente o desejável" (NOGUEIRA, 1998), ela afastando, pela via da negativização, a possibilidade da construção sadia da negritude, interditando, assim, o processo de identificação do negro com seus semelhantes, de sentir-se belo, desejável, enfim, humano.

O corpo, a beleza e, em consequência, a feiura são entendidos aqui como construções sociais, conforme já salientado. Nesse sentido, a beleza configura-se como uma construção social, por essa razão, análises que passem por tal assunto precisam, de modo necessário, ser sempre historicamente contextualizadas. Por isso, é notável que, ao longo do tempo, a noção de beleza sofreu adaptações aos diferentes modelos, mas, dentre as características que sempre estiveram presentes, se tem a harmonia nas proporções, daí os eternos modelos serem a Vênus de Milo e o homem vitruviano (Da Vinci). Sendo o corpo, a beleza e a feiura culturalmente

construídos, existem traços fenotípicos que são eleitos e prestigiados e tendem, quase que de forma tirana, a ser imitados, o que Mauss (1974) chamaria de imitação prestigiosa[34]. No entanto existem também os que são desqualificados, desvalorizados, uma vez que, de maneira histórica, são estigmatizados, segundo os estreitos critérios europeus, há muito tomados, indiscutivelmente, como dominantes.

Diante disso, indago: como se ver e "construir-se" bela e de forma sadia se todos os seus traços são considerados inadequados e ainda remetem a uma série de negatividades? As consequências para o corpo e para a mente costumam ser as mais diversas. Todas nefastas e traumáticas, sobretudo para os negros, alvo preferencial e histórico quando se deseja estigmatizar diferenças.

Conhecidas, no plano teórico, as questões de ordem psíquica que afetam grande parte das mulheres negras que passam a perseguir o ideal de ego branco (SOUZA, 1983), podemos compreender melhor o processo específico da *ìyàwo* de *Òsun*, bem como da *ègbón*.

> A forma como o par "cor da pele e cabelo" é visto no imaginário social brasileiro pode ser tomada como expressão do tipo de relações raciais aqui desenvolvido. Nesse processo, o entendimento do significado e dos sentidos do cabelo crespo pode nos ajudar a compreender e desvelar as nuances do nosso sistema de classificação racial, o qual, além de cromático, é estético e corpóreo. O cabelo crespo na sociedade brasileira é uma linguagem e, enquanto tal, ele comunica e informa sobre as relações raciais. Dessa forma, ele também pode ser pensado como um signo, pois representa algo mais, algo distinto de si mesmo. (GOMES, s/d[35], p. 7)

É perceptível, com todo o exposto até então, que as possibilidades de "fuga" existentes na "encruzilhada" identitária são fortemente sedutoras e se configuram, quase sempre, mais "confortáveis" e "atraentes" que o plano real de se gostar e se aceitar como de fato se é (ou, pelo menos, parecemos assim acreditar). Inocêncio (2006, p. 187) nos ajuda a entender melhor tal processo:

> A convivência dolorosa com um corpo, e particularmente com um cabelo, que nunca está em paz, obrigou as pessoas negras a desenvolverem mecanismos de defesa que não são necessariamente elaborados para resguardar identidade, mas para diminuir sofrimento. É relativamente fácil detectar aqui e ali o uso desses mecanismos, como, por exemplo, as maneiras de disfarçar o cabelo. Porém, equivocamo-nos, muitas vezes, ao acreditarmos que tais estratégias são decisões voluntárias, independente de tensões e limites que as pessoas atingidas vivam. Engana-se quem pensa que tais reações são causas e não efeitos de um processo extremamente complexo. (INOCÊNCIO, 2006, p.187)

---

[34] Por "imitação prestigiosa", entenderemos aqui: "Existência de uma construção cultural do corpo e nessa construção há a valorização de certos atributos e comportamentos em detrimento de outros, 'fabricando', assim, (ou pelo menos se tenta, quase sempre eficazmente) um corpo típico para cada sociedade". (MAUSS, 1974)

[35] GOMES, Nilma Lino. **Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. *Body and hair as symbols of black identity*. Disponível em: www.rizoma.ufscr.br/semint/oficina%2001.htm. Acesso em: 08 jan. 2012.

O trecho selecionado da narrativa da *ìyàwo* de *Òsun*, que tratará da derrubada do *irun*, bem como dos sentimentos, das sensações por ela vividos no momento de iniciação, explicita a pressão exercida pela alteridade no sentido de seguir o padrão imposto e o peso desta na construção e na formação da identidade. Ainda que guarde na memória aprendizagens positivas de exibir-se a partir de referências afrocentradas e ser "seguidora do Ilê", como a entrevistada relata, isso não é suficiente para a identidade se fortalecer e assegurar uma construção que não atenda à pressão imposta pelo padrão eurocêntrico. Se violenta quando se deixa levar pelo outro no sentido de agradá-lo, ainda que não se agrade, como relato supracitado, ela usou química assim que foi permitido, mas diz ter perdido parte da sua identidade. Que preço estamos dispostas a pagar então para mantermo-nos fiéis na ditadura da branquidade? Até mesmo o de "perder a identidade", como socializa e relata a *ìyàwó* de *Òsun*? Acusada pelo outro de estar feia, esta cede à pressão de ter que se enquadrar a um padrão, mesmo que, para isso, se violente, fazendo inclusive o que não achava bom, nem bonito. Rodrigues (*apud* NOVAES, 2006, p. 103) declara que:

> As sociedades são capazes de levar os seus membros, por meios puramente simbólicos, à morte: incutindo-lhes a perda da vontade de viver, fazendo-os deprimidos, abalando-lhes de toda forma o sistema nervoso, consumindo-lhes as energias físicas, marginalizando-os socialmente, privando-os de todos os pontos de referência afetivos, desintegrando-os de tal forma que num determinado ponto a morte passa a ser um simples detalhe biológico. (RODRIGUES *apud* NOVAES, 2006, p. 103)

Algumas entrevistadas parecem criar mais resistência do que outras contra a cilada arquitetada e difundida pelo poder branco. Algumas, mais atentas e com tendências mais transgressoras, ou em contextos mais favoráveis, abertos por nossas antecessoras, ousam avançar em direção à adesão de novas propostas que ultrapassam o plano estético e deságuam também no ser e estar no mundo, como parece ser o caso da *ìyàwó* de *Ògún*, que melhor administra tais conflitos, ou pelo menos os enfrenta de forma explicitamente mais combativa. Atentemos para o que ela deseja socializar conosco:

> Eu sinto saudades do meu cabelo, sinto saudades assim [...]. Como foi a queda do cabelo, como foi que tirou ou deixou de tirar, eu realmente não tenho a mínima ideia, e eu não posso falar e eu não tenho a mínima ideia [...] exatamente. É a forma que a gente vai buscar. É isso! Um enfeitinho aqui, um enfeitinho ali e dá uma lavada e fica procurando mais o que lavar [...] Éassim [...]. Acredito que a queda de cabelo na nossa iniciação é justamente pra representar o nosso nascimento, uma criança não nasce com cabelo. Uma criança, ela nasce sem pelos e vai crescendo, desenvolvendo. E é como eu me sinto agora. Eu sinto que eu tive, em dez meses, aprendizado de *àse* e aprendizado de vida que eu não tive em minha vida [...] Entendeu? Como se tivesse desenvolvido várias habilidades. Quando você nasce de um terreiro, tudo bem que tem *àbíyan* que [...], já conviveu com terreiros anos e anos e anos, mas que obviamente não tem acesso a tudo, tudo o que a gente vai

> vendo é gradativamente. É como se a gente realmente reaprendesse a viver, porque não é a mesma coisa que eu vivia quando não era iniciada há dez meses, os meus hábitos não são os mesmos. Eu não vou fazer nada sem a permissão do meu *Òrìs<u>à</u>*. É uma reeducação alimentar, sexual, de bebida, de tudo o que a gente imaginar, da vestimenta. Dia de sexta-feira, eu vou vestir branco, de jeito nenhum eu vou vestir preto [...] Entendeu? [...] Então eu acredito que [...] o nascer para o *Òrìs<u>à</u>*, aqueda do cabelo, é muito simbólico, mas não só simbólico, acaba realmente determinando que agente, naquele momento, nasceu para outra vida, não para outra vida prejudicada que ninguém vá fumar, ninguém vá fazer sexo, ninguém vai [...] mas agente tem um novo crescimento, uma nova [...] pelo menos mais uma estrada, não que agente tenha uma estrada totalmente difetente da que a gente tinha, porque a gente, quando é *àbíyan*, já tem o *Òrìs<u>à</u>*, a gente não passa a ter um *Òrìs<u>à</u>* no momento que é iniciada então o *Òrìs<u>à</u>* também já traçou um caminho,mas no momento que a gente nasce, tem um caminho paralelo a seguir [...]. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

No que diz respeito à importância do *irun* na e para a religião dos *Òrìs<u>à</u>*, bem como o trato com ele, as *obìnrin dúdú* partilham conosco algumas aprendizagens que nos auxiliam na elaboração e operacionalização de estratégias de enfrentamento e superação em espaços "da porteira para fora". As conheçamos, pois:

> O tempo todo a gente mantém o cabelo grande sem cortar, porque o cabelo é oferecido ao santo dentro do *às<u>e</u>*, existe um ato religioso que não posso relatar. Primeiro me choquei, e hoje já me acostumei, porque a mão do corte de minha mãe de santo ajudou no crescimento e fiquei um ano de cabeça coberta com um *<u>Ojá</u>*, sendo que aqui a gente ainda fica mais um mês, e, quando eu tirei, já estava *blackinho* e houve possibilidades de usar fivelas. Tinha uma irmã de santo que trançava meu cabelo, mas ela faleceu; e quando teve a liberação de eu e meu irmão entrarmos numa festa, que foi a formatura de minha irmã, minha mãe de santo incorporou D. Vanda e trançou meu cabelo na raiz e, à noite, eu soltei e fui de *black* e de trança. Depois da feitura, o meu primeiro arrependimento foi usar a química devido à pressão que, às vezes, me fez recuar e não me aceitar como filha de santo, como filha de *<u>Ò</u>s<u>un</u>* [...]. No Ilê Aiyê, que vim de berço, ouvindo sempre os mais velhos, me interessei pela cultura, colhendo o que era bom, tipo a questão da identidade. O Ilê sempre mostra a questão da autoestima da mulher e, hoje em dia, sigo o meu caminho, pois aprendi que a mulher tem que se valorizar, a mulher tem que seguir seus objetivos, ser alguémna vida. A maioria das mulheres negras são sozinhas, pois a vida é cheia de obstáculos e mesmo assim a gente tem forças para vencer, isso eu aprendi! Não sou militante, sou seguidora do Ilê. (*ÌYÀWÓ* DE *<u>ÒS</u>UN*, ENTREVISTA, 2011)

Os dilemas da *ìwàyó* de *<u>Ò</u>s<u>un</u>* continuam em mais um trecho da sua entrevista. Muito presa ainda aos ensinamentos adquiridos no Ilê Aiyê, acerca do qual diz seguir e ser o local em que aprendeu sobre beleza negra e o assumir de sua negritude, bem como as possibilidades, agora reais, de como apresentar o seu *irun*, sendo o tempo do pós-feitura, um tempo marcado por inúmeras interdições, pelo menos nos doze meses iniciais. A *ìwàyó* fala de arrependimento pelo uso da química e revela um pouco mais sobre alguns cuidados necessários no que diz respeito ao *irun*, aprendidos na esfera "da porteira para dentro". Diz ela:

> Eu evito quando as pessoas estão bebendo que elas passem a mão no meu cabelo e sou muito cuidadosa com a questão do cabelo, a cabeça é o centro de tudo e se uma

> pessoa vem de um ato sexual e passar a mão na sua cabeça pode acontecer várias coisas, como pode não acontecer também. Eu evito, pois não sei as particularidades de cada um, você não estando com sua cabeça boa, não consegue fazer nada. O cabelo não pode ser cortado por pessoas "impuras", só vou no salão de pessoas conhecidas e, ao final do tratamento, eu cato o meu cabelo, e, antes, elas varrem todo o chão para o mesmo cair, ele não pode ser misturado. Guardo o meu cabelo para as obrigações e, diariamente, ao pentear, tiro todo o excesso do pente e guardo também tudo em um saco plástico no meu guarda-roupa. O cabelo é sagrado, se for fazer um trabalho com o seu cabelo e se for do bem você vai prosperar mais; se for para o mal, você vai cair mesmo, vai ser uma derrota total, então eu me preocupo muito, para você ter uma ideia, as pontas do cabelo deveriam ser aparadas; Jerusa sempre coloca uma borracha para o cabelo não se destrançar, como ela não tem autorização, não pode cortar, só o santo pode autorizar mais quem vai fazer isso, é uma pessoa dentro do *àse*, uma pessoa responsável por cortar os cabelos das pessoas da casa. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒSUN*, ENTREVISTA, 2011)

A *ìwàyó* de *Òsun* apresenta a importância do *orí* e do *irun* como espaços sagrados e que, portanto, necessitam de certos cuidados, como estar de corpo "limpo" para poder tocá-lo e sobre não dar tal acesso a qualquer pessoa, pois o *irun* tem força e poder suficiente no plano mítico para, segundo ela, poder fazer mal a alguém. Apesar dos muitos implícitos existentes nessa fala, a entrevistada revela a importância desses dois itens na e para a religião. É perceptível, em muitos dos trechos selecionados para análise nesse texto dissertativo e que compõem a trama ora tecida, que há uma especificidade do *irun* "da porteira para dentro". Esta permeada de segredos para os não iniciados, que insinua a importância que ele tem nestes contextos e que remete à sacralidade e à ancestralidade que permeiam a corporalidade negra das mulheres pertencentes à religião do candomblé, sobretudo quando pensamos no *orí* e no *irun*.

É notável também que os ensinamentos adquiridos "da porteira para dentro" auxiliam sobremaneira no enfrentamento do que elas, certamente, passarão em instância "da porteira para fora". Elas saem fortalecidas e, no mais das vezes, empoderadas destes espaços, e o processo de iniciação é fundamental para isso, quando estas, muito mais próximas de seu *Bará* e de seu *Olorí*, saem com uma abertura de caminho bem maior do que quando adentraram a porteira pela primeira vez. Mas, com isso, não ouso afirmar que estas passam a ser imunes às imposições midiáticas fortemente presentes e atuantes "da porteira para fora". São, sim, muito mais seguras e decididas a mirar-se no *abèbè* e nas referências ancestrais pautadas em africanidades e na negritude e, portanto, se sentem menos atraídas pelos padrões nórdicos midiáticos pautados em branquidade.

Como sabemos da construção social e, portanto, cultural do corpo, da beleza e da feiura, não desconhecemos o peso e a importância que os valores sociais passam a ter nos valores individuais. Assim sendo, é fácil detectar que a cultura tem determinado o que é atraente e o que não é, não sendo tais modelos fixos. Eles costumam variar no tempo e no

espaço, e, ainda assim, se atualizam, mas não perdem a referência que tem sido, por séculos, a branca europeia. Nessa construção de beleza e de feiura, valores positivos e negativos costumam ser agregados e exercem pressão nos indivíduos para que acatem o determinado, sob pena de não ser aceito perante a socidade. E quando isso acontece, quando o sujeito passa acreditar que não tem uma aparência agradável, que dista do padrão imposto, uma série de problemas surge, sobretudo os de ordem psicológica, uma vez que, mesmo tentando se aproximar e imitar o que supostamente dá prestígio, a imagem que vê refletida no espelho acusa uma caricatura, e não uma cópia próxima do que se desejou.

A imagem considerada ideal, e imposta como tal, quase sempre não corresponde à real; e, na distância entre elas, se desenvolve uma série de insatisfações entre o que se é de fato e o que gostaria de ser. Vale afirmar mais uma vez que tanto a idealização quanto a possível, e quase inevitável, depreciação são fenômenos culturais e é a cultura, em grande parte impregnada de valores dominantes, hegemônicos e, portanto, branco, que impugna a percepção negativa e distorcida do que se é de fato. Como consequência, tem-se o desconforto com a própria aparência e as emoções que predominam nestes processos são, em geral, da ordem do negativo, o que adoece muitas das nossas. Embaraço, constrangimento e experiências corporais distorcidas, fortemente influenciados pela mídia, ainda são constantes. Quando nos encontramos mais atentos e críticos, estas situações reais tornam-se muito evidentes – apesar de a dissimulação e o embaçamento da visão fazerem parte de qualquer esquema ideológico.

Deste modo, é notável que as *obìnrin dúdú* aqui entrevistadas, ainda que algumas, em determinados momentos, tenham, de determinada forma, se deixado seduzir pelo padrão midiático branco imposto, suas vivências e experiências de e no terreiro as chamam para o atrativo e indispensável *abẹ̀bẹ̀*. E, a partir do funcionamento próprio do processo iniciático e pós-feitura, quando é necessário se adequar a novas regras e restrições, quando ocorre o acesso à Estética do Sagrado, as *obìnrin dúdú* se percebem belas e descobrem a delícia de ser como de fato são, concebendo-se, então, como Odara. Nesse percurso iniciático, que também envolve processos de construção e (re)elaborações identitárias – que passam, quase que necessariamente, por questões de ordem estética e que poderão culminar no (auto)conhecimento, na (auto)aceitação e na (auto)realização rumo à concretização da individuação, ser de fato o que se é – inevitavelmente temos acesso a histórias dignificantes para muitas das *obìnrin dúdú* desconhecidas. E quando as conhecemos, elas servem de inspiração e possibilidades de modelos para sermos e estarmos no mundo com dignidade, beleza e humanidade, não precisando mais tentar perseguir o que não se é e nunca será.

De posse do conhecimento de nossas reais e múltiplas possibilidades e potencialidades, podemos, com mais segurança e tranquilidade, pensar em descolonizar nossos corpos e mentes das marcas que o opressor tentou impregnar, nos fazendo acreditar, por muito tempo, que não tínhamos valor, que não éramos humanos e que não tínhamos belas histórias para contar. Costa (1984) chama atenção para estas questões e declara:

> A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo próprio. Daí por diante, o sujeito vai controlar, observar, vigiar este corpo que se opõe à construção da identidade branca que ele foi coagido a desejar. (COSTA, 1984, p. 6)

As *obìnrin dúdú* que compuseram este mosaico revelam reais possibilidades de transgressão às regras de identidade normativa e ao fetiche da brancura. Souza (1989, p. 17) afirma que: "Uma das formas de exercer autonomia e possuir um discurso sobre si mesmo", se tal afirmação procede, ao deixar que o Outro nos nomeie, nos adjetive, mais facilmente internalizamos, in-corporamos as suas ideias, sejam elas procedentes ou não. O nosso corpo, a nossa corporalidade passa, então, a fazer do discurso uma realidade, quase nos impedindo, dificultando a nossa (re) criação a partir de nossas potencialidades.

Quando o povo negro compreende a realidade de que "ser branco é impossível", que se trata de uma experiência inverossímil, e descobre a impossibilidade de realizar este ideal de ego, muitas vezes, já se encontra mergulhado no banzo, nessa melancolia que nos perssegue desde o translado forçado do continente africano até o solo brasileiro. Em geral, encontra-se tão fortemente mergulhado nesta que parece, para muitos, ser impossível voltar a sentir algum tipo de prazer e conforto. Souza (1989) nos auxilia, novamente, com suas profundas e complexas reflexões, afirmando que:

> O negro que elege o branco como ideal do Ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro ideal de ego. Um novo ideal de Ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a História. (SOUZA, 1983, p. 44)

O que desejei com esta pesquisa, por meio desta dissertação, foi apresentar outras possibilidades de ser e estar no mundo pautadas em referências ancestrais negro-africanas. E, para tanto, o uso do *abẹ̀bẹ̀*, instrumento litúrgico eleito aqui para se contrapor ao massacre midiático que tenta nos impor um ideal de brancura, bem como as aprendizagens adquiridas "da porteira para dentro" tornam-se fundamentais no processo de (re)elaborar-se estético-identitariamente, sobretudo para as *obìnrin dúdú* aqui entrevistadas. A construção positiva de uma identidade precisa ser assegurada para todos; e se tratando de construção de identidade

negra, Souza (1989) afirma com propriedade: “Ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” e uma vez que é processo, sujeito está a avanços e possíveis e esperados recuos.

O trajeto de (re)lembrar o que se experienciou auxilia nas (re)elaborações sobre o passado que, muitas vezes, teima em não passar, nos ajuda em nossos processos de refazimento. Além disso, contribui para interrogar as representações que nós e os outros fazemos dele, (re)fazendo identidades ao longo dos fluxos dos discursos produzidos pela narratividade, que implica necessária e obrigatoriamente a reflexividade, possibilitando ou deixando latente a capacidade de renovação e (re)criação do eu no corpo e na corporeidade que é, inevitavelmente, memória. Refletindo acerca de todas as declarações apontadas anteriormente e recordando do que afirma Gomes (2008) “o cabelo crespo imprime a marca da negritude no corpo” e que ele é uma marca de pertencimento étnico-racial, é urgente pensar em outras formas de concebê-lo para além do negativismo que marca o olhar do outro sobre tudo o que diz respeito a nós, negros. Pensar o *irun* como “estigma da vergonha ou símbolo de orgulho”, como trata Gomes (2008), é fundamental e urgente quando se pensa e deseja a elaboração, construção e concretização de discursos afirmativos sobre a condição de negro no mundo, pois, como declara a autora, é necessário “postular o direito à beleza”.

O que intentei compartilhar aqui foram construções que buscam valorizar padrões estéticos negros pautados em nossos fenótipos negro-africanos e impregnados de negritude e africanidades, acreditando que as vivências e experiências adquiridas “da porteira para dentro” auxiliam muito nesta empreitada, que não pode deixar de ser concebida e considerada como um empreendimento de cunho essencialmente político, uma vez que demarca posições, lugares e pertecimentos das mais diferentes ordens. Uma vez fortalecidas e seguras do que somos e do que desejamos ser, a possibilidade de introjeção das representações negativas sobre nosso corpo, nosso cabelo e nossa beleza tende a diminuir consideravelmente e, quiçá, um dia possamos alcançar por completo uma defesa que rebata a forte e ininterrupta estigmatização a tudo que diz respeito a nosso povo preto e concretizar, em definitivo, o temido enegrecimento.

Pensando no *irun* como “depósito de memórias” (GOMES, 2008), elege-se ele para ser o tema da trama a ser tecida no tear ora apresentado, com o entrelaçar das narrativas aqui apresentadas, objetivando compor o mosaico anteriormente comentado. Foi a partir dele e do seu suporte, o *orí*, que as histórias das *obìnrin dúdú* puderam ser compartilhadas e comentadas. Desejei, com esta ação, desconstruir a feiura que, segundo Munanga (2008), é arquitetada e propagada, para que ela não possa mais ser introjetada e internalizada por nós,

povo negro. No que diz respeito às superações, aos empoderamentos no momento posterior à feitura, a *ègbón* de *Obalùwàiyé* declara:

> Graças a Deus e a *Ìyálórìsà*, antes eu tinha uma vida sacrificada e hoje com esse trabalho, que ele me deu, sou uma pessoa diferente, tenho um trabalho onde o meu salário só rende, mas tudo só começou depois que entendi e cuidei da minha vida espiritual, tudo mudou [...] quando eu fiz santo, tudo era muito difícil, eu ganhava pouco pra tudo, mas, com a minha fé no meu *Òrìsà*, consegui vencer a barreira do medo e da vergonha e, hoje,posso dizer que sou uma pessoa próspera, tenho uma casa grande, que digo que quem me deu foi o *Òrìsà*, e só faço agradecer de manhã, de tarde e à noite por tudo o que aconteceu. Sempre aconselho para minhas irmãs que sei que ninguém pede para entrar no candomblé, mas se foi escolhido, tem que servir, não adianta fugir. (Bença)! *Òsàálá* te abençoe! (*ÈGBÓN MI* DE *OBALÙWÀIYÉ*, ENTREVISTA, 2012*)*

Neste trecho, a *ègbón* muito se aproxima da proposta de Ferreira Santos (2011) quando declara que conhecer o *bará* e o *Olorí* auxilia no processo de "destrancar os caminhos de Si". A entrevistada ainda revela a superação da vergonha sobre o seu pertencimento religioso a partir do entendimento e aceitação do caminho que teve que seguir. Outros trechos que fortalecem a crença defendida por Ferreira Santos (2011) são:

> [...] quando a gente está no *roncò*, a gente acha que nada vai pegar a gente, que pode passar a ter o tiroteio do mundo, estourar a Terceira Guerra Mundial, os talibãs invadirem o Abaeté e que nada vai tocar a gente, e tamanha é a sensação de proteção e segurança que a gente vive no *roncò* [...] então, eu sempre digo a minha mãe de santo que sinto saudades desse momento. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

> 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? (*ÈGBÓN MI* DE *OBALÙWÀIYÉ, 2012)*

> *Òsun* é minha vida. Ela me dá totalmente, minha mãe é tudo pra mim! É uma natureza tão forte que rege meu caminho, meu [...] tudo o que eu faço antes, eu penso e tipo, faço uma pergunta a ela: mãe, é assim que devo seguir? Sempre faço ao acordar. Mãe *Òsun* para mim é tudo. Eu manifesto desde criança. Comecei aos nove, dez anos, me senti mãe. Com 14, eu assentei o santo; com 25, eu iniciei e, hoje, tenho quatro anos de santo[...] Assim é [...] ser negra, já é uma condição assim [...] a questão de ser mulher negra é mais questão de autoestima, de valorização do eu, ser filha de *Òsun*, melhor ainda! *Òsun* como mãe é maravilhoso! Ela tem toda uma sutilidade e a gente como filha representa isso. Nem querendo, mas representa a sutilidade, a beleza, toda a parte feminina [...] às vezes o lado espiritual acompanha nossa vida. O dengo é uma característica marcante, mas, antigamente [...]. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒSUN*, ENTREVISTA, 2011)

> Graças a Deus e a *Ìyálórìsà*, antes eu tinha uma vida sacrificada e hoje com esse trabalho que ele me deu sou uma pessoa diferente, tenho um trabalho onde o meu salário só rende, mas tudo só começou depois que entendi e cuidei da minha vida espiritual, tudo mudou [...] quando eu fiz santo tudo era muito difícil, eu ganhava pouco pra tudo, mas com a minha fé no meu *Òrìsà* consegui vencer barreira do medo e da vergonha e hoje posso dizer que sou uma pessoa próspera tenho uma casa grande que digo que quem me deu foi o *Òrìsà*, e só faço agradecer de manhã, de tarde e a noite por tudo o que aconteceu. Sempre aconselho para minhas irmãs que

> sei que ninguém pede para entrar no candomblé, mas se foi escolhido tem que servir não adianta fugir. (*ÈGBÓN MI* DE *OBALÙWÀIYÉ*, ENTREVISTA, 2012)

Diante destas demonstrações de confiança e segurança pela *obìnrin dúdú*, confirmamos muitos dos argumentos apresentados ao longo desta dissertação, sobretudo os que sinalizam para o fortalecimento que essas mulheres adquiriram a partir do adentrar a porteira. No que diz respeito às representações de negritude tanto "da porteira para dentro" quanto "da porteira para fora", foi selecionada a seguinte passagem:

> [...] pra além de ser mulher no candomblé, dentro do barracão, dentro do terreiro, diante dos meus irmãos de santo, diante dos meus mais velhos, dos meus mais novos, tem a responsabilidade da mulher do candomblé fora, porque eu fui iniciada no meado do ano passado e eu estava a todo vapor com trabalho, faculdade, precisava terminar a monografia, precisava continuar trabalhando, precisava passar nas várias matérias da faculdade e precisava chegar na faculdade todos os dias com o *òjá* na cabeça, e precisava chegar na faculdade todos os dias vestida de branco e muita gente se surpreendeu [...] na verdade, eu me surpreendi com a postura de muita gente, porque, pra mim, naquele momento, era algo natural. Porque eu tinha acabado de sair do *roncó*, usar *òjá*, me trajar de branco, de contra-egún, de conta no pescoço era o que eu tava vivendo naquele momento [...] E muitas pessoas vieram e me questionaram! "Nossa, você sai assim na rua?"; "Gente [...] Eu vou sair como?" Acabava que o espanto das pessoas, causava espanto em mim, por elas estarem alardeando uma situação que, pra mim, não estava vendo nenhum motivo de alarde de fato. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

Será a *ìyàwó* de *Ògún*, mais uma vez, que explicitará que pertencer a essa religião é travar um embate ininterrupto com a sociedade. E que se assim é, ser mulher negra de candomblé é algo que se vive durante as vinte e quatro horas do dia, em qualquer lugar que esteja, não somente nos espaços que compõem "a porteira para dentro". Ao longo da sua narrativa, ela explicita e fortalece esta ideia. Finalizo as análises com mais um trecho da *ìwàyó* de *Ògún*, quando relata o seu entendimento sobre o que é nascer para o *Òrìsà*:

> A gente molda ela com o que a gente tem. Pouco cabelo, exatamente, pouco cabelo e *òjá*, panos e mais panospra gente fazer o que quiser.
> Não tem uma diferença gritante assim, não tem um assombro gritante quanto a isso, não sei se todas as pessoas, certamente as pessoas próximas a mim, que se iniciaram, ficaram loucas esperando o tempo de botar o mega-*hair* no cabelo pra ficar [...] (na minha casa mesmo, depois de um ano, não pode), pois é [...] tem casas que podem e casas que não podem. Na minha casa não tem restrição desde que o orixá não faça restrição. Como eu já conheço o meu gado, eu não vou tentar (risos). Então eu acredito que [...] o nascer para o *Òrìsà*, a queda do cabelo é muito simbólico, mas não só simbólico, acaba realmente determinando que agente naquele momento nasceu para outra vida, não para outra vida prejudicada que ninguém vá fumar, ninguém vá fazer sexo, ninguém vai [...] mas a gente tem um novo crescimento, uma nova [...]. (*ÌYÀWÓ* DE *ÒGÚN*, ENTREVISTA, 2011)

Ao findar esta gratificante e gigantesca tarefa de compor um mosaico a partir das narrativas das *obìnrin dúdú* aqui eleitas para tecer a trama, percebo o quanto foi engrandecedor, tanto para as entrevistadas, mulheres negras de candomblé, quanto para mim,

responsável por escolhê-las e selecionar os trechos mais significativos de suas histórias e que guardassem relação com os objetivos propostos na e pela pesquisa. O que noto, e que se faz muito explícito, é que aprendizagens e ensinamentos iniciáticos e de cunho estético-identitários pautados no contexto "da porteira para dentro", da "Estética do Sagrado" (LUZ, 1992) e da concepção *Odara* (LUZ, 1992) a nós ofertados são tão singulares e significantes que se destoam e se distanciam sobremaneira dos que costumamos acessar aqui, "da porteira para fora", instância em que o poder midiático, pautado e impregnado de branquidade, tende a nos impor, quase sempre de forma contundente, eficaz e eficientemente a perseguição de um ideal de ego branco, para nós, inalcançável (SOUZA, 1983).

Se "da porteira para fora" nos encontramos sujeitos a toda sorte de negativismo a nós imputado, ao longo do tempo, e vez por outra, internalizamos algumas dessas depreciações, conforme já apresentado por Nogueira (1998) e Costa (1984), dentre outros; "da porteira para dentro" nos mostraram as *obìnrin dúdú* entrevistadas, a partir de suas narrativas iniciáticas, que valores milenares e ancestrais, podem auxiliar muito em nossos processos de (re)ver-se e (re)elaborar-se identitariamente. Os trechos anteriomente reproduzidos revelam que essas *obìnrin dúdú* muito têm a ensinar para nós, mulheres negras – pertencentes a religiões de matrizes africanas ou não – sobre gostarmos de nós mesmas do jeito que somos, nos concebermos e sobre nos vermos enquanto valiosas, conforme orienta Oliveira (2007, p. 183) com sua Filosofia do Colibri; olharmos no espelho e gostarmos do que vemos refletido nele, a nossa bela imagem, de acordo com o que propõe hooks (2000), pois, afinal de contas, "só podemos ser aquilo que somos", como sinaliza Sobral (2002).

Também percebi, com o partilhar e publicizar das narrativas, que conhecer o *Bara* e o *Olorí* tornam-se imprescindíveis em nosso processo de (auto)conhecimento, (auto)aceitação, (auto)realização, de nos gostarmos do jeito que somos, de nos superarmos, emanciparmo-nos e nos empoderarmos. As *obìnrin dúdú* revelam o orgulho de ser de determinado *Òrìs̩à*, e ainda da honra de pertencer a determinadas Casas de *Às̩e*, a determinada comunalidade e em ser morada de uma entidade, de portar tal sacralidade em seus corpos, os tendo como referências a serem seguidas, bem como suas *Ìyá*. Diante de tamanha positividade e nobreza, pouco ou nenhum espaço acaba por existir para que nos sintamos inseguras, desejosas de ser o outro, que traz um legado de usurpação, violência, escravização. O *abèbè̩* passa a ser, quase obrigatoriamente, a nossa rota, o nosso instrumento por excelência de inspiração e de modelo a seguir, com suas referências ancestrais, cheias de beleza e dignidade.

Não desejo afirmar com isso que nós, mulheres negras de candomblé, estamos imunes às artimanhas criadas pela branquidade que, de forma incansável e ininterrupta, impregna os

mais diferentes recursos midiáticos que dispõem, objetivando impor o seu único modelo de beleza e humanidade. Trechos das entrevistas de algumas das *obìnrin dúdú* aqui partilhados mostram também que, em alguns momentos, nos deixamos levar e nos fascinamos pelo padrão imposto ou não encontramos força e desejo de nos rebelarmos a ele, mas, geralmente, as narrativas apontam na direção contrária. Elas explicitam lucidez e autonomia na escolha dos caminhos a seguir e das referências a serem contempladas, sempre para muito além do estético-identitário, que é o que mais nos interessa aqui.

É sempre bom lembrar que a estética revela parte de como o interior encontra-se. O *irun* é parte significativa desse processo. Saber cuidar do *orí* e do *irun* é uma importante aprendizagem em contextos sacros, assim como as comunidades de terreiro e os ensinamentos realizados "da porteira para dentro" revelam a validade "da porteira para fora", quando somos, então, bombardeados com outras referências e outros modelos tão distantes dos nossos. Ademais é necessário quebrar o espelho da mídia e se mirar no *abẹ̀bẹ̀*, nas referências ancestrais, restituindo a dignidade e a humanidade que, outrora e initerruptamente, tentaram usurpar de nós, descendentes de reis, rainhas, guerreiros. Se perdemos o *irun* na chegada em solo brasileiro, no translado forçado do continente africano, a memória contida nesses *orí* e *irun* cresceu forte e vingou. É essa mesma memória que é restituída todos os dias, sobretudo nos espaços que constituem a "porteira para dentro", que ecoa em nossos corpos que portam essa ancestralidade e é (re)contada e cantada através de nossos ritos e mitos, isto é, a partir dos: *Oríkì, Owè, Orin, Àdúrà, Ibà e Ofò*[36].

As *obìnrin dúdú* aqui apresentadas nos ensinam ainda sobre levar para fora da porteira as aprendizagens de superação adquiridas dentro da porteira. Estratégias de luta, de combate, de enfrentamento que tanto podem ser utilizadas em episódios de racismo e intolerância religiosa – como as que foram compartilhadas – quanto em outras circunstâncias em que se fizerem necessários tais posicionamentos. São inúmeros os contextos em que procuram, quando não silenciar os legados civilizatórios, denegá-los, a exemplo da escola que, ainda hoje, ignora a rica diversidade existente nela, expulsando, diariamente de suas salas, crianças e adolescentes que não se veem contemplados nos currículos e narrativas. O que notamos com as histórias compartilhadas, e coadunando com um *owe* africano que afirma que: "É sabendo de onde se vem que se sabe para onde se vai!", é que conhecer histórias positivas sobre nossos antepassados faz toda a diferença quando pensamos em processos de construção identitária e (re) elaborações em tais instâncias.

[36]Evocações, provérbios, cânticos, rezas, saudações e encantamentos, respectivamente.

Deste modo, aspirei apresentar outras possibilidades de ser e estar no mundo, a partir de referências que não as brancas europeias. Assim, que buscássemos nos pautar numa proposta de descolonização de mentes e corpos, na "Estética do Sagrado" (LUZ, 1992) para ficar *Odara* (LUZ, 1992). As *obìnrin dúdú* aqui contempladas revelam momentos impregnados de lições "da porteira para dentro" que poderão nos fortalecer "da porteira para fora", sejamos da religião ou não. Resignação, covardia e inércia não foram constatadas por aqui, ainda que, por vezes, recuperemos alguns momentos nos quais o medo, a vergonha e o protelar importantes decisões tenham sido narrados. Porém, como já afirmado, não quero provar que se trata de mulheres imbatíveis e imunes ao que a sociedade procura impor. Busco chamar a atenção, sim, para o fortalecimento que ocorre com essas *obìnrin dúdú*, principalmente nos momentos que sucedem a iniciação e a partir dos ensinamentos adquiridos em tais contextos.

Conhecer as histórias de *obìnrin dúdú* auxilia a nós, mulheres negras, principalmente as que pertencem a comunidades de terreiro, tanto na concretização da proposta apresentada por Carvalho (2008), de "Autonomia Superativa Emancipatória", quanto no próprio processo de empoderamento e emancipação, aqui tão desejados e almejados. Publicizar estas narrativas e histórias nos possibilita, enquanto mulheres negras pertencentes à comunidade de terreiro, o acesso e o conhecimento a tantas outras *obìnrin dúdú* que ainda estejam presas e seduzidas nas malhas ilusórias do desejo de tornar-se branco e não querem ainda se enegrecer (COSTA, 1984, p. 4). Espero que as aprendizagens adquiridas "da porteira para dentro" nos permitam descobrir as delícias de ser como se é! E que não sejamos mais coagidas a desejar a identidade branca, compulsoriamente, a nós, imposta. Caminhemos, pois, na direção contrária à, até então, apresentada e forçada. Nos dirijamos à porteira e nela adentremos.

Portanto, interessa-me nessa "empreitada" alcançar a construção positiva de si, a (auto)aceitação, a (auto)realização, uma vez que "a busca do reconhecimento é uma necessidade existencial" (d'ADESKY, 2006) e, sendo assim, que todos possam ter direito à realização e ao domínio de nossa existência (d'ADESKY, 2006, p.115). (Auto)realizar-se, chegar inteiro, despertar. Conhecer as reais possibilidades e se assumir como se é de fato, é o que mais se deseja com esta proposta. As sugestões apresentadas no item anterior fornecem "pistas" importantes para quem deseja sair do "patrulhamento" e, consequentemente, do "aprisionamento" estético, pautado e respaldado pela branquidade.

Para tanto, faz-se necessário, no caso das mulheres negras, público dessa dissertação, se livrar da idealização e perseguição da brancura, imposta há tanto tempo como modelo de identificação normativo, de humanidade e de beleza. Buscar nas referências ancestrais

inspiração, respeito e dignidade e ter a possibilidade de sair do estigma e do estereótipo impostos incansavelmente aos negros e caminhar em direção à estima, ao aceitar-se e, mais do que isso, ao gostar-se, descobrir a boniteza de ser como se é, eis o dignificante do texto.

3 ORÍ – IRUN – TERRITORIALIDADE SAGRADA: buscando a raiz e expondo a "moleira[37]"

Orí o! Ire o!

3.1 PRINCÍPIOS FILOSÓFICO-EPISTEMOLÓGICOS QUE RESPALDAM O TRABALHO

O presente texto encontra-se respaldado teórico e filosoficamente na proposta do grupo de pesquisa PRODESE (Programa de Descolonização e Educação), que tem como um dos seus maiores objetivos descolonizar a educação. Ademais tem como propósito trazer para a cena enunciativa valores outros que não sejam única e exclusivamente os europeus, tendência essa universalizante e que predominou até então, sobretudo, nos espaços acadêmicos. O grupo procura combater o racismo epistêmico tão presente nestes espaços e que provoca o que Boaventura Sousa Santos (2006) chama de Sociologia das ausências.

Por racismo epistêmico, entenderemos aqui: "a negação de qualquer tipo de conhecimento produzido fora destes eixos euro-referenciados" (BARBOSA, 2011), lembrando que tal fenômeno: "considera os conhecimentos não-ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais" (GROSFOGUEL, 2007, p. 32). Já a Sociologia das ausências – anteriormente mencionada, ainda que exposta por um não negro e descendente do "colonizador"[38], uma vez que sua procedência é portuguesa – é muito pertinente ao tema tratado e, resumidamente, pode ser apresentada aqui como o que a Academia decide por publicizar e transformar em ciência e o que se distancia dos seus cânones e que, portanto, é desmerecido e/ou silenciado. Segundo Santos (2006) esta "considera os conhecimentos não-ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais". Voltar os olhos e a atenção para outros *continnua* civilizatórios (LUZ, 2000), dentre os quais podemos citar os milenares ameríndios e africanos, pesquisar e revelar sobre o continente africano, eis o prazeroso desafio.

Toda a concepção do trabalho procurou respaldar-se nas premissas de se permitir conhecer e dar a conhecer as contribuições e influências herdadas pelos descendentes de africanos em solo brasileiro sobre esse rico e complexo mundo. A proposta, aqui apresentada, partiu do desejo de concretizar um "novo continente teórico epistemológico construído a

[37] Cabeça que contém e "guarda" ancestralidade, o que é de ordem sacra; Abertura canal de comunicação, *Osu*.
[38] Destaco estas condições por ter me comprometido anteriormente no texto a priorizar e apresentar os desde-dentro. Quando abro uma exceção à regra, o faço com todo o cuidado necessário para não me distanciar do pretendido e prometido.

partir do patrimônio civilizatório africano" (LUZ, 1998). Busquei esforços no sentido de localizar e exprimir pensamentos em educação que tivessem suas "raízes" no continente africano e/ou em seus descendentes, ainda que o nosso acesso e conhecimento sobre autores africanos sejam muito menores do que o desejado. Procurei, destarte, "beber" na sabedoria e legado dos nossos mais velhos que se "debruçam" e se dedicam, há mais tempo que nós, ao estudo das temáticas ligadas às africanidades, para, a partir de então, apontar também contribuições teórico-práticas para esta dimensão. Vejamos algumas dessas contribuições, a começar pelo entendimento do que são africanidades:

> Em sentido geral, pensar em africanidade nos remete ao sentido de reconhecimento tanto do lugar histórico, sociopolítico e lúdico-cultural, onde tudo se liga a tudo. Na prevalência da africanidade o universo é gerado na existência coletiva, prevalecendo o Ser Supremo e o Espaço enquanto expressão da camada força vital, imprescindível para evidenciar a construção de uma identidade negra postulada na construção de um mundo democrático. A africanidade reconstruída no Brasil está calcada nos valores das tradições coletivas do amplo continente africano, presente e recriada no cotidiano dos grupos negros brasileiros. (BRASIL/ SECAD, 2006, p. 215)

Já por educação, entendo de uma forma mais alargada, como o "processo de construir a própria vida", o aprendizado de conduzir a própria vida (SILVA, 2003, p.182), que "deságue" numa ética do futuro (LUZ, 2002, p.16) e que proporcione a plenitude do ser do orgulho da descendência africana. Segundo Luz (2002, p. 86):

> A ética do futuro, dentro dessa dinâmica ancestral, elabora e faz expandir a alteridade própria, característica das condutas individuais e coletivas. Esse princípio ético tem vigor nas formas tradicionais de sociabilidade africano-brasileira, em que o ato de educar é concebido como uma dinâmica capaz de fazer irradiar os mistérios transcendentes da vida e da morte.

A autora ainda apresenta a proposta da Ética da Coexistência (LUZ, 2002) entendida como: "conjunto de princípios, valores, visão de mundo e linguagens cujas elaborações promovem sociabilidades, constituições de identidades coletivas e o direito à alteridade própria às populações de distintas realidades pluriculturais". Enfim, trata-se de uma proposta de coexistência dialética em que diversas alteridades civilizatórias sejam consideradas e contempladas enquanto contributivas para/no processo de humanização e humanidade. E é a partir deste contexto de desejo de concretizar a descolonização da educação (LUZ; PRODESE: Programa de Descolonização e Educação) que, coadunando, com Fanon (1968, p. 27) acreditamos que: "Toda descolonização é um triunfo".

Inspirando-me teórica e filosoficamente nos referenciais adotados pelo PRODESE, creio que: "O propósito descolonizador reflete, também, sobre as atitudes ético-pessoais e profissionais do educador em relação à sua comunicação e condução com o outro". E, com

base nesses pressupostos, aponto propostas afins às que foram, até então, apresentadas e que também fazem parte do repertório do PRODESE, não perdendo de vista de que “Para além do currículo escolar, existe a floresta” (LUZ). Em suma, isso diz respeito a contemplar os segmentos até agora excluídos do currículo oficial e que sempre possuíram ricas e complexas civilizações. Isto é, por meio das referências, experiências e vivências desses *continnun*s civilizatórios, objetivando efetivar uma proposta de educação pluricultural. Há também outras propostas que fazem parte dessa maior, chamada ABEBE, são elas: o vivido-concebido, proposto por Santos, e a dinâmica de abordagem da cultura, pela qual o pesquisador, dentro do seu contexto socio-histórico e de seu quadro de referências ideológicas externas, permite-se a imersão no universo simbólico da comunidade afro-brasileira estudada, para que, assim, compreenda os conteúdos inconscientes e entenda melhor o sistema cultural pesquisado (MARTINS, 2008, p. 83-84).

É notável que estas propostas se aproximam muito do que denominam de “pedagogia negra iniciática”, em que a vivência tem grande importância e significado. Concebe-se, aqui, o processo de ensino-aprendizagem enquanto essencialmente ativo e interativo, uma pedagogia de participação efetiva, que favorece e estimula espaços e momentos vivenciais e que faz aflorar a sensibilidade e a criatividade existentes em cada um dos participantes, sendo o educador, mediador deste processo. Enfim, experiências repletas de partilhas, de trocas. Não perdendo de vista que há uma forte preocupação ética-estética marcadamente presente no trabalho, é que recupero e apresento mais contribuições de Luz (2000) que tratam destas questões: ABEBE, leque e espelho de Oxum, entendido como “crítica e negação da episteme do racismo, evolucionismo e etnocentrismo, gerado no bojo do colonialismo e neocolonialismo” (LUZ, 1998, p. 160). Esta se configura como uma proposta de criação de novos valores na educação a partir da crítica aos pressupostos eurocêntricos, bem aos moldes do PRODESE (*apud* LUZ, 1997, p. 105), que deseja promover “alianças forjadas e sonhadas no sentimento e na paixão de emoções estéticas comuns em torno do lúdico, emergente das dimensões sagradas de um contexto civilizatório pan-africano, principalmente para nós na Bahia, onde nossa pólis não é grega, é africana”.

Presente na proposta epistemológica de se pensar e fazer a educação, tem-se a concepção Odara (LUZ, 1992) e a Estética do Sagrado (LUZ, 2003) sobre as quais a pesquisa também precisa dar conta, uma vez que um dos espaços a ser trabalhado são as Comunidades

de Terreiro, com as *ègbón mi*[39]. Vejamos estas concepções mais detidamente. Segundo Luz (1998, p. 165), ABEBE é:

> Um trabalho que abriga uma dimensão metodológica de pesquisa que emerge das nossas motivações existenciais, principalmente daquelas referidas ao nosso envolvimento sócio-comunitário, onde tivemos oportunidades de incorporar experiências fascinantes, inclusive a nível iniciático, e extrair dessas experiências a maturidade necessária para investirmos em atividades capazes de projetar e afirmar, em distintos espaços institucionais da sociedade oficial, a pujança do patrimônio civilizatório africano a nossa ancestralidade.

Já a noção de Odara é utilizada quando há: "a intenção de destacar os elementos e/ou aspectos da linguagem que sobredeterminam a estética mítico-sagrada, exprimindo dessa forma a identidade comunal". Conforme Luz (1992, p. 122): "Odara exprime, simultaneamente, o bom e belo. O útil e eficaz não estão dissociados da beleza e do sentimento; o técnico e o estético são expressões únicas!". Nesse contexto e proposta não há afastamento entre o sentir e o pensar, entre a razão e a emoção. Profundamente ligado ao mítico e, portanto, ao sagrado: "O elemento estético é bom, essencialmente porque é portador de determinada qualidade e quantidade de axé: é belo porque sua composição, forma, textura, matéria e cor, simbolizam aspectos de representação da visão de mundo característica da tradição, realizando a comunicação". (LUZ, 1995, p. 566). E, por fim, mas nem por isso menos importante, há a "Estética do Sagrado" (LUZ, 2003, p. 70), que se concebe "do seio desse universo [...] transbordam as percepções lúdicas, de encantamento, fascinantes, que deslubram o conteúdo de educação que estamos propondo, causando o estilhaçamento das redomas fronteiriças que constituem a percepção linear positivista, predominante na educação erigida pelo monopólio da fala [...] inundando a ambiência escolar brasileira "com perspectivas que a aproximem do *arkhé*, *eidos* e do *ethos* da tradição milenar africana, considerando o seu direito à alteridade própria das nossas crianças e jovens".

É Luz (2000) novamente quem nos auxilia no entendimento das noções mencionadas:

> *Ethos* é o discurso significante, o enunciado da linguagem, a configuração estética, o estilo ou modo de vida. *Eidos* confere poderes míticos presentificados, simbolizados e absorvidos no consenso da comunidade, as elaborações profundas das necessidades existenciais. *Arkhé* – alguns autores têm utilizado a noção de *arkhé* para interpretar o discurso da comunalidade africano-brasileira, inserindo-a no âmbito do discurso teórico da sociedade oficial. Trata-se, portanto, de um recurso da tradução da *episteme* africana, que utilizamos procurando emitir ideias que contextualizem, no discurso acadêmico, o universo epistemológico africano no Brasil. Princípios inaugurais que imprimem sentido e força, direção e presença à linguagem". (LUZ, 2000, p. 61)

[39]A aparente não concordância na feitura do plural é explicada nas notas de abertura sobre as convenções existentes nesse texto no que diz respeito à língua *Yòrùbá*.

Sendo a cabeça, para os iorubás e seus descendentes no Brasil, um lugar sagrado, em quese guarda o *àse*, algumas interdições existem no que diz respeito ao tocar nesse território sacro. Conhecer algumas narrativas que contêm memórias iniciáticas, sobretudo as que revelam como as *obìnrin dúdú* foram descobrindo formas de se sentirem belas a partir da nova condição de *ìyàwó*, com os inúmeros interditos existentes, pelo menos por um tempo, foi mais um de meus desejos, enquanto pesquisadora, quando fui a campo para conversar com elas nas comunidades de terreiro. E o resultado destes "diálogos" são parte desta dissertação de mestrado; assim, ousaria afirmar que foi de extrema importância para o entendimento destes universos e das "construções" estético-identitárias destas mulheres os penteados autorizados, as folhas permitidas e proibidas, dentre outras tantas aprendizagens. São esses os tributos pagos aos meus mais velhos na religião e fora dela. "Beber" da fonte de sabedoria destes, de cunho iniciático, dos seus pensamentos.

Àse é uma das noções mais importantes apresentadas nesse trabalho. É a partir dela e de sua expansão que esse *continnum* civilizatório negro-africano sobreviveu e garantiu a continuidade dos rituais e religiosidades presentes no continente africano. Concebido aqui como:

> Axé, a força vital, a energia que flui nos planos físico, social e espiritual, constitui, pois, a força máxima para se atingir um objetivo. Não há força maior que essa. Toda e qualquer realização depende do axé. E bem administrado, ele aumenta com o passar do tempo e o acúmulo de experiência, proporcionando fertilidade, prosperidade e longevidade. Em outras palavras, a aquisição gradual e contínua de conhecimentos sobre as formas de adquiri-lo e de não desperdiçá-lo e o desenvolvimento da capacidade de discernir e julgar com justiça e bom senso favorecem o acúmulo de axé. Distintos elementos possuem distintas qualidades de axé: cada orixá tem seu axé específico e diferentes substâncias materiais possuem distintas qualidades de força vital. [...] **Só está vivo o que carrega axé**... (SÀLÁMI; IYAKEMI, 2011, p. 43) (grifo do autor)

Se existiu a perda do *irun* no embarque sinistro ainda em solo africano, os nossos trouxeram no *orí* a força e aqui reproduziram, adaptando as suas dinastias e reinados. Como dizem os meus mais velhos com a sabedoria ancestral, trouxeram na unha os segredos que fortaleciam seus corpos e mentes para conseguirem prosseguir em outras tantas terras, distantes e diferentes das suas. Da expansão e da sacralidade que tais corpos portam que desenvolverei um pouco mais este capítulo. Conheçamos, então, mais sobre histórias que a dita história oficial procurou silenciar por séculos a fio.

3.2 EXPONDO A MOLEIRA E CONHECENDO UM POUCO MAIS SOBRE *ORÍ*

Considerado como o mais importante dos orixás, é *Orí* quem determinará a "sorte", o *Odù* (destino) de cada um dos seres humanos, mas nada de modo fatalista, como seria em outras crenças. A possibilidade de mudar o destino aqui é latente.

> Orí, a essência real do ser, divindade pessoal, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte. O sentido literal de *orí* é cabeça física; e esta é o símbolo máximo de *oríinú*, a cabeça interior... Quando *Oríinú* está bem, o homem está em boas condições. (SÀLÁMI; IYAKEMI, 2011, p. 72)

> Orí, enquanto divindade pessoal, é a mais interessada de todas pelo bem-estar de seu devoto. Neste sentido, pode-se dizer que ori é a mais importante das divindades do panteão ioruba pois, seja qual for o empenho de outras divindades em favorecer determinada pessoa, todo e qualquer progresso dependerá sempre do que for sancionado por ori. Se o ori não simpatiza com a causa de uma pessoa, nada poderá ser feito por uma outra divindade. Assim sendo, mesmo que Eledunmare ou os orixás queiram benefícios a uma determinada pessoa, ela não será beneficiada caso o seu ori não sancione esta graça. (SÀLÁMI; IYAKEMI, 2011, p. 72)

Concebe-se, então, *Orí* como a sede do *Odù*, destino, sendo estes inseparáveis e "co-adjuvantes". É o *Orí* que traz também a singularidade existente no ser humano, conforme sinaliza um antigo dito popular: "cada cabeça, um mundo" ou ainda, "sua cabeça, sua sentença", ditos estes também complementares em seus enredos. *Orí* é tão singular que existe um *ìtan* que recupera tal condição, revelando que este só nasce uma vez. Conheçamos, então, mais uma narrativa ancestral pertencente ao *continnum* civilizatório *Yòrùbá*:

> Chegou um tempo em que Ori considerou que já era hora de nascer de novo. Ori foi falar com Olorum, pedindo para nascer de novo em sua família, assim como renascem os *eguns*.
> Era hora de aquela cabeça voltar numa nova vida.
> Olorum disse que sim,
> Ori podia reencarnar, mas tinha que respeitar certas condições.
> Primeiro, somente Olorum saberia o dia de sua morte e Ori nunca poderia se intrometer nessa questão.
> Segundo seu destino não poderia ser mudado a não ser sob os sábios desígnios de Ifá.
> As condições eram duras demais e Ori resolveu não mais nascer de novo.
> Ori nasce uma vez só. (PRANDI, 2001, p. 484)

Num outro *ìtan* é relatado o "acordo" feito entre *Orí* e Olodumare, no qual fica acertado que *Orí* acompanharia o ser humano em sua viagem sem volta, ou seja, em sua morte. Nesse mito, também é notável a possibilidade de "intervenção" no *odù*, mediante consulta e autorização de *Ifá*, através do seu oráculo. Assim, nessa concepção de vida, não há determinismos. Atentemos ao que nos conta a narrativa:

> No dia em que Ori percebeu que estava prestes a reencarnar, reportou-se a Olodumare solicitando permissão para nascer na mesma família em que havia nascido antes. Foi permitido, sendo que Olodumare se reservou o direito de determinar o dia da sua morte, sem qualquer interferência de Ori. Por outro lado, o destino de Ori só poderia ser alterado mediante consulta a Ifá.
> Ifá reuniu todos os orixás e indagou**: -** quem pode acompanhar seu devoto numa longa viagem além dos mares e jamais retornar? A todos foi feita a mesma pergunta e, após vários oferecimentos com que eram agraciados, a resposta, invariavelmente era**: -** depois de me fartar, voltarei para minha casa. Solicitado a elucidar a parábola, Orunmilá respondeu**: -** a única resposta é ... o Ori. Somente Ori pode acompanhar o seu devoto na viagem sem volta. Quando morre um sacerdote de Ifá, seus apetrechos devem ser deixados numa corrente de água. Quando morre um devoto de Xangô, suas ferramentas devem ser despachadas. Quando morre um devoto de Obatalá, sua parafernália deve ser enterrada... Mas quando os seres humanos morrem, a cabeça não é separada do corpo para o enterro. Lá está o Ori.
> Somente ele acompanha o devoto a qualquer lugar, numa viagem sem volta além dos mares[40]

Já o terceiro elemento da tríade anteriormente anunciada, o *ẹbọ*, a oferenda, o presente, é tão somente uma das possibilidades de devolver para a Terra o que tomamos emprestado diariamente. Agradar aqueles que tanto auxiliam na caminhada da humanidade, presenteá-los. Mas a sociedade preconceituosa, que não aceita, nem concebe a diferença, designa estes procedimentos com nomenclaturas altamente pejorativas e de cunho depreciativo, tais como: bereguedé, bozó, macumba, catimbó, dentre outras, remetendo sempre a práticas maléficas e, muitas vezes, utilizando equivocadamente tais expressões. Segundo Sàlámì (2011, p. 196):

> *Ẹbọ* (ebó), um dos recursos fundamentais de transformações das condições existenciais, sejam elas de ordem natural ou social, é um ato propiciatório realizado a partir da orientação oracular, com vistas a previnir o mal ou atrair o bem, ou seja, com vistas a favorecer a superação de problemas e a conquista do necessário para o desenvolvimento, seja ele de ordem pessoal ou grupal.

Deste modo, é evidente que, na concepção de mundo *yorùbá*, não há determinismos. Tudo pode e deve ser mudado com a permissão e consentimento de Ifá. Sem a aprovação de *Orí* nenhum *Òrìṣà* pode fazer nada pelo seu devoto, daí a afirmação de que *Orí* é o *Òrìṣà* mais importante. É ele o único a nos acompanhar na viagem dos mares sem retorno, como descrito no *ìtan* de *Ògúndá Méjì*[41] a seguir apresentado:

> No princípio dos tempos da Criação, Odudua havia criado a Terra, Oxalá havia criado o homem, seus braços, pernas, seu corpo, Olórúm lhe insuflou o èmí (respiração divina), a vida. Mas Oxalá havia se esquecido da cabeça. Oxalá não fez a cabeça do Homem… Então Olórúm pediu a Àjàlà, o oleiro divino, para confeccioná-la. Àjàlà quando foi confeccionar Orí pediu a ajuda de Odú, e assim todos os Odús ajudaram a Àjàlà a confeccionar Orí. E assim nasceu Orí.

[40] Disponível em: http://www.aguiadourada.com/pdf/Ogboni.pdf. Acesso em 03 mar. 2010
[41] Disponível em: http://www.revistasextosentido.net/news/ori-o-orixa-mais-importante/. Acesso em: 12 fev. 2010.

> Orí é composto da matéria divina dos Odús, misturados em quantidade e organizados segundo a sabedoria de Àjàlà a pedido de Olórúm. Do material (òkèìpònrí) que Àjàlà utiliza para confeccionar Orí se constitui èwò (tabu) para quem possuir esse Orí. E assim se determina as interdições alimentares dos indivíduos, pois, comer do próprio material de que foi constituído, caracteriza ofensa séria à matriz da qual foi criado.
> Todo o homem quando vai para o Aiyé, invariavelmente, deve passar na oficina de Àjàlà e escolher o seu Orí. Esta escolha se chama Kàdárà, oportunidade e circunstância, e ao fazê-la, está determinando sua natureza e destino.
> Este momento ocorre da seguinte forma: A alma se ajoelha (posição fetal) diante dos pés de Olórúm (O Criador) e então lhe faz um pedido – Àkùnléyàn – pedido esse que estará relacionando ao seu desejo de crescimento moral e espiritual. Então Olórúm lhe fixa o destino – Àyàn mó Ipín– que Orí deverá seguir, em que geralmente atende aos desejos do próprio Olórúm e às necessidades das restituições que Orí deve cumprir. E então recebe – Àkùnlégbà – as circunstâncias que possibilitarão os acontecimentos, geralmente ligado às questões de tempo/espaço, meio e todo o entorno necessário ao melhor cumprimento do destino.
> Neste momento a alma recebe os seus èwós (tabus), interdições alimentares, de vestuário, de ação etc.
> Afirma compromisso com o seu ancestral e tutor espiritual (Orixá). Afirma compromisso com o BàbáEgún (Pai espírito) responsável pelo ìpònrí ancestral terreno que formou o seu corpo material, e que zela pelo desenvolvimento da família a que Orí fará parte. Todos os contratos são firmados e/ou reafirmados diante de Olórúm e de Orúnmilá, e à medida que o são o destino se lhe vai fixando.
> Então Orí se dirige a Àkàsò (a fronteira entre Orúm - plano espiritual, e Aiyé - plano físico) e pede passagem a Oníbodè (o porteiro), que lhe interrogará o que fará no Aiyé, Orí lhe contará e mais uma vez se fixará nele o seu destino.

É possível constatar, com todo o exposto, a importância do *Orí* em nossa constituição, sobretudo quando se leva em consideração a sacralidade existente na corporalidade das *obìnrin dúdú* pertencentes às comunidades de terreiro. Objetivando um melhor entendimento sobre a concepção que o povo *yorùbá* tem sobre o *orí*, segue uma divisão explicitando as partes pelas quais ele é constituído.

1. *Orí*– os três aspectos:
   1. 1. *Oríodé*:
- *orí* – crânio – aspecto real aparente
- *orí* – cérebro – aspecto material- pensante
 1.2. *Oríinú* (personalidade divina – eu supremo ou superior):
- *orí* – cabeça interior
- aspecto sagrado
- âmino/anima – psique
- *odù* – destino
1.3. *O igborí* – símbolo da cabeça superior no ilé-orí

As divisões do orí: lado direito; lado esquerdo; frente; trás e alto da cabeça.

3.2.1 "Quem é, é! quem não é, cabelo avoa!" *Orí-irun* (cabeça-cabelo) e a sua importância na religiosidade negro-africana em comunidades de terreiro

Começo o presente item explicitando algumas questões que dizem respeito ao título: "Quem é, é! Quem não é, cabelo avoa!". Este faz alusão a um velho ditado de forte cunho racista que afirmava que era "o vento quem dava o preço", buscando assim atribuir valor ao fio mais maleável, que proporcionasse movimento. Se a textura do cabelo não proporcionasse tal "balanço", esse não teria grande valor. Nada diferente do que vem sendo apresentado até então. Uma estética construída, "arquitetada" a partir dos padrões dominantes que dita o que é belo e aceitável, e o seu contrário também.

Esta (re) leitura é título de uma composição de um grupo paulista de *rap* chamado RZO – Rapaziada da Zona Oeste –, que inverte o sentido e significado do dito racista, tal qual o movimento de negritude da década de 1940, nas Antilhas, e que se espalhou pelo mundo a fora. Positiviza o que, até então, era considerado e tratado como negativo. (Re)lido, é possível entender que o cabelo crespo, que pouco ou quase nada "balança", segundo o dito popular, é uma forte marca identitária e de pertencimento negro. E, sendo assim, o pouco ou nenhum movimento confirma tal pertencimento que, para esse movimento negro juvenil, é mais do que positivo, é o que há de melhor! Se "balançar" não é crespo. Quisera pudéssemos ter sempre a lucidez e a sagacidade destes jovens para driblar os seculares estereótipos impingidos a nós, negros, e que tanto nos marcam e nos maculam em nossos processos de nos vermos belos e nos aceitarmos a partir do nosso real e belo fenótipo, sem nenhuma radicalização de ordem do que poderia ser chamado de patrulhamento estético. Cada um tem o direito de se apresentar do jeito que desejar, mas só chamando atenção para a versatilidade que nosso cabelo permite ser ostentado. Vale comentar ainda que o dito (re)lido e (re)feito apresenta, propositalmente, marcas da oralidade, como é uma das características principais do *rap* (tipo de canto quase falado), ao utilizar "avoa", o que nos lembra muito a marca do povo africano e de seus descendentes pelo mundo afora. Feita essa necessária explicação inicial sobre o título, conheçamos um pouco mais das comunidades de terreiro, seus valores e suas formas de ver e entender o mundo. Adianto que é uma forma muito diferente da que estamos acostumados a vivenciar, na qual o lema é "*Times is Money*", "Tempo é dinheiro", conforme sinaliza Luz (1999; 2004). Aqui a concepção de tempo e de tantos outros aspectos é muito peculiar e não passa pelos valores "líquidos" e imediatos que o ocidental aderiu.

O universo do qual trataremos agora se apresenta enquanto mítico e misterioso. Secularmente trazidas para cá pelas/os negras/os africanas/os – e após ter conseguido

sobreviver as mais diversas manifestações de preconceitos, discriminações e repúdios –, as comunidades de terreiro configuram-se, pelo menos inicialmente, como territorialidade negro-africana de luta e resistência. E avançaram no sentido de se tornarem "embriões" dos mais diferentes movimentos que o povo negro organizou mais adiante, equivalendo, no mais das vezes, a uma grande escola da vida, na qual (re)aprendemos quase tudo. Trata-se, na maioria dos casos, de uma (re)educação alimentar, um novo olhar para os cuidados com o corpo que se descobre portador de ancestralidade e, portanto, sacralidade. Princípios como o de ancianidade também são fundamentais nesse contexto.

O convite feito foi para adentrar a *Ìgbórò*, Floresta Sagrada, lugar por excelência de exaltação e reverência à natureza, metaforicamente compreendida aqui como as comunidades de terreiro. Para adentrar nesse território sagrado, necessário se faz passar pela porteira, domínio e instância de *Èṣu*, Senhor dos caminhos. Ousar, sempre respeitosamente, ultrapassar a porteira, lugar sagrado para o candomblé, domínio por excelência e exclusividade de *Èṣu*, Senhor das porteiras, dono das ruas e dos lugares de passagens, portas, encruzilhadas e afins, conforme sinalizado num ponto cantado da umbanda: "Na porteira tem vigia, meia noite o galo canta [...]". A encruzilhada no presente trabalho será concebida a partir de Sàlámì (2011):

> Lugares onde os caminhos se cruzam – *oríta meṣfa* (confluência de seis ruas) – são consideradas sagradas, pois nelas ocorre o encontro das forças do orun com as forças do aiye. Nelas exu e as Iyami Oxorongá recolhem o ebó para transportá-lo, ou seja, são estes seres que conduzem o ebó a seu destino. (SÀLÁMÌ; IYAKEMI, 2011, p. 198)

Èṣu também é o rei do corpo, aliás, *Bará* significa exatamente isso. É a junção de *Ọba* que traduzido é rei e *ara* que é o corpo. É ele, ainda, o responsável pela individualidade, pelos nossos caminhos, o que nos dota de movimento e nos impregna de dinamicidade. Segundo Sàlámì (2011, p.142): "é aquele que age rapidamente. Forte, eternamente vigoroso"; "*Èṣu* individual adorado e cultuado em privado pela pessoa a quem acompanha". Santos (1986, p. 181) o conceberá como "o princípio da vida individual", ou seja, é ele que nos tornará únicos; "princípio dinâmico que mobiliza o desenvolvimento, o devir das existências individualizadas e da existência de todas as unidades do sistema (p. 181).

Ferreira Santos (2011), prefaciando a obra de Sàlámì (2011), discorre sobre a possibilidade de "destrancar os caminhos de Si". Tomando "emprestada" tal metáfora, é com essa intenção que a menciono durante todo o trabalho até então apresentado. Partindo do princípio de que não desconheçamos que o corpo que portamos é dotado e impregnado de ancestralidade, logo, sacralidade, conhecendo o nosso *Bará*, a possibilidade de avançarmos

em nossa jornada existencial é muito maior, uma vez que ele nos apresentará ou nos facilitará a visão, o conhecimento sobre nossas reais potencialidades e possibilidades de realização do nosso *Odu*, destino. Isso será detalhado um pouco mais adiante, pois antes é necessário conhecer e entender sobre *Orí*, *Àjàlá* e o *Ìpòrí*. Tendo-o como guia, não "erramos" o caminho que precisamos percorrer em busca da realização daquilo que nos propusemos fazer, visto que na concepção *yòrùbá*: "*Àkun lèyòn ni Ada yé ri"* (ABRAHAM, 1950; 1958, p. 397). Na tradução proposta por Santos (1986, p. 209), significa: "a entrada de cada um na vida depende de se ajoelhar e escolher; isto é, crê-se que, antes do nascimento, o homem se ajoelha diante de Deus e escolhe sua sorte na vida".

Para o povo *Yòrùbá*, todos nós temos *ìpín orí* (a sina do *orí*), ou seja, um destino a realizar (SÀLÁMÌ, 2011, p. 172). Ainda segundo o autor:

> Caso a pessoa não aprenda com os próprios erros, permanecerá estanque no nível que não conseguiu ultrapassar. E onde pode buscar apoio e esclarecimentos? Nas instruções oraculares, pois o oráculo lhe possibilitará (re)conhecer *ìpín orí*, a sina de seu ori, ou seja, o compromisso por ela assumido antes de chegar ao plano terrestre. A leitura oracular trará esclarecimentos sobre seu odu de nascimento e sobre os ewós, interdições, recomendando a realização de alguns rituais. A leitura oracular traz a energia de um odu à terra e quando isso ocorre a pessoa tem a oportunidade de rememorar as condições por ela escolhidas como plano de existência terrena, ou seja, seu *ìpínorí.* (SÀLÁMÌ; IYAKEMI, 2011, p. 172)

A escolha do *orí* é de fundamental importância no contexto até então narrado. É a partir de tal procedimento que, de alguma forma, você decide e se compromete com algumas "tarefas/missões". Essa escolha poderá ser acertada, escolhendo um bom *orí* (*rere*), ou de sorte, quando se escolhe um *oríburu*, cabeça ruim, mas, para estes povos, a crença é que há possibilidades de atenuar os caminhos que são mais difíceis de realizar. O conhecimento do seu *Odu* com o auxílio de algumas intervenções, *ẹbọ*, presente/oferenda, podem e devem fazer com que as dificuldades sejam minimizadas. A relação entre essa tríade será apresentada um pouco mais adiante: *Orí – Odu – ẹbọ.*

Voltemos a tratar de *Èṣu*, entidade fundamental para o bom entendimento do que desejo expor de agora em diante. Os leitores não iniciados nas religiões de matrizes africanas conseguirão entender melhor sobre a importância e "função" de *Èṣù* a partir da noção de corpo apresentada por Sodré (1997) *apud* Oliveira (2007). Conheçamos um pouco mais dessa grande entidade, dada a importância dela nas temáticas a serem exploradas:

> Para os iorubas, a individualização é tornada possível pela dinamização das duas polaridades (masculino e feminino) por um orixá (divindade) que movimenta o sistema, transportando a fala, propiciando os contatos, acelerando as trocas. Trata-se de Exu. Exu-Bara (ou ainda, *Legba*, *Legbara*, *Olegbara*), o "dono do corpo", representação coletiva do individual.

> Dentro desse sistema, todo ser humano, assim como qualquer outro ser, constitui-se de materiais coletivos, advindos das entidades genitoras divinas e dos ancestrais, e de uma combinação individual de materiais, responsáveis por sua singularidade. O indivíduo é, assim, duplo: parte localiza-se no espaço invisível (*orun*) e parte, no corpo visível.
> O corpo, segundo um mito cosmológico, origina-se da lama enquanto protomatéria. Foi construído por um princípio criador (*Olorun*), que lhe instilou o sopro vital (*emi*), materializado na respiração.
> Compõem-se o corpo de duas partes inseparáveis: *ori* (cabeça) e aperê (suporte). Ser equivale a ter corpo. O ser humano é indivíduo-corpo com elementos singulares e intransferíveis na cabeça, ligados a seu destino pessoal; no suporte (aperê), a guarda das forças mobilizadoras e asseguradoras da existência individual. Essa existência diferencia-se e desenvolve-se graças ao Exu pessoal do sujeito. Exu associa-se tanto aos aspectos fisiológicos como psicológicos do corpo, é de fato o seu "dono". (SODRÉ, 1997, p. 31 *apud* OLIVEIRA, 2007, p. 123)

Será com este apoio que trilharemos as páginas que seguem, buscando inspiração com o senhor que é também da comunicação, o responsável por levar nossos pedidos para *Olórun*, nome dado pelos *yòrùbá* à entidade suprema, que não corresponde ao que o Ocidente chama de Deus. A concepção do primeiro não encontra consonância no entendimento que se tem do segundo. E, nesse momento, cabe chamar atenção para o fato de que apesar do candomblé ter ficado conhecido equivocadamente como politeísta, ele não o é. Se cultua tão somente um Ser entendido como Supremo, denominado de *Olórun*, sendo os demais, os *Òrìsà*, entidades intermediárias deste, não se configurando também como deuses. Aliás, é oportuno apontar que estas designações foram divulgadas, sobretudo, por antropólogos, no mais das vezes, etnocêntricos, que não conseguiam se distanciar de seus valores e das concepções pertencentes às suas culturas.

Seguindo, partilharemos histórias diversas de *obìnrin dúdú* com *orí* transbordando de ancestralidade e, portanto, de *àse*. Suas memórias e construções estético-identitárias, de ordem sacra/religiosa, iniciática, cheias de ensinamentos das mais diferentes ordens. Assim, ancestralidade será entendida aqui a partir da noção ofertada por Luz (2009):

> A ancestralidade carrega os princípios masculinos e femininos da existência se perde na noite dos tempos. Estamos nos referindo aos princípios inaugurais da existência que irão constituir a fundação de territorialidades, famílias, instituições, comunalidades, modos de sociabilidade enriquecida por valores éticos e estéticos que asseguram a continuidade de civilização.

Permitir-se adentrar a "porteira", é permitir-se conhecer este mundo mítico-imemorial, rico em mistérios e narrativas ancestrais, repleto de memórias que datam de tempos de *kunlaí-laí, Ìgbá ì wà nu*, numa época em que o homem adorava as árvores. Enfim, o texto ora apresentado convidou o leitor a conhecer as territorialidades e comunalidades da "porteira para dentro". Permita-se ser respeitosamente "conduzido", guiado pela autora, alguém "desde dentro", *àbíyan*, filha de *Lógún Ede*, *òrìsà* menino, manhoso, dengoso, vaidoso e faceiro, tal

qual sua mãe *Òs̲un*, é ele o "dono" do meu *orí*. É desse lugar que tomei a palavra neste texto dissertativo e escrevi essas páginas, conforme mencionado anteriormente.

3.3. DA VERGONHA DO CABELO ESCONDIDA PELO LENÇO AO EMPODERAMENTO PROPORCIONADO PELA FEITURA E REPRESENTADO PELO *O̲JA*

Coadunando com Santos (2005), quando afirma que: "É a cabeça que poderá mutilar ou amar esse corpo", e com um dito popular africano que declara: *orí eni ní m'ini jóba* – "a cabeça de uma pessoa faz dela um rei" –, é notável que, se anteriormente o ferro e o lenço escondiam a vergonha do *irun*, após o processo iniciático na religião do candomblé, as folhas que os banham, as tranças e, sobretudo, o *o̲já*, pano da costa que cobre o *orí*, empoderarão ou poderão empoderar as *obìnrin dúdú* pertencentes às comunidades de terreiro. É o *o̲já* que comunicará o posto hierárquico delas dentro destas territorialidades, a importância dessas mulheres em tais comunalidades, o tempo de feitura, dentre outros.

Estes símbolos ultrapassam a dimensão do meramente estético, o que por si só não é pouco! Considerado pelos pertencentes da religião como um pano que possui sacralidade, não é à toa que enlaça os atabaques e cobre os *orí*; esse também é destaque em África. Metaforicamente concebido enquanto uma espécie de "cordão umbilical", ele protege o *orí* dos mais diversos problemas. Enfim, o espelho "ofertado" e divulgado pelas diferentes mídias não tem sido de grande serventia para o povo negro e, em especial, para as mulheres negras, torturadas pela imposição de um padrão de beleza e humanidade muito distante do seu real tipo. Tal "espelho" confunde, distorce e caricaturiza a imagem do povo negro e a singular e complexa existência destes, permeada de luta por condições dignas e respeitosas de existencialidade, lutas essas seculares.

É notável, em tudo o que foi exposto, o aflorar das memórias aqui denominadas de iniciáticas. Estas revelam também preocupações de ordem estética, preocupações estas que, se inicialmente, demonstravam vergonha e constrangimento com o período correspondente à "derrubada" e crescimento do *irun* – demarcando um tempo novo, de nascer para o dono do seu *orí* (cabeça) o seu *Olórí* –, na sequência este processo implica em um perceptível empoderamento. Se anteriormente a vergonha era escondida por lenços, acessórios e fibras, hoje o orgulho é revelado com o uso do *o̲já*, dos turbantes, que implicam e demonstram hierarquias, cargos, tempos de feitura e pertencimento de ordem religiosa.

As experiências com o sagrado aqui apresentadas explicitam o orgulho de ser filho de determinada entidade e a capacidade de manifestá-lo a partir de um corpo impregnado de

ancestralidade e de *orí* repletos de *àse*, condições essas indispensáveis para a manifestação desse mesmo sagrado. Descobrir de onde se vem, solo de origem, identidade ontológica possibilitam/favorecem os sujeitos da pesquisa, de forma bastante sintética, a delinear os planos para onde desejam ir e o que vislumbram alcançar. Ademais, a sacralidade presente nas territorialidades também mostradas encontra-se nas pedras, nas árvores, nos diferentes objetos pertencentes e utilizados nos rituais e cultos e, como representatividade desse contexto maior, vive, sobretudo, por meio dos mitos e *òwe* – sem esquecer de mencionar a própria sacralidade existente nos corpos e *orí* escolhidos para manifestar o sagrado.

Uma vez recebido o *adosù*, sacralizado está esse *orí*, de agora por diante e para toda a existência terrena; está o *elégun*, iniciado que manifesta o transe, pronto, disponível para que o seu *olórí* possa manifestar a sua vontade, o seu desejo, a partir das danças e *korin*, cantos, dos toques dos atabaques. Linguagens seculares que servem de "portais" para acessar o *òrun*, a dimensão sacra por excelência, para que o sagrado existente em cada corpo possa, mais uma vez e enquanto durar a existência do *elégun*, manifestar e "repetir" atos de bravura e sagas históricas naqueles escolhidos por tais entidades.

3.4 PROCURANDO EMBARAÇAR OS FIOS DO *IRUN*

A composição deste item intenciona revelar como ocorrem os processos estético-identitários da "porteira para fora" e seus desdobramentos nos processos de construção identitária, sobretudo para as *obìnrin dúdú* quando desconhecem os ensinamentos/aprendizagens que poderiam ter sido adquiridos "da porteira para dentro", principalmente em processos e rituais iniciáticos. Conheçamos, então, essa outra e distinta realidade tão diferente da até então narrada, a "da porteira para fora", a que vivenciamos, por menos que desejemos. Esta será apresentada a fim de aprofundar teoricamente algumas questões que estão presentes e são repetitivas, elas quase que adquirem o *status* de natural, quando não deveriam, pois, se assim procedermos, o risco que corremos de nos adequarmos a elas aumenta consideravelmente. Por isso, faz-se necessário problematizar, questionar, indagar, se contrapor sempre, uma vez que não é natural, é construção social/cultural. Estas são estratégias criadas pelo poder branco para manipular, objetivando subjugar, submeter, inferiorizar.

3.4.1 Construção sociocultural do corpo, da beleza e da feiura – "perseguição de um ideal de ego branco"

E foi "seguindo" as "pistas" oferecidas por Luz (2000) e Fanon (1968; 1983) que caminhei na direção de elaborar uma proposta de existência que buscasse efetivar um processo de descolonização, que poderia começar na estética, mas que teria, necessariamente, que avançar na direção da descolonização de saberes do corpo. Enfim, que pudéssemos nos (re) construir a partir de referências muito mais próximas da nossa ancestralidade, não mais procurando, muitas vezes, insanamente, perseguir um ideal de ego branco, conforme sinaliza Souza (1983), para nós, irrealizável.

Os padrões de existência e as elaborações de beleza a partir de ideais helênicos – princípios universais de classificação e julgamento de beleza tão distantes do nosso real, belo e diverso fenótipo – ao mesmo tempo em que nos atraíam, sobremaneira, nos faziam realizar mutilações que não começavam, nem se esgotavam no plano físico. Certamente, era no plano psíquico que estavam as maiores mazelas e, talvez, as mais difíceis de serem "trabalhadas" e (re) feitas, (re) elaboradas. O que ocorre, de maneira incontestável, é uma busca por modelos, padronizações; ainda que esse processo sofra alguns reajustes e alterações, e sofre ao longo do tempo, o que parece não mudar no desejo de encontrar um ideal de beleza – que trancafia toda diversidade existente – é justamente a harmonia nas formas e o cuidado com o equilíbrio geral das proporções para alcançar a perfeição. E o grego é o modelo eleito como o mais próximo da perfeição e o ideal a ser perseguido.

Pensando no que afirma Miranda (2004, p. 61): "Sinalizar as mutações estéticas do corpo feminino no decorrer da história, desvela os padrões imperiosos das demandas sociais geralmente hegemônicas" e lembrando do nosso fenótipo, em sua grande maioria com traços marcadamente negróides (apesar da "miscigenação"), como alcançar este intento se nosso fenótipo não cabe (não comporta) em tal "engessamento"? Recorrer a cirurgias e mutilações as mais diversas no desejo de alcançar a "perfeição"? Somos, então, seres imperfeitos? E aquelas mulheres, deslumbradas com o modelo imposto de maneira brutal diariamente pelas diferentes mídias e desejosas de alcancá-lo, que preço estarão dispostas a pagar? Como conseguir a boca pequena e a pele transparente supracitada? É inegável a influência exercida pela cultura na forma como olhamos nosso corpo e como ela é determinante no ditar padrões de beleza; e sendo o corpo uma linguagem, uma vez que comunica sobre quem somos, há também um mapeamento simbólico do e sobre ele. Existem, assim, construções prestigiadas e outras tantas que são constrangidas, algumas eleitas como modelos a serem copiados e outras

que devem ser evitadas a todo custo, sob pena de ser excluído, inclusive da condição de humano, conforme já mencionado.

> Depreende-se daí que o corpo e os usos que dele fazemos, bem como as vestimentas, adornos, pinturas e ornamentos corporais, tudo isso constitui, nas mais diversas culturas, um universo no qual se inscrevem valores, significados e comportamentos, cujo estudo favorece a compreensão da natureza da vida sociocultural. (QUEIROZ; OTTA, 2000, p.19)

É de bom tom lembrar também que, uma vez que sofre forte influência da cultura, o corpo está sujeito, dessa forma, a variações e mutabilidades, isso considerando sempre diferentes espaços e tempos. Seria correto afirmar, então, que há uma apropriação do corpo pela cultura (LÉVI-STRAUSS[42], 1957). Será ela, de forma soberana, que definirá ideais de beleza, e, consequentemente, do seu oposto, de feiura.

3.4.1.1 Eliminação da feiura – "o mal do século"

Acredita-se que os gregos tinham a noção perfeita do belo e que, para atingir os cânones da beleza clássica, única aceita e respeitada, ainda na atualidade, precisaríamos imitá-los. Era a tentativa de produções de corpos entendidos como "perfeitos". Vênus aqui seria o "normotipo", a busca da forma entendida por eles como ideal e, nesse contexto, a proporcionalidade era considerada indispensável. O padrão estético adotado e difundido era o da estética platônica, e o desejo e intenção era o de recriar a beleza platônica. Nesse contexto, não eram raras as tentativas de mesclar concepções estéticas com valores morais, por meio das características físicas, e o desejo era, quase sempre, o de criar e difundir referências homogeneizadoras a partir dos cânones universais. Criava-se um modelo, uma determinada figura de mármore e, desta forma, se difundia a ideia de que esta seria (ou deveria ser) o tipo universal de beleza feminina.

A correspondência entre o fenótipo e a moralidade era a tônica de tais construções. Determinavam, construíam o supostamente "feio", ou seja, aquele distante do padrão criado; e este seria difundido largamente, para além da não adequação à "moldura", com tendências inatas à criminalidade, sujo, pouco inteligente, dentre outras marcas negativas secularmente impostas, sobretudo, aos negros. Segundo Flores (2007, p. 43): "o feio associado à desordem assume a conotação de erro, do mal" e, sendo assim, "como na beleza o homem ama a perfeição de seu tipo, na fealdade, odeia a degeneração do seu tipo", ou desse modo queriam

[42]LEVI-STRAUSS, Claude. "Uma sociedade indígena e seu estilo". In: **Tristes Trópicos**. São Paulo: Anhembi, 1957.

que acreditássemos. Diante desta contextualização, indago: como se ver e "construir-se" bela e sadiamente se todos os seus traços são considerados inadequados e ainda remetem a uma série de negatividades, inclusive de caráter, e tudo isso contando ainda com o respaldo científico? As consequências biopsicossoais são as mais diversas. Todas nefastas e traumáticas, sobretudo para os negros, alvo preferencial e histórico quando se deseja estigmatizar diferenças.

Considerada no final do século XIX e impregnada das ideologias eugenistas da época, a feiura era um dos grandes males a ser fortemente combatido. E os "alvos preferenciais" já sabemos, secularmente, quem tem sido. A feiura era uma das inadequações a ser exterminada a partir de medidas e cuidados profiláticos e Renato Kehl foi um dos "grandes" nomes do período ao escrever e propor "A cura da fealdade". Dentre as suas inúmeras declarações polêmicas e controversas, destacam-se: a utopia da perfectibilidade da raça (como os demais eugenistas da época); a crença de que um corpo considerado por eles (eugenistas) como perfeito abrigaria, consequentemente, um corpo de pureza moral: "nossa plebe é feia, desengonçada e doente" (1929), desejava-se, então, "melhorar o corpo humano, aformozeá-lo, corrigir defeitos, restaurar a saúde, alcançando assim o bem supremo que é a beleza e afastando o mal que é a fealdade" (KEHL, 1929 apud FLORES, 2007, p. 61). A "aposta" era, então, na "construção" de corpos "perfectíveis" e na eliminação de corpos "degenerados", frutos da "nefasta" mistura entre a "raça boa" e a "raça ruim". Ainda segundo Kehl:

> [...] a palavra fealdade, aqui empregada, tem como significação mais ampla do que a do entendimento corrente. Não corresponde à falta de predicados físicos, de graça ou de outros atrativos, que fazem de um homem ou de uma mulher alvo de admiração e simpatia. A fealdade é encarada, sob o ponto de vista galtoniano e, como tal emprestei-lhe o sentido claro de digenesia ou cacogenia. Em outros termos ela equivale à anormalidade, à morbidez, assim como a beleza equivale à normalidade, à saúde integral. (KEHL, 1923 *apud* DIWAN, 2007, p. 139)

Flores (2007, p. 41) é que chamará atenção para o fato de que:

> A estética moderna se desenvolve *pari passu* com o desenvolvimento das teorias raciais. Os debates em torno da estética e das noções de feio e de belo forneceram instrumentos discursivos para classificar, hierarquizar e dividir as culturas da Terra, no contexto da partilha do mundo entre as nações imperialistas.

Reflitamos, então, sobre corporalidade, sobre cabelo e cor da pele, aqui, mais especificamente, sobre a corporalidade de *obìnrin dúdú*, que é o que nos interessa. Para que tratar da feiura num trabalho que pretende refletir sobre as memórias estético-identitárias de mulheres negras? Em que acredita a autora? Não estaria ela reforçando essas teorias racistas do século XIX quando as traz novamente à cena enunciativa? Aponto a elas com a intenção

de problematizar os ecos que ainda teimam em ecoar nos mais diferentes contextos em que circulam as *obìnrin dúdú* e que tanto atrapalham a constituição sadia destas no que diz respeito à percepção e ao enaltecimento de suas belezas.

Impossível não provocar reflexões e questionamentos sobre a construção dos elementos: beleza, corpo, ideal de brancura e feiura, pois, inevitavelmente, é a partir destas categorias que se pautarão os ideais do que é considerado pela sociedade como aceitável e o execrável e que, portanto, deve ser evitado a todo custo. Descortinar ou buscar explicitar que tais critérios são construções socio-históricas nos auxilia no entendimento do funcionamento deles, bem como de suas nefastas intencionalidades. Não desejo aqui reforçar o "coro" de vozes que não aceita a diversidade em sua beleza e complexidade, mas, sim, revelar como essas construções são idealizadas e propagadas ao longo do tempo, tornando-se, assim, padrões a serem copiados ou evitados.

Quando abro um espaço considerável dentro da dissertação para falar da fealdade (KEHL, 1923) como "mal do século" e as medidas criadas e executadas para a extinção dela é pelo fato de perceber, nas entrevistas realizadas para a presente pesquisa, repercussões, as mais diversas, destas "teorias" nas construções e em processos de construção estético-identitárias aqui socializados, a força da imposição de um único padrão de beleza, e, sobretudo, na fala do cotidiano de mulheres negras, a insatisfação e a frustração de não conseguirem ver beleza em construções mais próximas de seus belos fenótipos. A "perseguição" parece ser sempre por modelos branco-europeus como única possibilidade de beleza e humanidade. Vale comentar que se acreditou na eficácia destas teorias por bastante tempo, porque, para a época, elas eram consideradas enquanto ciência, ainda que já desacreditadas na Europa, onde foram criadas e trazidas para cá. E se atentarmos com mais criticidade, perceberemos que existem ecos delas nas mais diferentes instâncias sociais.

Seguindo as pistas oferecidas pelos autores anteriormente mencionados, descubro que vale a pena "mergulhar" na constituição do negro como sujeito e na inscrição psíquica do racismo nele, uma vez que este fenômeno o "acompanha" – ou seria melhor dizer o "persegue"? – desde tempos imemoriais, no que diz respeito à história da "humanidade", e desde a mais tenra idade, quando pensamos na constituição do ser. Nogueira (1998) foi de importância fundamental para o aprofundamento destes pontos, já que entender a "construção" e concepção que os próprios negros têm de seu corpo, à luz da psicologia e dos escritos de uma mulher negra, tornaram-se imprescindíveis para a melhor compreensão de algumas questões de ordem teórica. Os parágrafos que seguem estão embasados na leitura do trabalho de Nogueira (1998) e auxiliam, sobremaneira, no entendimento dele.

Não desconhecendo o ideal imaginário da brancura e sabendo que a constituição psíquica é sempre perpassada pela alteridade, não é difícil perceber, e muito menos entender, a negação do (a) negro (a) enquanto tal, equivocadamente chamada de "racismo às avessas". O que há é uma (auto)rejeição, na qual não há dificuldade em entendermos os motivos, apresentados ao longo do texto, exaustivamente. Vale comentar ainda que, se a noção de racismo implica em relações de poder e mando – na história, sempre relegaram aos negros exatamente o eixo da suposta passividade e subserviência – como seremos, então, também, praticantes desse fenômeno nefasto que tanto destrói? Talvez por isso precise vir acompanhado do termo "às avessas", uma vez que historicamente nós não executamos o racismo e ainda assim nos "desautorizam". Deslocam o foco da ação, pois desejam nos fazer esquecer quem, há séculos, pratica tal ato. Se, historicamente, fomos destituídos dos lugares de mando e de poder, como realizar agora atos que implicam na posse destes elementos?

O negro descobre-se, então, "alimentando", na maioria das vezes de forma inconsciente, o ideal imaginário da brancura, via o constructo histórico de poder chamado "branquitude", já mencionado. Para, assim, tentar distanciar-se do horror que é identificar-se com seus iguais, pois estes representam o retorno a algo insuportável e que tanto tentam recalcar: a condição de "peça", coisa, mercadoria. Resume, dessa forma, civilizações milenares e altamente sofisticadas nos mais diferentes aspectos da vida social, política, dentre outras, à escravidão imposta pelo colonizador que não costuma ser lembrado, uma vez que não é mencionado. Sabendo que "a cultura necessita do negativo, do que é recusado para poder instaurar positivamente o desejável" (NOGUEIRA, 1998, p. 46), ela acaba afastando, pela via da negativização, a possibilidade da construção sadia da negritude, interditando, assim, o processo de identificação do negro com seus semelhantes, de sentir-se belo, desejável, enfim, humano. Se Souza (1983) nos convida a tomar posse do processo de "Tornar-se negro", Pinho (2004) complementa, brilhantemente, afirmando que a proposta precisa ser a de "Nascer preto, tornar-se negro e conceber-se humano". Vale ainda comentar que, concomitantemente, é essa mesma cultura que incita – ou seria melhor dizer impõe? – ao negro a adesão aos signos da desejabilidade, que são os da branquidade, não por coincidência. É sobre tais elaborações que Novaes chama atenção:

> Partindo da premissa de que os imperativos estéticos são, simultaneamente, produzidos e reforçados por expectativas socialmente instituídas, e historicamente datadas, é possível concluir que é a relação com a alteridade, ou seja, com o olhar do outro, que atribui uma avaliação demasiadamente depreciativa a respeito da imagem corporal que o sujeito constrói sobre si. Nota-se, contudo, que ao descrever a própria imagem o indivíduo tende a querer desvencilhar-se dos adjetivos mais depreciativos,

> fazendo uso de eufemismos e diminutivos para mascarar a real aparência (NOVAES, 2006, p. 100).

Descolonizar os saberes, a educação, os escritos a que temos acesso e que nos influenciam significativamente no processo de nos tornarmos o que de fato somos, talvez seja a pretensão maior deste trabalho. Além disso, possibilitar a partilha de histórias magníficas de busca sadia e feliz de um EU que não mais sofre por desejar imitar algo tão distante do que é e apresentar a possibilidade de alcançar tais intentos, eis o dignificante desta pesquisa. Nessa viagem, nessa partilha, cabeças e cabelos cheios de sacralidade, impregnados de *àṣe* dão o tom da contra-escrita. Apresento narrativas de mulheres negras, algumas descobrindo, outras tantas fortalecendo o exercício de se descobrirem belas a partir do seu real e diversificado fenótipo, amando a imagem que percebem refletida no espelho, não o padrão único imposto secularmente pela mídia, que distorce e caricaturiza a nossa negritude, mas, sim, buscando no *abèbè* nossas referências ancestrais, muito mais próximas do que somos e do que desejamos ser.

A Psicologia é uma área do conhecimento que tem se apresentado de grande valia para o aprofundamento e entendimento destes fenômenos. Apesar de, ainda hoje, existirem muitos silêncios e lacunas sobre tal temática, encontramos algumas explicações que nos auxiliam a compreender os motivos de "fugas" e rejeições identitárias e sobre posturas, como a introjeção ou a incorporação do objeto ou "coisa" amada ou odiada (ou as duas, de forma concomitante). Estranhamente ocorre um processo de identificação. O objeto externo gera angústia e colocá-lo para dentro de si (incorporá-lo) seria "uma maneira de endopsiquicamente o objeto amado ou se defender do objeto hostil (NOGUEIRA, 1998, p. 17). Novaes (2006) auxilia no entendimento da autorrejeição e das tentativas de se livrar da exclusão social que tanto nos angustia. Vejamos o que esta autora afirma:

> [...] O corpo ideal não diz respeito somente ao controle do peso e das medidas, revela também funções psicológicas e morais. A feiuracaracteriza, a um só tempo, uma ruptura estética e psíquica, da qual decorre a perda da autoestima. Vale lembrar que a dimensão ética é também rompida, pois se deixar feia é interpretação como má conduta pessoal, podendo resultar na exclusão do grupo social. Portanto, mudar seu corpo é mudar sua vida, e as intervenções estéticas decorrentes desse processo traduzem-se em gratificações sociais. (NOVAES, 2006, p. 73)

Os sacrifícios em busca de um corpo socialmente aceitável parecem ser infindáveis e os critérios para avaliar a beleza parecem permanecer, fundamentalmente, calcados em valores culturais. Assim sendo, torna-se imprescindível dominar a aparência (ou pelo menos tentar com afinco e determinação), sobretudo aqueles que mais se distanciam do padrão imposto. Trata-se, então, de um estado de permanente busca, experimentação para construir e

manter a beleza ou o que se entende por esta. O corpo, nesse contexto, passa a ser concebido como capital, um capital simbólico, sujeito, portanto, a trabalho e sacrifício, uma vez que o ideal de beleza construído e perpetuado é um padrão nórdico.

Dessa forma, há também o que poderíamos chamar de "insígnias da feiúra", que remeteriam, de modo necessário, a não ter o corpo e a estética aceitos socialmente com as regras estéticas vigentes. No processo de distinguir o aceito do execrável, na "fabricação", construção da diferença, reportando obrigatoriamente à noção de inferioridade, não é possível deixar de comentar a importância que a ideologia da branquidade tem na eficácia e eficiência da propagação e do desejo de alcançar o ideal de brancura imposto de maneira secular.

3.4.2 Sobre o constructo histórico de poder chamado branquidade

O que até então foi apresentado fundamenta-se e se fortalece no poder branco dotado historicamente de autoridade, também conhecido como branquidade. Com tal constatação, torna-se mais fácil, mas nem por isso menos complexo, entendermos que a história do colonialismo inclui a escravidão e um número incontável de mortes por opressão ou negligência, a migração forçada, a apropriação de terras, a institucionalização do racismo e, consequentemente, a tentativa de destruição de culturas tidas como pertencentes a minorias. Tudo isso arquitetado e executado pela elite branca europeia que se julgava superior aos demais povos e, portanto, com direito a subjugá-los.

É sempre bom lembrar que a terminologia "minorias" não remete à noção de quantidade, e, sim, de suposto "despretígio" de posições de não-mando. É notável, no que diz respeito aos segmentos majoritários da população brasileira, classificados enquanto minoria, é que tal designação não remete à ideia de quantidade, valor numérico, mas, sim, a não existência de *status* na sociedade, ao não "poder" existente para essa parcela significativa da população brasileira. Parcela essa que, historicamente, tem sido discriminada, expropriada e manipulada das mais diversas maneiras nos seus direitos fundamentais, tanto em suas condições objetivo-materiais de vida, em seu plano econômico e em suas formas de organizações sociopolíticas, quanto na produção e no acesso ao saber e à cultura que lhes caracterizam subjetiva e espiritualmente. Frankenberg (1983) declara que:

> A branquidade tem de fato um conteúdo, na medida em que gera normas, modos de compreender a história, modos de pensar sobre o eu e o outro até modos de pensar sobre a própria ideia de cultura. Por isso, a branquidade precisa ser examinada e historicizada. Precisamos examinar mais de perto o conteúdo do que é normativo e tentar analisar sua história e suas consequências. A branquidade precisa ser delimitada e "localizada".

É possível considerar o fato de que as nações costumam legitimar certos tipos de identidades em detrimento de outros e a eleição de tais "padrões" segue, em geral, a coerência com aqueles que se encontram secularmente no poder, cabendo às ditas "minorias", uma parte delas negras, se adequar (leia-se se submeter) a eles. O poder da branquidade é tão abrangente que chega a ser quase incontestável. Parte de sua eficácia advém do fato de que pode nomear a realidade a partir disso e formular as regras. É o grande poder da linguagem. O termo origina-se de *Whiteness*, ou seja, qualidade ou condição de ser branco. Seus efeitos, incomensuravelmente perversos, são encobertos ou até mesmo diluídos pela tentativa, no mais das vezes, muito eficaz de invisibilidade. Como qualquer outra ideologia, esta precisa ser encoberta, implícita e, sobretudo, naturalizada, para não despertar a devida atenção. Não é uma condição que costuma "gritar" (e nem pode). Ela é camuflada, escondida, não dita, para que assim sua eficácia secular permaneça. É como se de fato ela não existisse. Faz-se necessário, portanto, quebrar com tal silêncio, torná-la estranha para, ao menos, refletir sobre os privilégios consolidados ao longo dos séculos.

É preciso que nós, educadores, reflitamos sobre estas questões e percebamos nosso papel e importância no contexto de reprodução e/ou ruptura com o racismo. A rígida hierarquia estabelecida e mantida por este constructo ideológico e histórico não costuma ser questionada e, desse modo, o branco passa a ser concebido e aceito enquanto modelo universal de humanidade (Será que faz sentido agora a atual insistência na propagação do discurso que a raça agora é uma só? A humana? De que humanidade estamos falando? Quem está dentro e quem está fora? Quem determina tal seleção?). A ciência e a religião têm contribuído muito para a eficiência deste constructo e cada uma, ao seu modo, revela-se "parceira" desta construção. Foi assim com as teorias racistas do século XIX, a exemplo da Eugenia[43] e Frenologia[44]. Existe um discurso criado, fundamentado e difundido a partir de uma leitura (equivocada) das "Sagradas Escrituras" sobre uma suposta superioridade de tais povos.

Torna-se urgente e necessário, então, questionar a suposta superioridade branca, enfim, a construção ideológica do ser branco, pois nunca é demais lembrar que o racismo

[43]Um termo criado por Francis Galton (1822-1911) definido como o estudo dos agentes sob o controle social que podem **melhorar** ou **empobrecer** as qualidades raciais das futuras gerações seja **física** ou **mentalmente**. Utilizada com o objetivo de controlar os considerados inaptos dentro de cada classe social (grupos sociais tidos enquanto indesejáveis). Desejavam ainda desumanizar o corpo concebido enquanto imperfeito ou disgênico, relacionando-o à fealdade, anormalidade, monstruosidade e doença.

[44] É uma teoria que reivindica ser capaz de determinar o caráter, características da personalidade e grau de criminalidade pela forma da cabeça (lendo "caroços ou protuberâncias").

costuma provocar as mais diversas consequências, sobretudo, na estrutura psíquica, tanto de suas vítimas quanto de seus algozes. Sendo uma noção muito polêmica, bastante utilizada em muitos casos, inclusive equivocada e erroneamente. O racismo será compreendido aqui a partir da noção adotada pela UNICEF:

> O racismo vem sofrendo "adaptações" ao longo do tempo, sempre a serviço da dominação e manutenção de privilégios por meio da afirmação de superioridade de uns em relação aos outros. A discriminação negativa por raça ou etnia vem resistindo ao tempo. No caso brasileiro, o racismo é determinante para o enfrentamento da pobreza, na necessária "desnaturação" das desigualdades intoleráveis que se escondem na ideia de "democracia racial". O racismo afeta populações de diferentes formas, as condições de existência e de sobrevivência dessas pessoas na sociedade. (UNICEF, 2003, p. 30)

Logo a branquidade parece ser o "carro-chefe" de todo o aparato ideológico criado e sustentado pelos dominantes para a sua perpetuação e manutenção no poder. Será que esta vem sendo atualizada e adaptada aos novos tempos que se dizem e se pretendem inclusivos e multiculturais? Quais as atualizações para tal ideologia e atuação política? O que isso guarda de relação (se é que guarda) com o tema ora proposto – *orí-irun*? Se hoje estas teorias e as ideias nelas contidas ainda ressoam nas academias e na sociedade de uma forma mais geral, o que dizer da instituição escolar, sendo esta também um dos fortes mecanismos de reprodução da ideologia dominante? Revelar a história até então silenciada pela branquidade é uma das tarefas dos que estão comprometidos com a construção de uma nova história, na qual os excluídos historicamente passem a ser contemplados e respeitados em todos os contextos. Faz-se necessário também a desnaturalização de atitudes e práticas que hierarquizam as diferenças pautadas em regras universais e impessoais, enraizadas em mentalidades discriminatórias e preconceituosas perpetuadas, principalmente, por meio da linguagem e das instituições que servem ao poder dominante, a exemplo da instituição escolar.

À vista disso, é imprescindível conferir visibilidade aos sujeitos que, por tanto tempo, foram ocultados e oprimidos. Estes sujeitos históricos que, apesar da tentativa de massacre de sua identidade durante séculos, souberam resistir e permanecem afirmando suas identidades dentro de uma sociedade essencialmente hierárquica e assimétrica. Posto que temos a crença de que nenhuma dominação é absoluta; ela nunca é tão completa que o poder seja experienciado exclusivamente como uma força negativa. As relações de poder são sempre atravessadas por contradições, com possibilidades de reversão. A dominação, sobretudo a ideológica, e todas passam por esta, possui caráter contraditório, pois em seu "seio" existem elementos de contestação à ideologia dominante por parte da classe "dominada". Existem, dentro da própria dominação, "germes" de sua negação. Destarte, não há dominação que se

imponha de maneira absoluta. Nenhuma manipulação é absoluta, senão ocorreria a "paralisia" da história e o consequente "congelamento" das relações sociais dominantes. Isso costuma ser assim pelo fato de que por mais eficaz que possa ser a ideologia dominante, e quase sempre o é, ela nunca é inteiramente assimilada pela classe "dominada". Porquanto, como afirma Paranhos (1984), em sua obra "Dialética da dominação", é exatamente a existência de certo grau de consciência dos interesses de classe ou de traços ideológicos específicos da classe que conduz a possibilidade do novo, que desponta sob o domínio do velho. Coexistem sempre assimilações e rejeições e/ou redefinições. As classes "dominadas", apesar e por causa da dominação sobre elas exercida, tem sempre alguma consciência dos seus interesses, sobretudo os de classe.

3.5 DE *ONILẸ̀ À ỌSUN:* ENTRE O ESCONDER-SE E O EXIBIR-SE: PROCESSOS DE (AUTO)IMAGEM E (AUTO)ACEITAÇÃO DE *ÀWỌN OBÌNRIN DÚDÚ* EM COMUNIDADES DE TERREIRO

Entre os pressupostos que sustentam a proposta aqui apresentada está a realização do processo que inicia no arquétipo de *Onilé* (aquela que ainda se esconde por ter vergonha de ser como é) e que poderá culminar no arquétipo de *Ọ̀sun* (extremamente vaidosa e que, por não desconhecer a sua beleza, se exibe, faceira)[45]. A proposta é "quebrar" com o espelho das diferentes mídias que, historicamente, distorce e caricaturiza, sobretudo, as *àwọn obínrin dúdú*, impulsionando a mirarmo-nos no *abẹ̀bẹ̀*[46], nas referências ancestrais, muito mais próximas dos múltiplos, belos e reais[47] fenótipos delas e não nos distantes e, porque não dizer, irrealizáveis normotipos ditados pela "indústria da moda" imposta pela branquidade[48]. Conhecer as reais possibilidades e assumir o que se é, (auto)realizar-se[49], chegar inteiro, despertar, é o que mais desejo com esta proposta.

---

[45] Para saber um pouco mais sobre estas "personagens", ver Prandi (2011).

[46]Para Luz (2000) é também uma proposta teórico-epistemológica, por ela concebida e concretizada, que implica numa nova perspectiva em educação com a criação de novos valores que não deneguem a riqueza dos diversos, ricos e complexos *continnua* civilizatórios, a exemplo dos ameríndios e africanos. Segundo a autora, trata-se de uma contribuição original à epistemologia. Além dessa perspectiva, sabe-se que o *abẹ̀bẹ̀* é uma ferramenta litúrgica que é, ao mesmo tempo, leque e espelho como já sinalizado no início dos trabalhos.

[47] Há sempre distorções entre o que se considera ideal e o "real", de fato. Para melhor aprofundar tal questão, ver discussões que giram em torno do *self* ideal e ideal de *self*.

[48] A construção de uma identidade social baseada na ideia de que os europeus eram um grupo natural de pessoas, essencialmente unidas por atributos intrinsecamente superiores, de produção endógena, funcionou como uma forma de controle social nos países colonizados (ALLEN, 1994, p. 124).

[49] O processo de (auto)realização é concebido aqui como: "a possibilidade de efetivação do que há de mais profundo e verdadeiro em 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, faz-se necessário e imprescindível conhecer

Para tanto, é necessário, no caso das *àwo<u>n</u> obìnrin dúdú*, livrar-se da idealização e perseguição da brancura, imposta há tanto tempo como modelo de identificação normativo de humanidade e de beleza. Buscar nas referências ancestrais, inspiração, respeito e dignidade e ter a possibilidade de sair do estigma e do estereótipo impostos, incansavelmente, a estas mulheres, caminhar em direção à estima, ao aceitar-se e, mais do que isso, ao gostar-se, descobrindo a boniteza de ser como se é, eis o dignificante do texto. É nesse acervo, predominante negro, composto por referências africano-brasileiras que "ancoro" o meu "barco" e brinco com a infindável ginga das águas (trans)oceânicas que, num "jogo de dentro e num jogo de fora", une muito mais esses dois continentes "irmãos" do que os separam.

Serão essas mesmas águas que auxiliam na "lavagem" das memórias do cativeiro que tanto teimam em "acorrentar" a um passado que busca sintetizar, na condição imposta pelo coloniza-**dor** de escravizados[50] e quem nem de longe consegue traduzir a rica e complexa história do continente africano, bem como de seus descendentes espalhados pela diáspora. Um dos intentos é o de refletir sobre o processo, metaforizado aqui a partir dos arquétipos mencionados no início do texto, *Onilé* e *Ò<u>s</u>un*, para que assim possamos nos orgulhar do que somos e de como nos apresentamos ao mundo. Trata-se de "tornar-se negra", descobrindo a beleza de ser como se é e não mais perseguir um ideal de ego branco que nunca alcançaremos, uma vez que é irrealizável, para nós, *obìnrin dúdú*. Desse modo, sair do banzo, dessa tristeza que leva à "morte", um deixar-se morrer de tristeza, esta é a tarefa.

Estão presentes nesta narrativa ancestral elementos que remetem, necessariamente, à concepção de ancestralidade, a exemplo do peixe no qual *Ò<u>s</u>un* se transforma com suas escamas da mesma forma que as penas dos pássaros, e estes também fazem menção a esta noção. Assim, é preciso retomar o que nos ensina o princípio de Sankofa: "Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás. Sempre podemos retificar nossos erros". Este é um símbolo gráfico de origem *akan* chamado *adrinka*, adeus, utilizado pelos povos *akan* da África Ocidental, em Gana e parte da Costa do Marfim e pertence à arte nacional de Gana. Os *adrinka* apareciam, tradicionalmente, estampados com tinta vegetal em tecido de algodão que as pessoas usam em ocasiões fúnebres ou homenagens. Este, especificamente, é representado

---

nossas possibilidades, para que assim possamos torná-las reais. Pois a autorrealização é um impulso natural da psique, visto que esta possui um caráter autocurativo e uma grande capacidade de regeneração e autorregulação.

[50] A escolha por esta terminologia, em lugar de escravos, como muitos preferem e fazem uso, é também política, uma vez que esta expressão obriga a interrogar-se quem praticou a ação, que, no mais das vezes, costuma não aparecer. Recuperar o agente desta atrocidade é necessário para que não esqueçamos que foi uma condição cruel e imposta.

por uma ave com a cabeça voltada para trás, representando, assim, a ideia presente no símbolo, a de que construir sobre as bases do passado, de aprender com ele.

Vale comentar que as duas personagens femininas escolhidas para realizar a metáfora do caminho para a (auto)realização são complementares e trazem consigo a ideia de fecundação, *Onilé*, Terra, de onde tudo brota, de onde tudo nasce, e fertilidade/vida, "domínio", por excelência de *Òsun*, a mãe de seios fartos que a todos alimenta. Sem a presença dessa Senhora a criação do mundo não vingou, tudo secou, não prosperou. Sendo assim, é perceptível que os corpos, apresentados como portadores e possibilitadores da expansão da ancestralidade, das *obìnrin dúdú* – tanto na dimensão da timidez, do momento ainda do "esconder-se", do receio e resguardo de apresentar-se do jeito que se é, quanto do momento de empoderada, exibir-se, mostrar a boniteza de ser como se é – estão ligados e representados na metáfora criada, adotada e apresentada a partir de princípios que remetem, necessariamente, à condição feminina que proporciona vida e garantia de perpetuação desta.

É Santos (1986) quem melhor apresentará a indispensável "junção" da Terra, *Onilé*, com a água, aqui representada por *Òsun*, a "dona" das águas doces. Quando se verte água sobre a terra seca, tudo prospera e de tudo poderá florescer, brotar. É ainda Santos (1986, p. 80) quem declara: "Deitar água é iniciar um ciclo". Tanto uma (água) quanto a outra (terra) veiculam o *àse* genitor feminino, segundo a autora. É partir da junção dessas duas que tudo prospera, cria a abundância. É da junção dessas duas dimensões, aqui apresentadas como complementares, que a vida acontece e a ancestralidade encontra garantia de continuidade, mantendo assim a sua circularidade que não se esgota no passado, nem limita a sua projeção para um futuro. O agora, o presente, as gerações que agora estão presentes, neste presente, garantem a continuidade da história, como tão bem nos ensina Ferreira Santos (2005), apresentado aqui de forma muito livre. Em poucas palavras, ele salienta para o fato de que a ancestralidade é um traço constitutivo do processo identitário de cada um, é herdado e vai além da própria existência de cada indivíduo. A herança ancestral é muito maior e mais durável (grande duração) do que a existência individual (pequena duração). Trata-se de uma herança coletiva que pertence ao grupo comunitário a que se pertence e que sempre a ultrapassa. O autor ainda salienta que temos com esta ancestralidade uma relação de endividamento, na medida em que somos o futuro que este passado possuía e nos cabe atualizar as suas energias mobilizadoras e fundadoras. E, para saldarmos esta dívida, precisamos tão somente sermos nós mesmos, ideia essa muito próxima à defendida na presente pesquisa, que chama atenção para os danos causados pela perseguição de se alcançar um ideal de ego branco, para nós, mulheres negras, irrealizável (SOUZA, 1983).

Seguir as ideias e propostas apresentadas por hooks (2000), Sobral (2002) e d'Adesky (2006) consolidam a trajetória apresentada aqui a partir das duas personagens míticas femininas: *Onilé* e *Òsun*, do esconder-se com vergonha do que se é e de como se apresenta inicialmente (recuo?) e o exibir-se, gostando do que se é e se orgulhando disso. Assim como em um jogo de capoeira, em que tudo começa e se desenvolve a partir da ginga infindável, no jogo de dentro, jogo de fora, que consigamos aprender, com estas duas histórias primordiais, quando recuar, se esconder quando for preciso (cada vez menos e que seja por motivos estratégicos), e avançar, exibir-se e mostrar a beleza e a inteligência, tal qual *Òsun*, a dona das águas doces.

Que nessa infindável e ininterrupta ginga, possamos concretizar a Filosofia do Colibri, proposta por Oliveira (2007, p.330), que consiste numa "atitude ética de por-a-si-mesmo-como-valioso", conforme já comentado. Que não seja mais o coloniza-**dor** a ditar padrões de beleza, humanidade e "normalidade", como secularmente tem feito e imposto. Que possamos, com o auxílio do *abèbè* e das nossas referências ancestrais, alcançar a descoberta da boniteza de ser como se é, sem com isso recorrer ao patrulhamento estético que dita o que é permitido e proibido fazer no que diz respeito à construção de nossa estética e afirmação de nossa negritude. Penso também na possibilidade de aquelas mulheres negras que já avançaram no processo de se gostarem do jeito que são - aqui representadas pela vaidosa e faceira *Òsun*, auxiliarem no processo das que ainda se escondem com vergonha de mostrarem-se do jeito que são, assim como a acanhada e tímida *Onilé*. Mesmo que isso ocorra a nível do exemplo, para se mirar, já é um ganho positivo quando pensamos em construção identitária.

Para as *obìnrin dúdú* que não pertencem às comunidades de terreiro, que seja possível que elas se beneficiem, pelo menos, com o acervo milenar do *continnun* civilizatório africano (apesar de propor no trabalho o acesso aos mais diversos com suas diferentes contribuições) e que conheçam os *ìtan* e *owe* destas civilizações. E que, de posse do conhecimento, seja possível descobrirem seus arquétipos (JUNG, 2000), uma vez que não poderão empoderar-se via *Olorí* e *Bará* uma vez que o empoderamento, nesse caso, não poderá ocorrer via feitura e do uso do *ojá*, que possam, no mínimo, conhecer, ter acesso a suas potencialidades/qualidades via conhecimento de seus arquétipos, que independem da religiosidade adotada e professada.

4 (IN)CONCLUSÕES – “Se eles fazem, eu desfaço”[51]

Cansada de ouvir histórias de dor, frustração, banzo e desejo de ser o outro, branco/coloniza-**dor** sobre mulheres negras, ainda muito frequente e presente em nosso cotidiano, impregnado de branquidade e racismo, desejei compor arquivos de narrativas construídas e elaboradas pelas *obìnrin dúdú*. E que estas revelassem possibilidades de avançar para muito além da dor, do banzo, da tristeza secular trazidos junto com o translado de levas de seres humanos, considerados como coisa, mercadoria, da África para o continente americano, devido às condições adversas da escravização.

Assim, decidi apresentar histórias que apontassem, inevitavelmente, adversidades, uma vez que a vida destas mulheres ainda é muito difícil dada às circunstâncias históricas e à acumulação desigual ao longo do tempo, mas que também indicassem estratégias para driblar o racismo, o preconceito, a discriminação, a intolerância religiosa e que desaguassem em superação, emancipação e empoderamento ou, como afirma Carvalho (2008), numa “autonomia superativa emancipatória” que fosse mais adiante do que a resiliência, o que não é pouco. Inicialmente, refliti sobre os diferentes espaços sociais e/ou institucionais em que pudesse encontrar tais histórias e que se desenhassem e se concretizassem na contramão daquelas, até então, conhecidas e divulgadas. A escola foi a primeira a ser lembrada, mas logo percebi que lá seria difícil encontrar contra-histórias, visto que é uma instituição que secularmente tem denegado valores civilizatórios diferentes do europeu. Quando não deturpa ou silencia, fortalece, por meio de posturas, os preconceitos e negativismo sobre o povo negro.

Como optei politicamente por utilizar a bacia semântica *yorùbá,* até mesmo para quebrar/minimizar o racismo epistêmico que impregna a Academia, bem como para concretizar o que Boaventura apresenta em sua pedagogia das ausências, recordei que, para o meu povo preto, a corporalidade existente em cada um deles porta ancestralidade e sacralidade, pois o *orí* é a morada dos ancestrais negro-africanos que foram divinizados ainda em solo africano.

---

[51] Proposta apresentada e defendida pela Professora Doutora Ana Célia Silva. Esta expressão ganhou domínio público e é bastante utilizada quando se deseja chamar atenção para a existência de mecanismos racistas. É ainda título de um dos seus trabalhos: “*Se eles fazem, eu desfaço*: uma proposta de reversão dos estereótipos em relação ao negro no livro didático” – Centro de Estudos Afro-Asiáticos do Complexo Universitário Cândido Mendes, Rio de Janeiro, 1992 (relatório de pesquisa).

Do desejo inicial de pesquisar sobre cabelos e cabeças de mulheres negras, sobre suas construções estéticas que culminam, de forma inevitável, em elaborações e (re)elaborações identitárias, deparei-me com o óbvio, que me deixou sem ver com nitidez dada a proximidade com a temática e o lugar. Um lugar de vivência para mim: as comunidades de terreiro. Cabe também comentar que, devido ao profundo respeito que tenho com a religiosidade de matriz africana, não me sentia pronta para abordar esta temática complexa por demais. Mas, logo, constatei que era quase obrigatório dar conta da sacralidade existente nesse *irun* e nesse *ori*, pois, para estes povos, os elementos que compõem a corporalidade vão, sim, para muito além do simbólico, em essência, sacros. Daí, (re)memorar que, possivelmente, encontraria as desejadas contra-histórias e contra-narrativas nas comunidades de terreiro foi inevitável, porque, em tais territorialidades e comunalidades, nesses espaços sacros da "porteira para dentro", conhecia inúmeros exemplos de *obìnrin dúdú* empoderadas, orgulhosas de serem o que são e do jeito que são, que se exibem orgulhosas, sobretudo, a partir da Estética do Sagrado, quando se sentem ainda mais *Odara*, mesmo quando ocupam lugares "da porteira para fora".

Descobri – ou seria melhor dizer (re)lembrei? – que estas mulheres adquirem conhecimentos específicos e singulares nas instâncias que compõem as territorialidades "da porteira para dentro" e, principalmente, em seus processos iniciáticos que fazem diferença em qualquer espaço em que elas se apresentem. As *obìnrin dúdú* passam a ter acesso e conhecimento a acervos milenares, que costumam ser socializados nestes espaços, a partir de *àwọn itan*, *owe*, *orin*, dentre outras possibilidades. E estas, que não se miravam ou não se deixavam levar pelo espelho e imagem oferecidos e impostos pela mídia, passam a se encontrarem no *abẹ̀bẹ̀* e nas referências ancestrais, exemplos de seres aguerridos, guerreiros, belos e determinados. Assim, estas mulheres conseguiram minimizar os impactos causados pelo massacre provocado pela branquidade, por meio de seus inúmeros recursos midiáticos, e se (re)elaboraram a partir das aprendizagens adquiridas "da porteira para dentro" e do fortalecimento, fruto, sobretudo, do processo iniciático – quando estas se aproximam mais e em definitivo de seus *Bara* e seus *Olorí*, conhecendo-os muito mais intimamente. Este fato auxilia, sobremaneira, a cada uma das *obìnrin dúdú* em seus processos de (auto)aceitação, (auto)realização e em seus processos de individuação, de tornar-se o que se é (JUNG, 2000).

Neste contexto, pouco ou nenhum espaço acaba sobrando para desejar ser o outro ou mirar-se no espelho midiático que tanto nos distorce e nos descaracteriza, a fim de perseguir o ideal de ego branco, irrealizável para nós, como afirma Souza (1989), ou ainda a identidade fantasmática citada por Nogueira (1998). Então, decidi pesquisar espaços que estavam perto

de mim e, devido à tamanha proximidade, esta decisão ofuscou o muito próximo, conforme dito, pois o desejo inicial era pesquisar a partir da perspectiva da estética e os sujeitos iniciais pensados para a pesquisa eram as Deusas do Ébano do Ilê Aiyê. Foi a partir do desejo de apostar em construções positivas, seguida da opção política pelo uso da bacia semântica *yorùbá*, que o sacro despontou e se tornou definitivo neste trabalho. Sem contar a insistência da orientadora que estava, desde o início do processo, muito desejosa em apostar nesta direção, sugestão de quem já caminhou muito mais e que sabe o que é melhor para quem está realizando e iniciando uma pesquisa.

Como a vontade maior aqui foi a de compor o mosaico de narrativas das *obìnrin dúdú* de comunidades de terreiro, optei pela História Oral temática como metodologia de pesquisa e pela entrevista narrativa, para ter acesso às histórias de superação e empoderamento destas mulheres, uma vez que é a oralidade que predomina nestes espaços. Esta técnica parece ser a que melhor proporciona o escutar a voz dos produtores de suas histórias e existências, pois não existe roteiro, nem a dinâmica de pergunta-resposta: são os próprios sujeitos que elegem e definem o que revelarão de suas trajetórias, a fim de compor a história que desejam que venha a público. A metodologia da História Oral temática, a partir da técnica da entrevista narrativa, proporcionou o aflorar e o explicitar das memórias, aqui denominadas de iniciáticas, que revelam também preocupações de ordem estética. Essas preocupações que, a princípio, demonstram vergonha e constrangimento com o período correspondente à "derrubada" e ao crescimento do *irun*, demarcando um tempo novo, de nascer para o dono do seu *orí*, o seu *Olórí*, revela, posteriormente, para algumas iniciadas, empoderamento.

O desejo enorme de responder à questão fundamental do trabalho – saber o valor simbólico do cabelo feminino africano-brasileiro na dinâmica que estrutura os modos de sociabilidade nas comunidades-terreiro – trouxe ainda à cena enunciativa duas personagens pertencentes ao panteão *yorùbá* para representar os extremos dos processos de autoaceitação, autorrealização e autodescoberta anteriormente citados. Foram elas: Onilé e *Òsun*. A primeira representando as mulheres negras que se escondem e não aceitam os seus reais e belos fenótipos e se pautam numa identidade fantasmática, na qual querem se parecer com o branco opressor, sendo esta bastante atraente e predominante; a segunda, *Òsun*, estaria no extremo oposto, ponto avançado do processo de se gostar, orgulhosa do que é, exibe-se, extremamente vaidosa, certa e segura dos seus encantos e beleza. Mas é sempre de bom tom lembrar que elas não são antagônicas e excludentes, visto que fazem parte do mesmo processo de tornar-se negra (SOUZA, 1983), de tornar-se o que se é (JUNG, 2000). São complementares, uma vez que, em se tratando de processos de construção e (re)elaboração identitária, não há

linearidade. Tais processos são essencialmente cíclicos. Avanços e, possíveis e esperados, recuos também fazem parte da trajetória rumo à (auto)realização e à individuação.

Estas duas personagens indicam a ideia de fecundação, *Onilé*, terra de onde tudo brota, de onde tudo nasce, e fertilidade, vida, "domínio", por excelência de *Òsun,* a mãe de seios fartos que a todos alimenta. Sem ela, a criação do mundo não "vingou", tudo secou, não prosperou. Assim sendo, é perceptível que o corpo, até então apresentado como portador e possibilitador da expansão da ancestralidade das *obìnrin dúdú* – tanto na dimensão da timidez, do momento ainda do "esconder-se" do receio e resguardo de apresentar-se do jeito que se é, quanto no momento de se sentir empoderada, exibir-se, mostrar a boniteza de ser como se é – está ligado e representado na metáfora à condição feminina de proporcionar vida e garantir a perpetuação desta. A indispensável "junção" da terra (*Onilé*) com a água, aqui representada por *Òsun*, a "dona" das águas doces, denota que: "quando se verte água sobre a terra seca, tudo prospera e de tudo poderá florescer, brotar [...]. Deitar água é iniciar um ciclo" (SANTOS, 1986, p. 80). Tanto uma (água), quanto a outra (terra) veiculam o *àse* genitor feminino, onde tudo prospera, cria a abundância. Nesse sentido, é da junção destas duas dimensões, que são complementares, que a vida acontece e a ancestralidade encontra garantia de continuidade. E que, nessa infindável e ininterrupta ginga, possam elas concretizar a Filosofia do Colibri proposta por Oliveira (2007, p.330), que consiste numa "atitude ética de por-a-si-mesmo-como-valioso"; que não seja mais o coloniza-**dor** o que ditará padrões de beleza, humanidade e "normalidade", como secularmente tem feito e imposto; que possamos, com o auxílio do *abèbè* e das referências ancestrais, alcançar a descoberta da boniteza de ser como se é, sem com isso recorrer ao patrulhamento estético que dita o que é permitido e proibido fazer no que se refere à construção da estética e afirmação da negritude. Por fim, desejo que as *àwon obìnrin dúdú,* que já avançaram no processo de se gostar do jeito que se é, aqui representadas pela vaidosa e faceira *Òsun,* auxiliem no processo daquelas que ainda se escondem com vergonha de mostrarem-se do jeito que são, tal qual a acanhada e tímida Onilé.

Acredito que o narrar-se, o tecer uma figura pública de si, acaba, sim, auxiliando no (re)elaborar-se e, sobretudo, como propõe Costa (1984, p.7), trata-se de um trabalho de cerco à dor, de tentativa de regeneração da lesão, com "esforços para curar a ferida", a narcísica, aquela causada pelo desejo de ser o que não se é. Se, anteriormente, a vergonha era escondida por lenços, acessórios e fibras; hoje, o orgulho é revelado com o uso do *ojá,* dos turbantes que implicam e demonstram hierarquias, cargos, tempos de feitura e pertencimento de ordem religiosa. As experiências com o sagrado, aqui apresentadas, explicitam o orgulho de ser filho de uma determinada entidade e a capacidade de manifestá-lo a partir de um corpo impregnado

de ancestralidade e de *orí* repletos de *àse*, condições essas indispensáveis para a manifestação deste mesmo sagrado. A *ìyàwó* de *Ògún* mostrou esta faceta com bastante propriedade, não se deixando subjugar pela imposição de normas e padrões arbitrários; e foi a partir do uso da "Estética do Sagrado", que explicitava seu pertencimento religioso, que se sentiu "Odara" e fez valer a luta ancestral do seu povo que, mesmo em condições desumanas, não se deixou derrotar. Vingou e se superou. Os ensinamentos e aprendizagens "da porteira para dentro" a empoderaram para este ato de insubmissão e de respeito ao que se é e o que se acredita.

Acredito que descobrir de onde se vem (solo de origem), possibilita as *àwọn obìnrin dúdú* delinear os planos para onde desejam ir e o que vislumbram alcançar. O *Bará* e o *Olorí* apresentam-se como de grande importância em nestes processos. Oxalá as *àwọn obìnrin dúdú* consigam avançar no processo de parar de esconderem-se, com vergonha do que são, tal qual *Onilé,* e possam descobrir e utilizar suas potencialidades e qualidades diversas, amando o que vêem e descobrindo a beleza de ser como se é! Com originalidade e naturalidade, sem os artifícios impostos que determinam padrões de beleza, a fala da *ìyàwó* de *Ògún* representa o arquétipo de *Òsun*, aquela que não mais se esconde, mas, sim, exibe faceira a sua estonteante beleza. Enfim, o que é notável ao longo da pesquisa e da escrita sobre ela é que conhecer o *Bará* e o *Olorí* proporcionou às *àwọn obìnrin dúdú* "destrancar os caminhos de Si" (FERREIRA SANTOS, 2011, p. 14). Tal processo potencializa-as, fortalece e favorece o "tornar-se negra" (SOUZA, 1983) e a individuação, conforme propõe Jung (2000), que, em linhas gerais, define-se como "tornar-se o que se é" descobrindo a "boniteza" de ser como se é, e se gostar a partir de então.

Alguns autores foram imprescindíveis para referendar teoricamente os propósitos expostos ao longo das páginas até então apresentadas. Por isso, alguns princípios de ordem filosófica e epistemológica foram eleitos e são a seguir apontados, servindo como possibilidades/estratégias de "driblar" o racismo existente e, quiçá, "desmontar" e "desativar" mecanismos que, por muito tempo, serviram para constranger, diminuir e tornar infelizes mulheres negras que perseguem um ideal de ego branco irrealizável para elas (SOUZA, 1983). Estes autores auxiliaram-me, sobremaneira, a pensar estratégias e caminhos de superação e empoderamento, entre estes, descobrir a boniteza de ser como se é! Eis a proposta do presente trabalho, para que, assim, se efetive o desejo de gostar do que vê refletido no espelho (hooks, 2000), pois, afinal de contas, "só podemos ser aquilo que somos" (SOBRAL, 2002). Também desejei nesta "empreitada" o alcance à construção positiva de si, a (auto)aceitação, a (auto)realização, uma vez que "a busca do reconhecimento é uma necessidade existencial" (d'ADESKY, 2006) e, assim sendo, que todos possam ter direito a

esta realização e domínio de sua existência (d'ADESKY, 2006, p.115). Além disso, busquei inspiração na proposta apresentada por Oliveira (2007, p. 183), intitulada de "Filosofia do Colibri", que, segundo o autor, "defende a máxima de colocar a si mesmo como valioso". Aliada à máxima que "só aquilo que somos tem o poder de curar-nos" (JUNG, 2000), ouso referir-me à "cura" inspirada em Souza (1983), quando ela trata da "ferida narcísica", aqui entendida como o desejo de ser o que não se é.

Mesmo montando o tear com estes fios, senti que ainda faltava encontrar a saída do labirinto, da encruzilhada identitária que, por conta da fabricação cultural, social do corpo, e, consequentemente, da beleza e da feiura, encontrava-se no mais das vezes perdido, zanzando, sem rumo, sem saber que direção tomar, sobretudo para as *obìnrin dúdú* mais vulneráveis e suscetíveis às imposições e aos padrões midiáticos brancos/eurocêntricos. Diante destes dilemas, lembrei-me da proposta de Ricoeur sobre o perdão, mas não o perdão que conhecemos via Igreja Católica, que lembra a máxima de dar a outra face, mas, sim, aquele que procura trabalhar com as memórias objetivando a cicatrização de possíveis feridas que, porventura, existam nas corporalidades negras. Acredito que este seja o fio que faltava para, com eficácia, encontrar a saída do labirinto identitário. As ideias que seguem são adaptadas do clássico escrito por Ricoeur e intitulado de "O perdão pode curar?". Para o citado autor, a melancolia conduz à (auto)condenação e à culpa e, por isso, não podemos, nem devemos desagregá-la do necessário e indispensável luto, pois este entende que é o luto a principal forma para elaborar e evitá-la, aqui entendida e traduzida como o banzo de outrora que matou tantos dos nossos a partir de uma tristeza profunda, fruto de uma extrema saudade do solo de origem.

Ricoeur afirma ainda que quando o processo de luto ocorre com sucesso, o resultado é a memória que ele chamará de feliz. Assim, ele acredita que, uma vez trabalhado esse processo com afinco, o reconhecimento proporcionará a reconciliação com lembranças que poderão ser traumáticas. E, desta forma, ocorrerá a minimização dos danos psicológicos, inclusive com a possibilidade destas inromperem, quando desejarem a consciência das *obìnrin dúdú* que, talvez, sofram de alguma forma com um evento traumático ligado a sua construção e/ou (re) elaboração identitária. O processo de individuação, sugerido aqui, de "tornar-se o que se é", ligado ao perdão, não é fácil, nem rápido, muito menos prazeroso. Na maioria das vezes, apresenta-se como um trabalho árduo e doloroso, mas que precisa ser feito. O autor defenderá a máxima de que "o trauma não é apagável, mas pode ser conciliável". Diante desta afirmação, pensei que, na medida em que as *obìnrin dúdú* consigam detectar e desmontar o circuito e as estratégias criadas pela branquidade (para que elas desejem ser o outro por

acreditar que só ele é humano e belo) e conquistem essa criticidade e, consequentemente, a condição de sujeito (donas que precisam ser de suas escolhas, inclusive estético-identitárias), surgirão novas formas de entender o evento que foi arquitetado e promovido pelo outro que sabia, desde o começo, sobre a impossibilidade de se alcançar o que não se é, mas que insistente e perversamente imputou a essas mulheres ideais tão distantes do que elas são de fato.

Quando descobrimos as malhas e as artimanhas que tentaram lançar, secularmente, contra nós, negros, conseguimos nos livrar, nos libertar do jugo destes e passamos a ter liberdade de decidir por quais caminhos seguir. Ademais, adquirimos novas formas de entender o evento, elaborando possíveis traumas que, certamente, existirão, uma vez que a máquina de iludir e as diferentes mídias mostram-se bastante eficazes. Com essa memória apaziguada, e quiçá feliz, possamos impedir que novos eventos traumáticos aconteçam. E que ocorra, com um pouco mais de tranquilidade, se possível for, o apagamento das memórias que tanto incomodam. Enfim, a proposta de Ricouer é a de lembrar para elaborar, para esquecer, pois feridas e traumas clamam por cura. Acreditando em tais máximas, deparei-me com a possibilidade de cerco à dor, tratada por Costa (1994), e pensei na oportunidade de usar este raciocínio na proposta apresentada.

Penso que, a partir da reflexão, da aquisição da necessária criticidade acerca da imposição do que não é alcançável, da recordação e do cuidado com os sentimentos ocasionados por possíveis eventos traumáticos – a exemplo daqueles causados pelo racismo, discriminação, preconceito, estereótipo e intolerância religiosa –, seja possível, para as *obìnrin dúdu* mais suscetíveis às artimanhas e estratégias initerruptamente impostas pela branquidade, um rearranjo do passado e desses eventos. E que aquelas que sofreram a ação perpetrada pelo outro consigam se dar conta deste engodo e possam, de agora por diante, fazer suas próprias escolhas a partir da condição de sujeito que lhes é inerente.

É necessário acabar com a resistência de não recordar aquilo que aconteceu e que ainda nos fere. É preciso encarar e enfrentar estas recordações. Acredito que, sim, o narrar-se proporciona esse enfrentamento, uma vez que se (re)vive o suposto passado, ainda que este não passe. É fundamental resolver o que não ficou de todo trabalhado, resolvido, arrumado e, para tanto, faz-se imprescindível lembrar, visto que "não se pode perdoar o que foi esquecido". Na medida em que as *obìnrin dúdú* recordam, a possibilidade de cura das memórias e eventos traumáticos tende a aumentar, assim como o entendimento e a compreensão da complexidade do vivido/experienciado. Desta forma, elas realizam um trabalho sobre estas memórias e descobrem as armadilhas nas quais caímos, sem ao menos

nos dar conta. Por todo o exposto até então é possível considerar o que Ricouer declara: “Perdoar não é, pois, esquecer, perdoar é destruir uma dívida que bloqueia e impede o desenvolvimento da pessoa”; “o perdão é uma espécie de cura da memória, a finalização do seu luto”. Sendo assim, quando me liberto do peso da dívida, livro a memória para a realização de grandes projetos. Lanço-a para frente, desamarro-a do peso do passado com seus sentimentos negativos, sobretudo, de culpa pelo que não fiz. Portanto, é notável que o sentido e o significado atribuídos ao que já passou, ao que já ocorreu, podem e devem ser alterados, (re)elaborados e (re)significados. Urgente se faz, então, o luto dos eventos dolorosos; acredito que, mesmo para as empoderadas, fortes e guerreiras *obìnrin dúdú* aqui entrevistadas, os eventos traumáticos tiveram, sim, peso e importância em suas elaborações e construções identitárias, que implicaram também nas de ordem estética, uma vez que o que se vê por fora é o reflexo de como estamos por dentro. Mesmo com o fortalecimento proporcionado pela iniciação e com a segurança adquirida, principalmente, a partir das aprendizagens e ensinamentos “da porteira para dentro”, elas não estavam imunes aos fenômenos e acontecimentos negativos existentes no mundo “da porteira para fora”. Sendo assim, todas tiveram percalços em seus percursos e narraram alguns deles nas entrevistas concedidas. Por isso, penso que o narrar de tais episódios auxiliou nas novas atribuições de sentidos e significados e no conscientizar-se de que foi o outro que impetrou ação, que criou a armadilha e, nós, por momentos de não vigília e de possíveis alienações, nos deixamos levar por promessas que já nasceram frustradas e com tendências à não concretização, uma vez que “só podemos ser aquilo que somos”, como afirma, sabiamente, Sobral (2000). Se assim o é, Jung (2000) tem razão quando declara que “só aquilo que somos tem o poder de curar-nos”. Posto isto, que consigamos olharmo-nos no espelho e gostarmos do que vemos refletido nele, a nossa imagem, como sugere hooks (2000), e nos curar da ferida narcísica a nós imposta. E que não mais desejemos correr em busca de um ideal de ego branco irrealizável para nós, negros, e de uma identidade fantasmática, como nomeia Nogueira (1998), que possamos ainda fazer da filosofia do Colibri, proposta por Oliveira (2007), e vermos a nós mesmos como valiosos; concretude, para muito além do desejo e da vontade de filosofar sobre, concretizar tais propostas em ações no/do cotidiano, reconfigurando os sentidos da experiência vivida, pois a narratividade proporciona a reflexividade, quase que obrigatoriamente. O narrar-se, o “tecer uma figura pública de si”, auxilia, sobremaneira, no processo de encontrar a cura da ferida que o Outro tentou incrustar em nós, nos iludindo que só são bons, belos e humanos modelos que se aproximem ou tenham como padrão o branco colonizador. O recordar, passar

novamente pelo coração, para atribuir sentidos e significados ao vivido mostrou-se mais do que útil no processo de construção e (re) elaborações identitárias.

Sendo o tema central desta dissertação o *irun*, categorias como: relação com o sagrado; o processo de iniciação e derrubada do *irun*; relação com o *Olorí*; sentimentos e sensações no pós-feitura; manifestação do sagrado nos corpos; o que é nascer para o *Òrìsà*, dentre outras, apareceram nas três narrativas e, portanto, foram elencadas, objetivando melhor analisar os trechos selecionados das entrevistas das três *obìnrin dúdú*. A partir desta seleção, pude constatar a importância do *orí*, do *irun*, do *Olorí* e do *Bará* para as *obìnrin dúdú* pertencentes às comunidades de terreiro, local em que adquirem novas e valiosas aprendizagens que não são usadas restritamente nestes espaços, mas, sim, entendidas como de fundamental importância para o enfrentamento do racismo, discriminação, preconceito e intolerância religiosa, sobretudo, "da porteira para fora". Quando entendemos a sacralidade e a ancestralidade que a corporalidade porta e sustenta, questões estéticas continuam sendo importantes, uma vez que somos uma sociedade do espetáculo e, assim sendo, imagem é fundamental. No entanto se torna secundária quando pensamos na responsabilidade que devemos ter com tais instâncias, visto que o orí configura-se como "morada dos *Òrìsà*".

Trata-se de uma nova e diferente etapa, única, que não mais se repetirá em intensidade e em aprendizagens, como disse sabiamente a *ìwàyó* de *Ògún* em sua narrativa. As aprendizagens adquiridas passam a ser de enorme serventia para enfrentamentos fora destas instâncias, auxiliando, sobremaneira, na superação e no empoderamento das *obìnrin dúdú*. Parodiando a grande mestra Ana Célia Silva, em seu clássico "Se eles fazem, eu desfaço", que intitulou este texto (in) conclusivo, ouso afirmar que se a branquidade faz, o candomblé e as comunidades de terreiro desfazem.

A proposta apresentada é a de que recuperemos o acervo milenar africano, juntamente com os demais *continnua* civilizatórios para que possamos atenuar o recalque a estes "modelos" e nos aproximemos das nossas referências ancestrais negro-africanas e, assim, consigamos "ficar de bem" com nosso real e belo fenótipo. Que não precisemos mais mutilar o físico e a alma em busca de um padrão de ego, para nós, inalcançável, posto que não somos isso. É notável que ocorre, incontestavelmente, um empoderamento nas mulheres que vivenciam o processo de iniciação no candomblé, que vai para além do *àse* que é mobilizado neste ato. Essas mulheres, de posse do conhecimento de seus *Olorí* e de seus *Bará*, conforme proposto por Ferreira Santos (2011), "destrancam os caminhos de Si" e conseguem acreditar nas possibilidades de superar o que já conseguiram. E de posse deste empoderamento, refazem, inclusive, suas construções estético-identitárias, agora mais pautadas em valores

civilizatórios negro-africanos. Permitindo-se mirar no *abẹ̀bẹ̀* e nas referências ancestrais, estas mulheres (re)elaboram-se e se apresentam ao mundo muito mais altivas e seguras de si, de como são, e não de como o outro um dia impôs que fossem. Compartilhar estas histórias, descobrir, por meio do entrelaçar delas, as similitudes e especificidades de cada uma das trajetórias é uma incomensurável riqueza e poderá proporcionar a concretização da projeção apresentada, já próxima à conlusão sobre *Onilé* e *Òsun* – do esconder-se ao exibir-se. Do deixar de ter vergonha de como se é, e por isso se esconder, para descobrir a boniteza de ser como se é, orgulhar-se e se exibir como o faz magnificamente a faceira e vaidosa *Ósun*.

Deste modo, revelar a sacralidade existente em tais corpos, sobretudo no *orí* que porta e expande ancestralidade, foi também intenção desta pesquisa, que, para tanto, fez uso do acervo milenar africano a partir dos *itan* e das metáforas tão presentes na oralidade, marca destes povos. Além disso, possibilitar ao leitor um pouco do conhecimento acerca das comunidades de terreiro, territorialidades sacras, a partir das pessoas pertencentes a estes contextos, eis o que há de mais rico e dignificante nesta pesquisa. Ouvir de "boca perfumada a ouvidos dóceis e limpos" os ensinamentos ancestrais de minhas mais velhas sobre a religiosidade por meio de suas memórias, foi algo prazeroso neste trabalho. Oxalá tenha conseguido alcançar metade do desejado, proposto e apresentado.

Ao concluir a pesquisa e a escrita da dissertação, relembro os desejos iniciais e os que ainda não foram concretizados. Com a forte intenção de um dia realizar, sendo possível a configuração de pesquisas futuras, listo aqui tais desejos: entrevistar mais *obìnrin dúdú* a fim de criar um acervo com histórias que retratem uma época; entrevistar mulheres que transgridem o instituído, o imposto pela estética eurocêntrica e apresentam seus cabelos "embaraçados"; elaborar um acervo iconográfico, pois fez falta no texto e enriqueceria muito a trama tecida, sobretudo para o grande público conhecer um pouco mais sobre a estética do sagrado; saber mais sobre as folhas que banham os *orí* e os *irun*, os penteados permitidos/autorizados e os que temporariamente são interditados; compreender mais sobre a história do *irun* no continente africano; aprofundar a proposta de perdão de Ricouer para realizar uma pesquisa que aponte como as *obìnrin dúdú* comportam-se "da porteira para fora", principalmente no contexto escolar; investir em leituras que procurem dar conta de sofrimento psíquico, evento traumático, memória feliz e apaziguada para criar memoriais e utilizá-los com estudantes de Pedagogia – procurando realizar o contraponto com as aqui partilhadas; abordar repercussões do racismo a partir de sua introjeção nos corpos das *obìnrin dúdú* e trabalhar com poesias de autoria de mulher negra que abordem esta temática. Enfim, encerro

com mais desejos e intentos do que quando comecei a pesquisa. Espero que seja possível, num futuro próximo, concretizar, pelo menos, metade deles.

Concluo ousando afirmar que saio desta etapa muito maior e muito mais fortalecida do que no momento inicial de pesquisa e de escrita dela. Ainda que constate a não procedência das "conclusões" nessa etapa da "investigação", revelo que, na minha condição de *àbíyan*, os conhecimentos adquiridos serão carregados até o fim dos meus dias e utilizados no mundo "da porteira para fora", tão carente de valores que dignifiquem as pessoas em lugar de subjugá-las.

Àse!

REFERÊNCIAS

ABRAHAM, R.C. ***Dictionary of Modern Yoruba***, Londres, University of London Press. 1958.

ABRAHAM, R.C. ***A Dictionary of the Yoruba Language***, Oxford University Press, 1950.

ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. Metamemórias-memórias: memoriais rememorados/narrados/ refletidos em Seminário de Investigação-Formação. In: PASSEGGI, Maria da Conceição; BARBOSA, Tatyana Mabel Nobre (Orgs.) **Memórias, memoriais**: pesquisa e formação docente. Natal: EDUFRN. São Paulo: Paulus, 2008. p. 153-166.

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: **Introdução à cultura africana**. Lisboa: Edições 70, 1977.

ALBERTI, Verna. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2005.

ALLEN, T. W. The Invention of the White Race. Vol. 1: **Racial Opression and Social Control**. Nova York: Verso, 1994.

AYOH'OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade mundializada**: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos. Tese (Doutorado) Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras, 2005. Disponível em: Microsoft Word - TeseYorubanidadeF.lixAyohOMIDIRECapaeP.ginasIniciais.doc (ufba.br). Acesso em: 02 fev. 2010.

BARBIE, René. **Escuta sensível na formação de profissionais de saúde**. René B L'écoute sensible dans la formation des professionnels de lasanté. Conférence à l´Ecole Supérieure de Sciences de la Santé. Disponível em: http://www.saude.df.gov.br/FEPECS. Acesso em: 02 fev. 2010.

BARBOSA, Nelma. **Racismo epistêmico**: o saber e o poder da escola. In: **Informes IAT** 05. Disponível em: http://www.ifbaiano.edu.br/portal/wpcontent/uploads/2010/11/informes5nelma.pdf. Acesso em: 05 jun. 2011

BARREIRA, Diná Dornellas; NAKAMURA**,** Antonieta Pepe**.** Resiliência e a auto-eficácia percebida: articulação entre conceitos. Universidade Luterana do Brasil, Canoas/RS. **Aletheia,** n.23, Canoas, jun. 2006. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/aletheia/n23/n23a08.pdf. Acesso em: 30 mar. 2012.

BAUER, Martin W.; JOVCHELOVITCH, Sandra. Entrevista Narrativa. In: **Pesquisa Qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petropólis: Vozes, 2008. p. 90-113.

BENTO, Maria Aparecida Silva (org.) **Psicologia Social do Racismo**: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**.** Petropólis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

BOBBIO, Norberto. **O tempo da memória**. São Paulo: Campus, 1997.

BRAGA, Júlio. **Contos afro-brasileiros**. Salvador: Funceb, 1980.

BRASIL Brasília: Secretaria especial de Políticas de promoção da Igualdade Racial. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura afro-brasileira e africana**. Ministério da Justiça. Programa Nacional de Direitos Humanos. Brasília, 1996.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, 9 jan. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 30 mar.2012.

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes curriculares nacionais para o curso de Pedagogia**. Brasília: MEC, [s.d.].

BRASIL. Ministério da Educação. **Orientações e Ações para a educação das relações étnico-raciais.** Brasília: SECAD, 2006.

CAIXETA, Juliana Eugênia. **Guardiãs da memória**: tecendo, significações de si, suas fotografias e seus objetos. UNB: Instituto de Psicologia, 2006.

CARREIRA, Denise (Coord.) **Igualdade de gênero no mundo do trabalho**: projetos brasileiros que fazem a diferença. São Paulo: Cortez, Fundação de Gênero, Brasil-Canadá (FIG), 2004.

CARVALHO, Liandra Lima. **Mais do que levantar, sacudir a poeira e dar a volta por cima**: um estudo sobre a autonomia superativa e emancipatória de mulheres negras cariocas. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2008.

CASHMORE, Ellis. **Dicionário de Relações étnico-raciais**. São Paulo: Summus, 2000.

CASTELLS, Manuel. **Poder da *Identidade***. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 2001.

CASTILHO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CAVALLEIRO, Eliane. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar**: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil. São Paulo: Contexto, 2000.

CAVALLEIRO, Eliane. (Org.) **Racismo e antirracismo na educação**: repensando nossa escola. São Paulo: Summus, 2001.

CAVALLEIRO, Eliane. Relações raciais no cotidiano escolar: implicações para a subjetividade e a afetividade. In: **Saberes e fazeres**, v. 1: Modos de ver. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006. p.82-95.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: **Violência e Psicanálise.** Rio de Janeiro: Graal, 1984.

COUTO, Mia**. E se Obama fosse africano?** e outras intervenções. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CRUZ, José Vieira da. **O uso metodológico da história oral**: um caminho para pesquisa histórica1 in: Fragmenta. Aracaju: UNIT, 2005.

CUNHA JUNIOR. Henrique, O etíope: uma escrita africana. **Revista Educação gráfica**. Número 11. Disponível em:< http://www.faac.unesp.br/publicacoes/educacaografica/numero11.php#2. Acesso em: 02 mar. 2011.

CUNHA JUNIOR. Henrique, Africanidades, afrodescendência e educação. **Revista Educação em Debates**, [S.l.], ano 23, v.2, n. 42, 2000.

CUNHA JUNIOR. Henrique, NTU. **Revista Espaço Acadêmico**, maio, 2010.

CYRULNIK, Boris. **Autobiografia de um espantalho** – Histórias de resiliência: o retorno à vida. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

d'ADESKY, Jacques. Reconhecimento e liberdade de realização – Parte 1. In: **Estudos afro-asiáticos**. CEAA 2006/1-2-3 ISSN 0101-546X Estudos Ano 28 – jan-dez-2006/1-2-3. pp. 97-116.

d'ADESKY, Jacques. Reconhecimento, igualdade, distinção e conformidade – Parte 2. In: **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro: Candido Mendes, 2006. Ano 28 – Jan-Dez – 2006/1-2-3. p. 117-134.

d'ADESKY, Jacques. **Anti-racismo, liberdade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: Daudt, 2006.

d'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo**: racismo e anti-racismo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História Oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DEMO, Pedro. **Metodologia Científica em Ciências Sociais.** São Paulo: Atlas, 1989.b

DIWAN, Pietra. **Raça Pura**: uma história da eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2007.

DUCROT, Osvald. **O dito e o não-dito**. São Paulo: Pontes, 1987.

EVARISTO, Conceição. Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: BARROS, Nadilza Martins de; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). **Mulheres no mundo:**etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Idéia, 2005.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

FANON, Franz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Franz. **Peles Negras, Máscaras Brancas.** Rio de Janeiro: Civilização

FERREIRA SANTOS, Marcos. **Práticas crepusculares**: mytho, ciência & educação no Instituto Butantan – um estudo de caso em antropologia filosófica. Tese (Doutorado)– Universidade de São Paulo, FEUSP, São Paulo, 2 v. ilustr., 1998.

FERREIRA SANTOS, Marcos. Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: **Educação antirracista**: caminhos abertos pela Lei federal 10.639/03. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. 236 p. (Coleção Educação para todos).

FERREIRA SANTOS, Marcos. Apresentação – Láaróyè! Entre o orun e o aiye, o axé da palavra fecunda. In: SÀLÁMÌ, Síkirù (King); RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Oduduwa, 2011. p. 11-14.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afrodescendente**: identidade em construção. São Paulo: EDUC, 2004.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Artmed Editora, 2009.

FLORES, Maria Bernadete Ramos. **Tecnologia e estética do racismo**: ciência e arte na política da beleza. Chapecó: Argos, 2007.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron. **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 307-338.

FREIRE, Paulo. **Conscientização**: teoria e prática da libertação; uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Moraes, 1980.

GOFFMAN, I. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Guanabara, 1963.

GOLDENBERG, M. **A civilização das forma**s: o corpo como valor. In: Nu e vestido. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GOMES, Nilma Lino. Uma dupla inseparável: cabelo e cor da pele. In: BARBOSA, Lúcia Maria de A.; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; SILVÉRIO, Valter Roberto (Orgs.) **De preto a afrodescendente**: trajetória de pesquisa sobre o Negro, Cultura negra e relações Étnico-Raciais no Brasil. São Carlos: EduFSCar, 2004. pp. 137-150.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz***:*corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GOMES, Nilma Lino. Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra: *Body and hair as symbols of black identity*. Disponível em: http://www.rizoma.ufsc.br/pdfs/641-of1-st1.pdf. Acesso em: 03 mai. 2004.

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo e o cabelo crespo. In: **Educação e pesquisa**. São Paulo, v. 29, n.1, p. 167-182, jan./jun. 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ep/v29n1/a12v29n1.pdf. Acesso em: 09 out. 2004.

GROSFOGUEL, R. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. **Ciência e cultura**, v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v59n2/a15v59n2.pdf. Acesso em: 05 jun. 2011.

GROTBERG, Edith. In: MELILLO, Aldo, OJEDA, Elbio Nestor Suárez. **Resiliência**: descobrindo as próprias fortalezas. Porto Alegre: ARTMED, 2005.

HAESBAERT, Rogério. **Identidade territoriais. Da multiterritorialidade à "reclusão" Territorial** (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ. Disponível em: http://tercud.ulusofana.pt/geoforum/Ficheiros/23GEOForum.pdf. Acesso em: 03 mar. 2010.

HAMPATÉ BÂ. A tradição viva. In: **História geral da África**, V.I. São Paulo: Ática, UNESCO, 1982.

HASENBALG, Carlos A. Entre os mitos e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. Dados – Revista de Ciências Sociais (R.J.) V.2, n 38, 1995 *apud* SANTOS, Sales Augusto dos. Ação Afirmativa ou a utopia possível. In: **50 anos depois**: relações raciais e grupos socialmente segregados. Brasília: Movimento Nacional dos Direitos Humanos, 1999.

hooks, bell. Vivendo de Amor. In: WERNECK, J. **O Livro da Saúde das Mulheres Negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas; Criola, 2000.

INOCÊNCIO, Nelson Olokofá. **Corpo negro na cultura visual brasileira**. Educação Africanidades Brasil, v. 1, Brasília: CEAD, 2006.

INOCÊNCIO, Nelson Olokofá. Relações raciais e implicações estéticas. In: OLIVEIRA [et al.] **Relações raciais e grupos socialmente segregados** – 50 anos depois. Brasília: Movimento Nacional de Direitos humanos, 1999. p. 21-36.

IZQUIERDO, Iván. **A arte de esquecer**. Rio de Janeiro: Vieira &Lent, 2004.

JESUS, Regina de Fátima de. **Professoras negras**: assumindo a identidade étnica e desvelando o preconceito e a discriminação no cotidiano de vida e profissão. Disponível em: http://www.anped.org.br/reunioes/25/excedentes25/reginadefatimajesust2.rtf. Acesso em 02 mai. 2008.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da Identidade Negra**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de vida e formação**. São Paulo: Cortez, 2004.

JOSSO, Marie-Christine. **Caminhar para si**. Tradução Albino Pozzer, revisão Maria Helena Menna Barreto Abrahão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

JUNG. **O eu e o inconsciente**. Vol. VII/2. 11Petrópolis: Vozes, 1996.

JUNG. **Arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petropólis: Vozes, 2000.

JÚNIOR, Ronaldo Jorge A. Vieira. Rumo ao multiculturalismo: a adoção compulsória de ações afirmativas pelo Estado brasileiro como reparação dos danos atuais sofridos pela população negra. In: SANTOS, Sales Augusto dos (Org.). **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas**. Brasília: MEC/SECAD, 2005. p. 81-100.

KELEMAN, Stanley. **Mito e corpo**: uma conversa com Joseph Campbell. São Paulo: Summus, 2001.

LACERDA, Liliam. **Álbum de leitura**: memória de vida, história de leitoras. São Paulo: UNESP, 2003.

LARROSA, Jorge. Tecnologias do Eu e Educação. In: SILVA, T.T. (Org) **O sujeito da Educação**: estudos foucaultianos. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Jan/Fev/Mar/Abr 2002, n. 19.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de Santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia** – Um estudo de relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. **Cabelo de axé**: identidade e resistência. São Paulo: Senac, 2004.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOUREIRO, Stefânie Area Garrido. **Identidade Étnica em re-construção**: a ressignificação da identidade étnica de adolescentes negros em dinâmica de grupo na perspectiva existencial humanista. Belo Horizonte: O lutador, 2004.

LUZ, Marco Aurélio. Da Porteira para dentro, da porteira para fora. In: SANTOS, J. E (Org.). In: **Democracia e diversidade humana**: desafio contemporâneo. Salvador: SECNEB, 1992. p. 57-74.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. Do monopólio da fala sobre educação à poesia mítica africano-brasileira. In: **Revista da FAEEBA**, Educação e Contemporaneidade, Salvador, v.12, n. 19, p. 61-80. Jan./jun. 2003.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. África viva e transcendente. **Salto para o Futuro**. Currículo, relações raciais e cultura afro-brasileira, out. 2006. SECAD/MEC.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. Obstáculos ideológicos à dinâmica da pesquisa em educação. In: **Revista da FAEEBA**, Salvador, n° 10, jul.dez. 1998. p. 151-165.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. Opa Aiyê Orun: urge uma ética do futuro para a educação contemporânea. In: Cadernos de Pesquisa **Sementes**, Salvador, v.3, n 5/6 jan./dez. 2002. pp. 75 – 87.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. Parabolicamará! Uma contra linguagem à pedagogia do nomos. In: **Sementes**: caderno de pesquisa, Salvador, v.5, n° 7, jan/dez. 2004.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. Casa Grande, Senzala e Kilombos: Qual o Território do currículo dos cursos de formação de professores? In: Cadernos de Pesquisa **Sementes**, Salvador, v.2, n 3/4 jan./dez. 2001. p. 23 – 36.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. (Org). **ABEBE**: a criação de novos valores na educação. Salvador: Edições SECNEB, 2000.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. (Org.). **Tecendo Contemporaneidades.** Salvador: EDUNEB, 2007.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. *Awasoju*: Dinâmica de expansão existencial das diversas contemporaneidades. In: **Revista FAEEBA**, Salvador, n° 12, jul.dez.,1999. p. 45-73.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. Bahia, a Roma negra: estratégias comunitárias e educação Pluricultural. In: **Revista da FAEEBA**, Salvador, n 13, p. 45-62, jan./jun. 2000.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. Memória: seus múltiplos significados no processo educativo. In: **Oralidade, memória e formação**. Disponível: http://www.tvbrasil.org.br/fotos/salto/series/212454Oralidade.pdf. Acesso em: 02 mar. 2011.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. **O reencantamento do mundo**: perspectivas de análise para a compreensão do nosso tempo. Salvador: UNEB, 2009.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. Descolonização e educação: uma proposta política de educação pluricultural. **Sementes**: Cadernos de pesquisa, Salvador, v.1/2 jan./dez. 2000. p. 8-12.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. História e Cultura Afro-brasileira e africana: África viva e transcendente! In: **Currículo, relações raciais e cultura afro-brasileira**. Boletim 20, out 2006, Salto Para o Futuro/TV Escola, 2006. Disponível em: <http://tvbrasil.org.br/fotos/salto/series/175527Relraciais.pdf> Acesso em: 02 mar. 2011.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. Descolonização e educação: uma proposta política de educação pluricultural. **Sementes**: Cadernos de pesquisa, Salvador, v.1/2 jan./dez. 2000. p. 8-12.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. Descolonização e educação: uma proposta política de educação pluricultural. **Sementes**: Cadernos de pesquisa, Salvador, v.1/2 jan./dez. 2000. pp. 8-12.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. Do monopólio da fala sobre educação à poesia mítica africano-brasileira. In: **Revista da FAEEBA**, Educação e Contemporaneidade, Salvador, v.12, n. 19, p. 61-80. jan./jun. 2003.

MARTINS, Cleo; LODY, Raul (Org.) **Faimará**: o caçador traz alegria: Mãe Stella: 60 anos de iniciação. Rio de janeiro: Pallas, 2000.

MARTINS, Ronaldo dos Santos. **Agbon**: arte, beleza e sabedoria ancestral africana. Salvador: EDUNEB, 2008.

MAUSS, M. As técnicas corporais. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

MEIHY, José Carlos Sebe Boom. Definindo História Oral e Memória. São Paulo: **CERU**, nº 5, 1994.

MEIHY, J. C. S. BOM. **Manual de *História Oral***. São Paulo, Loyola, 2005.

MIGNOLO, D. Walter. **Histórias Locais/Projetos Globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

MOURA, C. **Dialética radical do Brasil Negro**. São Paulo: Anita, 1994.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **Para entender o negro no Brasil de Hoje**: História, realidades, problemas e caminhos. São Paulo: Global, 2004.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. (Orgs.) **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional *versus* identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

MUNANGA, Kabengele (Org.) **Superando o racismo na escola**. Brasilia: MEC/SECAD, 2005.

NASCIMENTO, Beatriz; RATTS, Alex (Org.). **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006. Disponível em: https://www.imprensaoficial.com.br/downloads/pdf/projetossociais/eusouatlantica.pdf Acesso em: 15 dez. 2011.

NASCIMENTO, Abdias (Org.). **O Negro Revoltado**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NOGUEIRA, Izildinha Baptista. **Significações do corpo negro**. São Paulo: USP, 1998 (Tese de doutorado em psicologia escolar e do desenvolvimento humano). Disponível em: https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/significacoes-do-corpo-negro-isildinha baptista-nogueira-tese.pdf. Acesso: 24 jan. 2011.

NOVAES, Joana de Vilhena. Mulher e beleza: de cinderela a Moura Torta. In: **O intolerável peso da feiúra**: sobre mulheres e seus corpos. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2006, p. 75-118.

ORLANDI, Eni P. **A linguagem e o seu funcionamento**: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 1987.

ORLANDI, Eni P. **Discurso fundador**: a formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas: Pontes, 1993.

ORLANDI, Eni P. **As formas do silêncio:** no movimento dos sentidos. São Paulo: UNICAMP, 1995.

OLIVEIRA, Eduardo David. **A ancestralidade na encruzilhada**. Curitiba: Popular, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da ancestralidade**: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OXOSSI, Mãe Stella de. **Meu tempo é agora.** São Paulo: Odudua, 1993.

PARANHOS, Adalberto P. **Dialética da Dominação**: dominação ideológica e consciência de classe. São Paulo: 1984.

PASSEGGI, Maria da Conceição. Memoriais auto-bio-gráficos: a arte profissional de tecer uma figura pública de si. In: PASSEGGI, Maria da Conceição; BARBOSA, Tatyana Mabel Nobre Barbosa (Orgs.). **Memórias, memoriais**: pesquisa e formação docente. Natal, RN: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2008. p.27-42.

PASSEGGI, Maria da Conceição; BARBOSA, Tatyana Mabel Nobre Barbosa (Orgs.). **Memórias, memoriais**: pesquisa e formação docente. Natal, RN: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2008.

PAULA, Cláudia Regina de. Magistério, Reinações do feminino e da brancura: a narrativa de um professor negro. In: ROMÃO, Jerusa. **História da Educação do Negro e outras histórias**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e diversidade. Brasília: Ministério da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

POLLAK, Michael**.** Memória, esquecimento, silêncio. In: **Revista Estudos Históricos**, Vol. 2, N. 3 (1989). Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/2278>. Acesso em: 08 set. 2009.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PUNZO, Marcella. O solo de origem. **Semente**s Caderno de Pesquisa, Salvador, v.4 n. 6/7 jan./dez. 2003. p. 16-20.

QUEIROZ, Renato da Silva; OTTA, Emma. A beleza em foco: condicionantes culturais e psicobiológicos na definição da estética corporal. In: QUEIROZ, Renato da Silva (Org.) **O corpo do brasileiro**: estudos de estética e beleza. São Paulo: SENAC, 2000. p.13-66.

RAJAGOPALAN, Kanavillil; FERREIRA, Dina Maria Martins (Orgs.). **Políticas em linguagem:** perspectivas identitárias. São Paulo: Makenzie, 2006**.**

REIS, João José e SILVA**,** Eduardo. **Negociações e Conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José. **Palmares como poderia ter sido**. Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. (Orgs.). REIS, João José; GOMES Flávio dos Santos. Companhia das Letras. São Paulo 1996.

REIS, Vilma. Estamos morrendo de racismo. In: **Revista Muito**. Salvador, 06/09/2009. p. 11.

RICHARDSON, Robert Jarry. **Pesquisa Social**: métodos e técnicas. São Paulo: Atlas, 1999.

RICOEUR, Paul. O Perdão pode curar? In: HENRIQUES, Fernanda. **Paul Ricouer e a simbólica do Mal**. Porto: Edições Afrontamento, 2005, p. 35-40.

RISO, Ricardo. **Quase um caso de polícia**- Uma leitura crespa de alguns poemas de Cristiane Sobral. Disponível em: http://cristianesobral.blogspot.com.br/2012/01/quase-um-caso-de-policia-uma leitura.html. Acesso em: 15 abr. 2011.

ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

ROCHA, Nívea Maria Fraga; BARRETO, Maribel Oliveira. Metodologias qualitativas de pesquisa. In: ROCHA, Nívea Maria Fraga; LEAL, Raimundo Santos; BOAVENTURA, Edvaldo Machado. **Metodologias qualitativas de pesquisa**. Salvador: Fast Design. 2008. p. 13-26.

RODRIGUES, J.C. **O corpo na história**. Rio de janeiro: Fiocruz, 1999.

ROMÃO, Jerusa. **História da Educação do Negro e outras histórias.** Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e diversidade. Brasília: Ministério da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

RUIZ, João Álvaro. **Metodologia Científica**. São Paulo: Atlas, 1996.

SÀLÁMÌ, Síkirù (King); RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Oduduwa, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: Barreira, César (Ed.). **Sociologia e Conhecimento além das Fronteiras**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2006.

SANTOS, Gislene A dos. **A invenção do ser negro**: um percurso das idéias que naturaizaram a inferioridade dos negros. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Hélio. Discriminação racial no Brasil. In: SABÓIA, Gilberto Vergne (Org.) Anais de Seminários Regionais Preparatórios para Conferência Mundial contra racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata. Brasília: Ministério da Justiça, 2001 apud BRASIL. **Orientações e Ações para a educação das relações étnico-raciais.** Brasília: SECAD, 2006.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nago e a morte**. Petropólis: Vozes, 1986.

SANTOS, Magnaldo. **Curso de Língua e Civilização**. Salvador: Cepaia/Uneb.

SANTOS, Sales Augusto dos. A lei 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro. In: BRASIL/SECAD. **Educação anti-racista**: caminhos abertos pela Lei Federal n 10.639/03. Brasília: MEC/SECAD, 2005. p. 21-38.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **Mulher negra, homem branco**: um breve estudo do feminino negro. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SCHIAVO, Marcio R; MOREIRA, Elisio N. **Glossário Social**. Rio de Janeiro: Comunicarte, 2005.

SCHWARTZ, Lilia M. **Oespetáculo das raças**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SILVA, Ana Célia. "**SE ELES FAZEM, EU DESFAÇO**": uma proposta de reversão dos estereótipos em relação ao negro no livro didático. Centro de Estudos Afro Asiáticos do Complexo Universitário Cândido Mendes, Rio de Janeiro, 1992 (relatório de pesquisa).

SILVA, Ana Célia. **A discriminação do negro no livro didático**. Salvador: CED, 1995.

SILVA, Ana Célia. A desconstrução da discriminação no livro didático. IN: MUNANGA, Kabengele (org.) **Superando o racismo na escola**. Brasília, MEC, 2000.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprender a conduzir a própria vida: Dimensões do educar-se entre afrodescendentes e africanos. In: BARSOSA, Lucia Maria A. **De preto a afro-descendente**: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos: EduFSCar, 2003. pp. 181-197.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Pode a educação prevenir contra o racismo e a intolerância?** Disponível em: http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/ppcor/0083.pdf. Acesso: 02 mai. 2008.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; SILVÉRIO, Valter Roberto (Orgs.) **De preto a afro-descendente**: trajetória de pesquisa sobre o Negro, Cultura negra e relações Étnico-Raciais no Brasil. São Carlos: EduFSCar, 2004. pp. 137-150.

SILVA, Santos Valdélio. **Rio das Rãs à luz de noção de quilombo.**Centro de Estudos Afro-Orientais. ed. Nº 23. Universidade Federal da Bahia. Salvador Bahia. 2000.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Identidade e racismo: a ancestralidade africana reelaborada no Brasil. In: **Racismo no Brasil**. São Paulo: Peiropólis; ABONG, 2002. p. 73-85.

SOBRAL, Cristiane. Caminhos da escrita: O lápis pode cortar como um bisturi. Disponível em: http://cristianesobral.blogspot.com.br. Acesso em: 10 fev. 2012

SOBRAL, Cristiane. Pixaim. In: RIBEIRO, Esmeralda & BARBOSA, Márcio (Orgs.). **Cadernos negros**: contos afro-brasileiros. V. 24. São Paulo: Quilombhoje, 2002. p. 13-17.

SODRÉ, Muniz. **Monopólio da fala**; função e linguagem da televisão no Brasil, Petrópolis: Vozes, 1984.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

SODRÉ, Muniz. In: Mestre Didi. **Contos Crioulos na Bahia**. Salvador: Núcleo Cultural Níger Okan, 2004.

SOUZA, Edileuza Penha de. **Tamborizar**: história e afirmação da auto-estima das crianças e adolescentes negros e negras através dos tambores de Congo. São Paulo: Concurso negro Educação, 2003.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro:** asvicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SUNDFLELD, Carlos Ari. (Org.). **Comunidades Quilombolas:** Direito à Terra. Brasília. Fundação Cultural Palmares/Minc. IV / Editorial Abaré, 2002.

TRINDADE, Azoilda Loretto de. Olhando com o coração e sentindo com o corpo inteiro no cotidiano escolar. In: **Multiculturalismo:** mil e uma faces da escola. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

UNICEF. Princípios da equidade. In: **Relatório da situação da infância e adolescência brasileiras**: diversidade e equidade – pela garantia dos Direitos de cada Criança e Adolescente. UNICEF/IBGE, 2003. p. 37-48.

VALENTE, Ana Lúcia E.F. **Ser negro no Brasil Hoje**. São Paulo: Moderna, 1994.

VALOURA, Leila de Castro. Paulo Freire, o educador brasileiro autor do termo Empoderamento, em seu sentido transformador. Disponível em: http://www.fatorbrasis.org/arquivos/PauloFreire. Acesso em: 13 mai. 2009.

VANISTENDAEL, S.; LECOMTE, J. *Resiliencia y sentido de vida.* In: MELILLO, A.; OJEDA, E. N. S.; RODRIGUEZ, D. (Orgs*.).* **Resiliencia y subjetividad:** los ciclos de la vida. Buenos Aires: Paidós, 2004. p. 91-103.

VAZ, A.; MENDES, R.; MAUÉS, E. Episódios e narrativas de professores experiências e perspectivas docentes discutidas a partir da pesquisa sobre conhecimento pedagógico de conteúdo In: REUNIÃO ANAUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-

GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 24; 2001, Caxambu. **Anais** Caxambu: ANPED, 2001. 1CD-ROM

VAZ, Cibele Mariano. O Sagrado e a Experiência do Sagrado na Psicoterapia: O Olhar de um Gestaltista. Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-terapia de Goiânia, 2006.

WALKER, Sheila. 2002. "*Africanity Vs Blackness: Race, Class and Culture in Brazil*", NACLA, **Report on the Americas. Racial Politics, Racial Identities**: race and Racism in the Americas, Part III. may/jun 2002 vol. XXXV n 6.

WILLIAMS, Brackette. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". In: Annual Review of Anthropology, California, USA, 1989.

ANEXOS

ANEXO A

Carta aos Formandos Direito 2010.2 Unifacs - Carta aos não-religiosos de matrizes africanas.

Eis que está chegando um grande momento: minha formatura, o meu bacharelado em Direito. Depois de 5 anos de curso, 1 ano trancado por questões fincanceiras e emocionais, estou na reta final dessa caminhada. Desses anos corridos, poderia relatar e lembrar de muitas coisas passadas, agradáveis ou não, mas me pego tendo pela frente uma discussão que não diz respeito especificamente a mim, mas a todos os religiosos de matrizes africanas.
Fiz uma carta para meu colegas formandos, mas que acredito que interesse a muito mais pessoas do que os míseros 77 formandos de minha turma. Eu podia relatar o que tem acontecido, mas certamente depois de ler a carta não haverá mais a necessidade desse relato, ela é auto-explicativa.
Ademais, só resta lembrar que a luta contra intolerância religiosa é todo dia. Minha avó de santo foi pra Orun de forma trágica e não falo do desabamento de um prédio, de um terremoto ou tsunami. A tragédia fatal de sua vida foi o preconceito, a intolerência religiosa, o extremo da falta de respeito. Pode até parecer que um fato está desassociado do outro no que diz respeito ao seu conteúdo e momento, contudo, é um engano acreditar que quem ataca uma mãe de santo com biblía nas mãos e divulga jornais com textos infames é diferente de quem se posiciona contra a participação de uma filha de santo em obrigação da solenidade, pela sua impossibilidade de trajar-se de preto como o restante dos formandos.
Redigi a carta não acreditando que a mentalidade de um grupo de brancos, cristãos (universalmente falando) e com poder aquisitivo além do mediano, reveja conceitos: sei que isso não é possível só com palavras, o enfrentamento há de ser mais veemente. Entreranto, não podia deixar passar a oportunidade de dizer um desaforo do alto de minha postura de nobreza ancestral africana.
Segue na íntegra.

AOS FORMANDOS DIREITO 2010 NOTURNO E A QUEM MAIS INTERESSAR POSSA

Eu podia simplesmente esperar que o ano acabasse, esperar que a formatura passasse e pronto. Contudo, eu sempre tenho pretensões maiores quando se trata de discussões pertinentes, trago essa discussão para vocês, futuros bacharéis em direito, alguns, inclusive, já aprovados no Exame de Ordem, portanto, também futuros advogados.
A liberdade religiosa, que inclui a liberdade de crença e de culto, está garantida na Constituição Federal, em seu artigo 5º, sendo, portanto Direito Fundamental.
Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]
VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; [...]

Sei que não está a contento de muitos o fato de ter uma colega formando com traje branco destoando dos padrões do cerimonial e "quebrando o protocolo". Entretanto, tendo em vista os dispositivos constitucionais supracitados, pretender ou manifestar-se contra a participação

de uma adepta de Candomblé ou impor condições que ofendam de tal maneira suas convicções a ponto de impossibilitá-la de participar de qualquer evento nas mesmas condições que os demais, é uma privação de direitos.
É ainda o Artigo 5º da Constituição Federal que traz a inafiançabilidade e imprescritibilidade do crime de Racismo:
XLII - a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei;

Talvez muitos se espantem com a abordagem do racismo neste assunto, mas se se espantam é por que certamente estão muito habituados aos seus códigos civis, penais, trabalhistas e processuais, lhe escapando algumas leis ordinárias, mas que estão em vigor e que, como estudantes de direito e concluintes, devemos estar aptos a fazê-las valer (senão, passar na OAB não significa nada). A Lei 7.716/89 define o que vem a ser racismo estabelecendo os crimes resultantes de raça e cor e em seu bojo tipifica a conduta que atente ou crie óbices ilegais a alguém em decorrência de sua religião.

Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, *religião* ou procedência nacional.

Art. 14. Impedir ou obstar, por qualquer meio ou forma, o casamento ou convivência familiar e social.

Pena: reclusão de dois a quatro anos.

Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.

Pena: reclusão de um a três anos e multa.

Tenho ouvido falar de muitas coisas, mas tenho dado pouquíssima importância para evitar me desgastar em um momento que é digno de honrarias e comemorações, que é a minha formatura. Contudo, há coisas que sempre precisam ser ditas, para que uma oportunidade não se perca ou determinado fato tome contornos menores do que o merecido, como se fosse qualquer anedota. Sei que o que está sendo colocado aqui não está sendo recebido por todos nessa lista ou a todos que possam ter acesso a esse email, mas sei também que as pessoas certas o estarão lendo e entenderão cada palavra aqui escrita.
Portanto, se a alguns desagrada o fato de fazer uma formatura com uma adepta de Candomblé, recém iniciada e que, em decorrência de seus preceitos religiosos, participará da solenidade trajada de branco, a Constituição também lhes garante isso:

II - ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei;

A República que vivemos, que não é nenhuma república platônica, tem também seus objetivos explícitos na Constituição.

Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:
IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Portanto, quem quiser viver uma redoma, em padrões estéticos fechados e estanques, em um Estado com religião oficial, está na hora de arrumar as malas. Não há como estar aqui, sem se adequar à diversidade. Se não quer conviver com diferenças, infelizmente, seu Deus, te

colocou pra nascer e viver no lugar errado. Eu é que tenho certeza que Olorum, Orumilá, Obatalá, Olodumarê, Exu, Ogum, Oyá, Oxossi, Oxum, Oxalá e o resto do panteão africano não me fizeram nascer nem estar no lugar errado. Então, não tenho de onde sair, nem de onde deixar de estar. Ou seja, a cada um está reservado o direito de rescindir seus contratos com a promotora de eventos responsável pela organização da Solenidade e receber seus respectivos diplomas na Reitoria da Universidade. Afora isso, não há outra opção. Então, avaliem enquanto está em tempo por que a alternativa de usar a Beca preta ou desistir da Solenidade, não existe.

O que não pode é ficar nas ironias, brincadeiras e comentários sórdidos, inclusive por que é crime:

Art. 208 - Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa;
impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou
objeto de culto religioso:
Pena - detenção, de 1 (um) mês a 1 (um) ano, ou multa.
Os bons penalistas desta turma deviam saber disso, mas, caso tenham perdido essa aula no 3º ano, aqui estou eu, como boa colega, trazendo-lhes essa revisão às vésperas de Exame da Ordem (apesar de alguns já aprovados precisarem dessa revisão para a vida profissional e pessoal). É muito fácil ser penalista e garantista. É muito fácil ser "constitucionalista de artigo". Difícil é se deparar com as situações cotidianas e usar o Garantismo e os Direitos Fundamentais da Constituição tal como habitualmente defendem em sala de aula. Estamos terminando o curso e parece que muitos não perceberam que não passamos 5 anos fazendo nenhuma resenha crítica de filme, ainda que alguns exemplos das aulas de penal pareçam ficção científica. Não vivemos em uma realidade e estudamos a MATRIX!!! Se não perceberam isso, ainda dá tempo de correr pro curso de Cinema, Artes Cênicas ou coisa que o valha.

Em última observação, peço que havendo alguma coisa a dizer, sobretudo se quiser manifestar alguma insatisfação com essa situação, o faça diretamente a mim, para além de hipocrisia, não se permitir também a covardia, fazendo tais comentários aos cochichos, de forma vil. Todos estão empenhados em colar grau, ser aprovados no Exame de Ordem, ser juristas ou o que mais o bacharelado em Direito permita, então está na hora de sermos mais éticos ao discutir quaisquer assuntos. Se for pra haver um debate acerca do tema, que ele seja aberto: é o mínimo que suas dignidades exigem.

Atenciosamente,

Gabriela Ramos, Formanda, 5ºB Noturno

Torunjinlê - Omorixá de Ogum – Yaô do Axé Abassá de Ogum

Iniciada em 24 de julho de 2010 pela Yalorixá Jaciara Ribeiro

ASHANTI: Carta aos Formandos Direito 2010.2 Unifacs - Carta aos não-religiosos de matrizes africanas. (gabrielaashanti.blogspot.com)