

**UNIVERSIDADE DO GRANDE RIO – UNIGRANRIO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
ESCOLA DE CIÊNCIAS, EDUCAÇÃO, ARTES, LETRAS E HUMANIDADES**

Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes - PPGHCA
Doutorado Humanidades, Culturas e Artes

Novas perspectivas de gênero nos Mitos das Yabás - Explorando
arquétipos femininos para além do Oxunismo

Raphael Fernandes Gomes

Duque de Caxias
2024

**UNIVERSIDADE DO GRANDE RIO – UNIGRANRIO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
ESCOLA DE CIÊNCIAS, EDUCAÇÃO, ARTES, LETRAS E HUMANIDADES**

Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes - PPGHCA
Doutorado Acadêmico em Humanidades, Culturas e Artes

Raphael Fernandes Gomes

Novas perspectivas de gênero nos Mitos das Yabás - Explorando
arquétipos femininos para além do Oxunismo

Tese apresentada à Universidade do Grande Rio “Prof. José de Souza Herdy” como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Doutor em Humanidades, Culturas e Artes.

Orientador: Prof. Dr. Renan Gomes de Moura

Linha de Pesquisa: Narrativas, Práticas Sociais e Poder

Duque de Caxias
2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UNIGRANRIO – NÚCLEO DE COORDENAÇÃO DE BIBLIOTECAS

G633n Gomes, Raphael Fernandes.

Novas perspectivas de gênero nos mitos das Yabás - explorando arquétipos femininos para além do Oxunismo / Raphael Fernandes Gomes. – Duque de Caxias, Rio de Janeiro, 2024.

208 f.

Orientador: Prof. Dr. Renan Gomes de Moura.

Tese (doutorado) – Universidade do Grande Rio “Prof. José de Souza Herdy”, Escola de Educação, Ciências, Letras, Artes e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes, Rio de Janeiro, 2024.

1. Afrocentricidade. 2. Candomblé. 3. Decolonialidade. 4. Oxunismo. 5. Yabás. I. Moura, Renan Gomes de. II. Título. III. Universidade do Grande Rio “Prof. José de Souza Herdy”.

CDD: 299.6

Rodrigo de Oliveira Brainer CRB-7: 6814

RAPHAEL FERNANDES GOMES

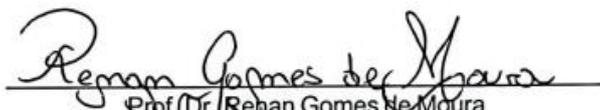
NOVAS PERSPECTIVAS DE GÊNERO NOS MITOS DAS YABÁS - EXPLORANDO
ARQUÉTIPOS FEMININOS PARA ALÉM DO OXUNISMO

Tese apresentada à Universidade do Grande Rio “Prof. José de Souza Herdy” como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Doutor em Humanidades, Culturas e Artes.

Orientador: Prof. Dr. Renan Gomes de Moura

Exemplar apresentado para avaliação da banca examinadora em 07/08/2024

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Renan Gomes de Moura
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes da
UNIGRANRIO



Profa. Dra. Anna Paula Soares Lemos
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes da
UNIGRANRIO

Documento assinado digitalmente
RENATA DE ALMEIDA OLIVEIRA
Data: 14/08/2024 19:38:15-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dra. Renata Almeida de Oliveira
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes da
UNIGRANRIO

Documento assinado digitalmente
DYEGO DE OLIVEIRA ARRUDA
Data: 09/08/2024 15:55:34-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Dyego de Oliveira Arruda
CEFET

Documento assinado digitalmente
ROBSON RODRIGUES DE PAULA
Data: 08/08/2024 16:23:24-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Robson Rodrigues de Paula
UNISUAM

Duque de Caxias

2024

*“Nenhum outro som no ar pra que todo mundo ouça!
Eu agora vou cantar para todas as moças
Eu agora vou bater para todas as moças
Eu agora vou dançar para todas as moças
Para todas Ayabás, para todas elas!”*

*Às Yabás,
aos quilos que ganhei e aos cabelos que perdi.*

AGRADECIMENTOS

Seguindo a ordem estabelecida pelo xirê dos Orixás, agradeço primeiramente a Exu, o Senhor dos caminhos e da comunicação, por ter permitido que este trabalho fosse materializado e ultrapassasse todas as barreiras impostas em seu percurso. Agradecendo igualmente aos Exus e Pombagiras de Umbanda que me acompanham e protegem. Laroyê!

Ao Sagrado feminino em todas as suas formas, aqui representado pelas *Iyá-mi Oxorongá*, nossas grandes mães ancestrais, senhoras do início e do fim. E a todas as Yabás, por terem permitido que este trabalho fosse realizado em sua homenagem e a partir de seus *itans* que cruzaram o tempo por meio da oralidade. Suas bênçãos!

À minha avó Maria Ester (*in memoriam*), por ter sempre ensinado que o saber não ocupa espaço e que devemos sempre buscar nos aprimorar.

Aos meus pais, Rosangela e Fernando, por toda a estrutura que me proporcionaram durante a vida e por sempre me estimularem a estudar.

À minha irmã, Rachel, por estar sempre ao meu lado, por me apoiar e alegrar em tantos momentos. Você é uma pessoa especial, a quem eu escolherei como irmã em todas as encarnações que venham a acontecer nesta terra.

Ao meu Babalorixá, Valrei Lima, pelas orientações, ebós, banhos e tudo o mais que demandou manter esse Ori inteiro até o fim desse processo.

Ao meu orientador, Renan Gomes de Moura (*Odé Nibú*), por ter topado a maluquice que foi pegar essa orientação com a Escola de Samba já estourando o tempo de desfile. Muito obrigado pelo estímulo, ideias, bronquinhos e risadas!

Às minhas amigas Rosane de Oliveira e Daniele Fortuna, por terem acompanhado o início desse processo e colaborado para a construção da pesquisa.

À minha companheira de sofrimento e desorientação, Vanessa Souza, pelas risadas, trocas de materiais e de memes e pela companhia, mesmo que de longe.

Aos meus amigos, Rodolpho, Allan e Jéssica, por acompanharem parte dessa jornada e me fornecerem risadas e drinks para aguentar os nervosos passados. Vocês foram imprescindíveis e muito pacientes. Amo vocês!

Aos queridos Ericka, Júlia, Ludmilla, Michelle, Raissa, Tarcísio, Víctor e Webert, pelo companheirismo e apoio mesmo que de longe.

Muito obrigado!

RESUMO

Este trabalho propõe, a partir de uma abordagem decolonial e afrocentrada, explorar novas perspectivas de feminilidade a partir dos arquétipos apresentados pelas Yabás, as Orixás femininas, nos mitos da cultura Yorubá e do Candomblé. O estudo oferece uma análise inovadora da construção de identidades de gênero, utilizando uma visão afrocentrada e afrodiaspórica, trazendo um olhar decolonial para o tema, por meio da amefricanidade, da epistemologia das macumbas e da macumbização dos saberes, proporcionando um diálogo entre estas teorias de gênero e os elementos mitológicos do Candomblé de raiz Ketu utilizando uma metodologia denominada Epistemologia Antropofágica. Pretende analisar a influência das características e da mitologia dos Orixás femininos na formação e na expressão das identidades de gênero, como também examinar a compreensão das dinâmicas de gênero na sociedade Yorubá por esta perspectiva. Também são estabelecidos os traços arquetípicos das Yabás e suas manifestações do feminino, buscando visões para além do Oxunismo, conceito da autora Oyèrónkẹ Oyèwùmí, por uma narrativa que consolida as práticas e os mitos inerentes ao Candomblé de matriz Ketu (Yorubá), evidenciando o importante papel que as Yabás desempenham na mitologia e como isso pode influenciar as práticas culturais da África negra e da diáspora, desconstruindo concepções ocidentais de gênero.

Entre os principais resultados, a pesquisa identifica e propõe novos arquétipos femininos para além do Oxunismo, denominados Nanãísmo, Iemanjismo, Oxunismo (expandido), Oyánismo, Obánismo e Ewánismo. Cada um desses arquétipos oferece uma visão distinta sobre a identidade feminina, destacando aspectos como senioridade, liderança, coragem, maternidade, sabedoria e transformação, contribuindo para uma compreensão mais diversificada das identidades de gênero na sociedade afro-brasileira e afrodiaspórica. Além disso, o estudo desconstrói concepções ocidentais de gênero, evidenciando a importância das Yabás na mitologia e nas práticas culturais da África e da diáspora.

Palavras-chave: *Decolonialidade; Afrocentricidade; Oxunismo; Yabás; Candomblé.*

ABSTRACT

This work aims, from a decolonial and Afrocentric approach, to explore new perspectives of femininity based on the archetypes presented by the Yabás, the female Orixás, in the myths of Yorubá culture and Candomblé. The study offers an innovative analysis of the construction of gender identities, utilizing an Afrocentric and Afrodiasporic vision, bringing a decolonial perspective to the topic through “amefricanidade”, the epistemology of macumbas, and the macumbization of knowledge. This approach facilitates a dialogue between these gender theories and the mythological elements of Ketu-rooted Candomblé, using a methodology called Anthropophagic Epistemology. The research aims to analyze the influence of the characteristics and mythology of the female Orixás on the formation and expression of gender identities, as well as to examine the understanding of gender dynamics in Yorubá society from this perspective. It also establishes the archetypal traits of the Yabás and their manifestations of femininity, seeking perspectives beyond Oxunism, a concept by the author Oyèrónkẹ Oyěwùmí, through a narrative that consolidates the practices and myths inherent to Ketu-based (Yorubá) Candomblé. This work highlights the important role the Yabás play in mythology and how this can influence the cultural practices of Black Africa and the diaspora, deconstructing Western gender conceptions.

Among the main results, the research identifies and proposes new feminine archetypes beyond Oxunism, named Nanãism, Iemanjism, (expanded) Oxunism, Oyánism, Obánism, and Ewánism. Each of these archetypes offers a distinct perspective on female identity, highlighting aspects such as seniority, leadership, courage, motherhood, wisdom, and transformation, contributing to a more diversified understanding of gender identities in Afro-Brazilian and Afrodiasporic society. Additionally, the study deconstructs Western gender conceptions, highlighting the importance of the Yabás in mythology and the cultural practices of Africa and the diaspora.

Keywords: *Decoloniality; Afrocentricity; Oxunism; Yabás; Candomblé.*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 COLONIALISMO, COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE.....	22
2.1 DO COLONIALISMO À DECOLONIALIDADE – ORIGENS E CONCEITOS	23
2.2 COLONIALIDADES.....	33
2.2.1 Colonialidades do Poder, do Ser e do Saber.....	35
2.3 DECOLONIALIDADE E FEMINISMO.....	40
3 EM BUSCA DE UMA ABORDAGEM AFROCENTRADA: A EPISTEMOLOGIA DAS MACUMBAS E A PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS.....	48
3.1 A AFROCENTRICIDADE.....	51
3.1.2 A Amefricanidade de Lélia Gonzalez.....	57
3.2 A MACUMBA COMO SINÔNIMO DE AFROCENTRICIDADE.....	60
3.3 A EPISTEMOLOGIA DAS MACUMBAS E A PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS.....	64
4 GÊNERO A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA AFROCENTRADA	71
4.1 MATRIARCADO E MATRILINEARIDADE NAS CULTURAS AFRICANAS POR DIOP.....	72
4.2 GÊNERO E MATRICENTRICIDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE IFI AMADIUME.....	84
4.3 OYÈRÓNKĚ OYĔWÙMÍ – A INVENÇÃO DAS MULHERES E O OXUNISMO	90
4.3.1 A distinção sem hierarquização na sociedade Yorubá.....	93
4.3.2 A construção do Oxunismo.....	103
4.4 A FORÇA DO FEMININO EM MITOLOGIAS AFRICANAS E LATINO- AMERICANAS.....	109
4.4.1 As mulheres na mitologia Yorubá.....	113
5 PARA ALÉM DO OXUNISMO – DESCONSTRUINDO CONCEPÇÕES OCIDENTAIS DE GÊNERO A PARTIR DA MITOLOGIA YORUBÁ.....	122
5.1 CAMINHOS DA PESQUISA – POR UMA EPISTEMOLOGIA ANTROPOFÁGICA.....	123

5.2 A IMPORTÂNCIA DOS <i>ITANS</i> E DOS ARQUÉTIPOS DOS <i>ORIXÁS</i> NO <i>CANDOMBLÉ</i>	130
5.3 <i>NANÃISMO</i> – SENIORIDADE E PODER PARA A <i>IYÁ</i> PRIMORDIAL.....	140
5.4 <i>IEMANJISMO</i> – <i>YEMANJÁ</i> É <i>IYÁ</i> , RAINHA E DONA DE SI.....	147
5.5 <i>OXUNISMO</i> – <i>OXUM</i> É <i>IYÁ</i> , <i>IYÁLODÊ</i> E GRANDE ESTRATEGISTA.....	157
5.6 <i>OYÁNISMO</i> – <i>OYÁ</i> É GUERREIRA E <i>IYÁ</i> DOS NOVE <i>ORUNS</i>	165
5.7 <i>OBÁNISMO</i> – <i>OBÁ</i> , A <i>IYÁ</i> QUE NUNCA PERDEU UMA GUERRA.....	173
5.8 <i>EWÁNISMO</i> – <i>EWÁ</i> É <i>IYÁ</i> DESTEMIDA E DONA DO ENCANTO.....	179
CONSIDERAÇÕES FINAIS	185
BIBLIOGRAFIA	197
GLOSSÁRIO	204
ANEXO I – Quadro síntese das abordagens propostas	207

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa é fruto direto de informações que foram surgindo no decorrer do processo para a elaboração da dissertação de Mestrado “‘Arreda homem que aí vem mulher!’ – As Pombagiras de Umbanda e o empoderamento feminino’, defendida em fevereiro de 2019 nesta mesma instituição de ensino. Durante este estudo, diversas temáticas se destacaram e ganharam atenção, porém, devido ao tempo, ao foco principal da pesquisa anterior e à impossibilidade de se escrever de forma ilimitada, foram sendo guardados para momentos posteriores.

Alguns deles se tornaram artigos, mas a temática sobre a importância das mulheres nas tradições Yorubás, principalmente as figuras das Orixás¹ femininas, as chamadas Yabás, e a forma como os diversos arquétipos femininos se apresentam nesses mitos careciam de receber atenção especial.

A proposta desta tese é discutir a criação de novas abordagens para a análise da construção de identidades de gênero pela identificação de elementos dos mitos Yorubás, chamados de *itans*², trazidos pela diáspora à América do Sul e ao Brasil, mais especificamente. Ao fazer isso, ela não apenas explora a influência dos arquétipos presentes na mitologia das Yabás do Candomblé Nagô/Yorubá (Ketu) na formação e na expressão das identidades de gênero, mas também examina a compreensão das dinâmicas de gênero por essa perspectiva. Para alcançar esse objetivo, serão propostos primeiramente dois olhares: decolonial e afrocêntrico do tema, buscando uma visão afrodiaspórica de gênero. Também serão estabelecidos os traços arquetípicos das Yabás e suas manifestações do feminino, buscando visões para além do Oxunismo, teoria de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997).

Espera-se que, ao explorar a interseção entre a mitologia dos Orixás, a decolonialidade, o afrocentrismo, o Oxunismo e a epistemologia das macumbas, possamos contribuir para uma compreensão mais diversificada e inclusiva da

¹ Orixás são as forças da natureza, potências vivas e divinas que simbolizam a tempestade, a cachoeira, o trovão, o entardecer, o amanhecer, a lua, o sol, a mata, a floresta e todos os inúmeros fenômenos do meio ambiente. Os Orixás também simbolizam atributos humanos: a maternidade, a paternidade, a vaidade, a capacidade de fazer guerra, a habilidade de firmar e manter a paz, o desejo de amar, o ciúme, a perspicácia, a inteligência, a inveja, a malícia, a astúcia e a sabedoria, entre outros (Noguera, 2018, p. 65).

² A palavra *Nàgô itán* designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os *itán àtawódówó*, histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelas *babaláwo*, sacerdotes do oráculo Ifá (Santos, 2002, p. 54).

construção de identidades de gênero, que reconheça e celebre a variedade cultural, espiritual e epistemológica presente na sociedade brasileira e em outras culturas afrodiaspóricas.

As questões ligadas à construção de identidades de gênero compõem um campo de estudo intrinsecamente complexo e multifacetado, que transcende as fronteiras culturais, temporais e sociais. A compreensão das dinâmicas de gênero, em particular, é uma questão fundamental nas ciências sociais e humanas, o que desafia acadêmicos e pensadores a explorarem novas abordagens interdisciplinares que levem em consideração as diversas experiências culturais, espirituais e sociopolíticas que moldam as identidades de gênero.

Acreditamos que seja necessário aqui, para uma melhor compreensão dos caminhos percorridos pelo pesquisador principal até chegar a esta pesquisa, um breve relato em primeira pessoa sobre suas vivências tanto em questões particulares como em questões espirituais e acadêmicas.

Minha família é de origem portuguesa, sendo meu pai português e minha mãe filha de portugueses. Consequentemente a minha formação religiosa foi na Igreja Católica, seguindo os passos de meus pais e da minha avó materna, que residia conosco e ajudou a criar a mim e a minha irmã. Ela, inclusive, me fazia ir à missa todo domingo até uma determinada época.

Contudo, aos dezessete anos de idade (vinte anos atrás), enfrentei alguns problemas de saúde com dores abdominais persistentes, levando-me a uma série de exames sem resultados conclusivos e uma peregrinação por médicos de especialidades diversas. Após dois meses de investigação e sem sucesso com tratamentos convencionais, decidi voluntariamente procurar a médium responsável por um centro de Umbanda próximo de onde residia, a querida Tia Marli, com quem eu tinha um contato casual, de cumprimentar e conversar amenidades quando ia à feira com a minha avó, mas que sempre me tratou com muito carinho.

Além de médium de Umbanda, a Tia Marli era na época uma espécie de rezadeira das crianças da região, e eu lembrava vagamente, em algum canto da minha memória, que ela havia me rezado uma ou mais vezes. Como bons católicos brasileiros, com a origem ibérica que já adora uma adivinhação, simpatias e rezas, com certeza me levaram mais de uma vez nela.

Desta forma, busquei ajuda na casa dela, lembrando-me vividamente do pequeno quatinho onde fui recebido pela médium incorporada com sua entidade, uma

preta-velha (Vovó Cássia), que, ao me ver, perguntou: "Tá com dor na barriga, fio?". Durante todo o tratamento espiritual, que durou cerca de dois meses, fui introduzido aos conceitos de mediunidade, Umbanda, entre outros, e gradativamente passei a me encantar e a me identificar como umbandista.

Com o desenrolar dos anos, passei a frequentar a casa, algumas vezes até cambonando para algumas entidades, não só as de Mãe (Tia) Marli, mas também a de outros médiuns do terreiro. Dessa forma, fui me afeiçoando por Pombagiras e Exus, entendendo as mirongas de Pretos-Velhos, os encantos dos Caboclos, a força dos Boiadeiros, a intrincada simplicidade da magia de um Erê e a força dos Orixás.

Depois, em busca de algumas respostas para questões profissionais e pessoais, acabei procurando o Candomblé, na matriz Ketu. Por meio do jogo de búzios e de algumas entidades de Umbanda, fui entendendo que certas questões espirituais precisavam ser cuidadas a partir dessa outra religião afro-brasileira, o que já venho fazendo a alguns anos. Essa interação com o Candomblé e o jogo de búzios me possibilitou adquirir ainda mais reverência aos Orixás e a toda religiosidade e cultura que envolve as práticas dos Candomblés do Brasil.

Isto posto, voltaremos ao trabalho em si. A proposta de abordagem metodológica a ser utilizada nesta pesquisa, de acordo com os objetivos pretendidos, tem aspectos diversos, considerando cada ponto abordado nela. Ela é de cunho bibliográfico, descritivo e explicativo, como podemos verificar a seguir.

A pesquisa é de cunho bibliográfico no que diz respeito às questões de gênero, à decolonialidade, ao afrocentrismo, ao Oxunismo e ao Candomblé. De acordo com Fonseca (2002), a pesquisa bibliográfica se dá a partir do levantamento de referências teóricas em livros e em demais trabalhos científicos sobre a temática proposta a ser investigada. Este conjunto de referências pode ser realizado por meios escritos e/ou eletrônicos, em diversas bases de dados. Para nossa investigação, foram fundamentais os levantamentos de livros, e-books, artigos, vídeos e web sites diversos sobre questões ligadas à decolonialidade, ao afrocentrismo, ao Oxunismo, à mitologia Yorubá e ao Candomblé.

É uma pesquisa exploratória em relação ao levantamento de dados/informações sobre as características das relações de gênero na sociedade Yorubá e quanto aos arquétipos femininos nos mitos sobre as Yabás, por meio de vídeos e de cantigas, bem como a leitura de bibliografia relacionada. A pesquisa exploratória, além de conter o levantamento bibliográfico, também traz a obtenção de

informações pela análise de exemplos que, de alguma forma, estejam conectados ao objeto de estudo (Gil, 2007).

Também é explicativa quanto às questões conceituais de gênero, a decolonialidade, o afrocentrismo e o Oxunismo. A pesquisa explicativa procura identificar os fatores que causam um determinado fenômeno, aprofundando o conhecimento da realidade (Prodanov, 2013, p. 127).

O trabalho também pode ser considerado como pesquisa descritiva no que tange às práticas do Candomblé e seus mitos e seus costumes. Esta modalidade de pesquisa irá demonstrar as características de uma determinada população ou fenômeno, demandando técnicas padronizadas de coleta de dados para atingir os seus objetivos (Prodanov, 2013).

Esta pesquisa se mostra relevante visto que as religiões afro-brasileiras são áreas de grande relevância, tendo despertado o interesse de diversos pesquisadores ao longo dos tempos. Todo este panorama nos fornece uma vasta bibliografia sobre os temas produzidos por autores como Cléo Martins (2001), Gisèle Cossard (2006), Pierre Verger (2018), Reginaldo Prandi (2001) e Roger Bastide (1971), entre outros. Além disso, são assuntos extremamente importantes de serem debatidos atualmente, por conta da quantidade relevante de crimes praticados sob os estigmas do racismo religioso.

O racismo religioso é um tipo de discriminação que combina preconceitos raciais e intolerância religiosa, dirigidos contra indivíduos ou grupos com base em sua fé e práticas religiosas. Este fenômeno é particularmente prevalente em contextos em que religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, são alvos de intolerância e de violência devido a associações raciais e culturais específicas. A hostilidade não se limita apenas à fé em si, mas é intensificada por preconceitos contra a raça ou a etnia dos praticantes dessas religiões. No Brasil, o racismo religioso tem raízes históricas na colonização e no tráfico de escravos, momento histórico em que as religiões africanas foram marginalizadas e criminalizadas. Esse processo continua a se manifestar em ataques a templos, vandalismo, agressões físicas e discursos de ódio.

Estudos como o relatório da *International Commission to Combat Religious Racism* (ICCR), que documenta quinhentos casos de intolerância contra religiões afro-brasileiras, destacam a frequência e a gravidade desses ataques. Além disso, artigos acadêmicos, como "Racismo Religioso, Discriminação e Preconceito

Religioso, Liberdade Religiosa" de Elina Hartikainen (2021), exploram a complexa relação entre as ideologias raciais brasileiras e a hostilidade às religiões de matriz africana, situando essas questões em um contexto mais amplo de debates sobre a sociedade brasileira. O racismo religioso viola os direitos humanos e a liberdade religiosa, sendo, então, essencial promover a igualdade e a proteção para todos os praticantes religiosos.

Ademais, por vivermos em uma sociedade em que questões de gênero e de etnia estão em constante debate, o feminino e a sua força merecem, a todo o tempo, serem demonstrados em busca de uma sociedade mais justa, equânime, equilibrada e livre de preconceitos de qualquer espécie. Para discutir esse cenário, partiremos do trabalho de autoras como Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), Ifi Amadiume (2005) e Lélia Gonzales (2019), entre outras.

A pesquisa se apoia em uma abordagem interdisciplinar que incorpora a decolonialidade, a afrocentricidade e o Oxunismo, bem como a epistemologia das macumbas e, a partir disso, propõe um olhar para além do Oxunismo, considerando as práticas das outras Yabás como arquétipos diferenciados de práticas femininas.

A decolonialidade é utilizada por nos permitir um olhar latino-americano que busca desafiar as estruturas hegemônicas que moldaram as teorias convencionais de gênero, questionando o imperialismo cultural e o eurocentrismo que frequentemente marginalizaram as vozes e as perspectivas não ocidentais (Mignolo, 2017). Isto é aplicável diante de tratarmos de uma religião que, mesmo tendo raízes africanas, formou-se em solo brasileiro.

O afrocentrismo nos direciona para uma apreciação profunda da rica herança cultural e espiritual africana que se espalhou pelo mundo por meio da diáspora, levando a outros povos e outros continentes o que já era praticado e entendido no continente Africano. Logo, deve se considerar que qualquer olhar direcionado aos povos pretos, em qualquer lugar do mundo, deve partir de um pensamento que leve em conta sua localização a partir da África e da diáspora (Asante, 2009). Já o Oxunismo, teoria centrada na figura da Orixá Oxum, tida como a deusa das águas doces, do amor e da fertilidade, fornece-nos uma lente antropológica e filosófica com raízes espirituais e míticas para examinar as identidades de gênero sob uma perspectiva não convencional.

Por outro lado, a epistemologia das macumbas oferece uma base profunda para compreender a construção de identidades de gênero a partir de uma perspectiva

não eurocêntrica e miscigenada. As macumbas, frequentemente estigmatizadas e mal compreendidas, possuem suas próprias maneiras de construir conhecimento e de compreender o mundo. Ao incorporar essa epistemologia, esta pesquisa busca inverter a lógica ocidental e cristã para valorizar e dar voz às tradições espirituais afro-brasileiras, que há muito tempo têm sido subjugadas e desvalorizadas. Para isso, teremos com base as obras de autores como Leda Martins (1995), Bas'llele Malomalo (2016), Luiz Rufino (2019) e Luiz Antônio Simas (2018).

O capítulo “Colonialismo, Colonialidade e Decolonialidade” apresenta uma análise evolutiva dos conceitos aplicados como principal base teórica do trabalho, traçando um panorama sobre os temas apontados e de que forma os estudos decoloniais evoluíram a partir de uma noção do que foram a política colonialista, o pensamento colonial, as formas de colonialidade e o posterior surgimento do pensamento decolonial como modo de se entender o mundo a partir de um olhar diferente daquele imposto pelo colonialismo e pelo pensamento eurocentrado.

Para isso, adotaremos uma abordagem conceitual que se baseia em estudos interdisciplinares, sob uma perspectiva decolonial que busca a intersecção e o cruzamento entre esses campos, procurando um olhar para além do pensamento eurocêntrico. Estabelecemos uma rede de conhecimento que servirá como nossa base epistemológica e metodológica, seguindo uma abordagem de pensamento influenciada pela fluidez e pelo caos do Orixá Exu e seu apetite, que jamais é aplacado.

Explorando as questões relacionadas à decolonialidade, traçamos um panorama que incorpora as contribuições de acadêmicos como Ramón Grosfoguel (2017), Cláudia Costa (2014) e Maria Lugones (2014), entre outros. Por uma análise de um diálogo estruturado entre suas obras, construímos um panorama epistemológico que resgata e reimagina saberes pré-coloniais de maneira decolonial, desafiando e redefinindo os conhecimentos trazidos pelos colonizadores e trabalhando questões de gênero a partir destas perspectivas.

No capítulo “Em busca de uma abordagem afrocentrada: a epistemologia das macumbas e a pedagogia das encruzilhadas”, propomos uma forma diferenciada para se construir a pesquisa e sua base epistêmica, culminando na proposta de uma Epistemologia Antropofágica, a ser apresentada no último capítulo.

Utilizaremos a epistemologia das macumbas e consideraremos não só os saberes africanos e afro-brasileiros, mas também os pensamentos oriundos de outras

culturas vitimadas pelo colonialismo, buscando entender como cada pensamento desses pode ser estudado e absorvido para que se consiga olhar para a cultura ou qualquer outro fenômeno social a partir de um prisma que considere diversos olhares, atravessados por diversas influências. Uma encruzilhada de saberes onde tudo que nos serve possa ser aproveitado, assim como Exu, a boca que tudo come, faz. Uma antropofagia epistêmica, em que tudo é mastigado, engolido e transformado no processo de um pensamento renovado, “no matriarcado de Pindorama³”.

Para isso, utilizaremos a obra de Leda Maria Martins (2023), Luiz Antônio Simas (2018), Luiz Rufino (2019), Bas´llele Malomalo (2016), entre outros, no que diz respeito a encruzilhadas, à epistemologia das macumbas, à macumbização e à pedagogia das encruzilhadas.

O capítulo “Gênero a partir de uma perspectiva afrocentrada” se desenvolve com base nas contribuições teóricas de renomados autores, sendo estes Cheik Anta Diop (1989), Ifi Amadiume (2005), Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), Adélékè Adéèkó (2008), entre outros. Nele buscamos compreender outras nuances do pensamento decolonial e afrocentrado, explorando perspectivas aprofundadas sobre o papel de gênero nas sociedades africanas. A análise crítica de Cheik Anta Diop (1989) nos conduz pelos intrincados caminhos do matriarcado e da matrilinearidade, desvelando como esses conceitos fundamentais moldaram as estruturas sociais ao longo da história da África, principalmente no Egito antigo.

No exame das sociedades *Igbo*, fundamentamos nossa análise nas evidências que ecoam das pesquisas inovadoras de Ifi Amadiume (2005), revelando as complexas relações entre gênero e matricentricidade nessa cultura. Consideraremos o caráter cosmológico e religioso, fundamentais na construção de relações e de hierarquias. Seu trabalho minucioso ilumina a intrincada tessitura social *Igbo*, na qual a presença e a influência das mulheres se entrelaçam intimamente com a espiritualidade e com a organização social.

Em seguida, o trabalho de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) nos conduz a uma reflexão singular, explorando a chamada "invenção das mulheres" e o Oxunismo na Cultura Yorubá. Analisaremos como a autora nigeriana desafia conceitos preestabelecidos, questionando as categorias de gênero como uma característica

³ ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago e Manifesto da Poesia Pau-Brasil. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2023.

colonialista. Esse estudo amplia nossa compreensão sobre o papel das mulheres na sociedade Yorubá e em seus mitos.

Ao encerrar este capítulo, voltaremos nossa atenção ao sagrado feminino, estabelecendo conexões entre as culturas dos povos originários da América Latina e da África. Em um diálogo entre as contribuições de Cheik Anta Diop (1989), Ifi Amadiume (2005) e Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), examinaremos como o sagrado feminino se manifesta nessas tradições, revelando uma teia rica de significados e de práticas que ultrapassam fronteiras geográficas e culturais. Integrando essas perspectivas, esta seção busca descolonizar as concepções de gênero e resgatar narrativas que foram historicamente marginalizadas, promovendo uma visão inclusiva e culturalmente sensível sobre gênero.

Dessa maneira, pretendemos proporcionar uma compreensão mais abrangente e interconectada das complexas questões de gênero, enraizadas na riqueza plural e diversificada das experiências das sociedades africanas e latino-americanas. Ressaltando, com ênfase, os traços distintivos da Cultura Yorubá, que constituem o epicentro desta pesquisa e serão minuciosamente explorados no capítulo subsequente.

Dentro da abordagem do capítulo intitulado “Para além do Oxunismo – Desconstruindo concepções ocidentais de gênero”, a tese mergulha nas profundezas dos mitos do Candomblé, enriquecendo a compreensão por meio das obras de estudiosos conceituados, como Gisele Cossard (2006), Cléo Martins (2001), Pierre Verger (2018) e Reginaldo Prandi (2001), entre outros.

Neste segmento, está a proposta a construção de uma Epistemologia Antropofágica, baseada na epistemologia das macumbas e na ideia de cruço, que indica uma abordagem inovadora e transformadora para valorizar os saberes tradicionais e subalternizados, especialmente os afro-brasileiros. Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018) defendem que os saberes dos colonizados têm igual ou maior importância que os dos colonizadores, pois estão enraizados nas realidades dos países colonizados. A epistemologia das macumbas propõe a transgressão das estruturas coloniais ao reconhecer e valorizar práticas e conhecimentos de grupos historicamente subalternizados, criando espaços resilientes de resistência onde os saberes se mesclam e se transformam.

Esta construção de uma nova diversidade de saberes ocorre de forma antropofágica: engole-se para regurgitar transformado, desamarrando-se para se

amarrar de outra forma. A relação com diferentes saberes potencializa a prática do cruzo, em um exercício dialógico e polirracionalista, promovendo debates sobre justiças cognitivas e sociais.

A Antropofagia Epistêmica, inspirada pelo movimento modernista brasileiro e pela visão de Oswald de Andrade, recomenda então uma verdadeira "antropofagia" intelectual, na qual os saberes são consumidos, incorporados, digeridos e transformados. Alinhada com a decolonialidade e a afrocentricidade, essa abordagem promove uma autonomia intelectual que valoriza os saberes originários e afro-brasileiros. No contexto da análise dos mitos Yorubás, essa metodologia permite uma interpretação profunda e respeitosa, reconhecendo a complexidade cultural e espiritual dessas narrativas e promovendo um diálogo intercultural contínuo que enriquece nossa compreensão do mundo.

Os *itans* das Yabás analisados proporcionam uma leitura diferenciada, promovendo uma ampliação dos conceitos estabelecidos por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) ao criar o pensamento Oxunista. Os mitos de Nanã, Iemanjá, da própria Oxum, Oyá, Obá e Ewá proporcionam a ampliação das ideias de feminino, não se restringindo somente aos conceitos de matricentricidade pelo conceito fundamental de *Iyá*, proposto por Oyěwùmí (1997) em seus trabalhos.

A obra de autores como Cossard (2006), Martins (2001), Prandi (2001), Verger (2018), entre outros, proporciona-nos uma base sólida para a exploração dessas divindades femininas, contextualizando suas origens históricas e suas representações simbólicas nas tradições religiosas afro-brasileiras, além de explicar alguns mitos e arquétipos referentes a estas deidades.

Os estudos dos autores acima citados contribuem para a compreensão das dinâmicas sociais e culturais que envolvem as Yabás, destacando como essas figuras míticas desempenham papéis cruciais na construção da identidade e na preservação das tradições no Candomblé. Além disso, oferecem uma perspectiva fundamental ao explorar as interseções entre gênero e espiritualidade nas práticas religiosas afro-brasileiras, ampliando o entendimento sobre o papel das mulheres nos mitos do Candomblé e seu impacto na sociedade bem como esclarecendo questões ligadas aos arquétipos da mitologia Yorubá e sua influência nas práticas e vivências dentro e fora dos Ilê Axés.

Quando integra todas essas abordagens, esta tese busca não apenas desvelar os mitos que envolvem as Yabás, mas também analisar como essas narrativas

contribuem para a construção da identidade feminina no contexto religioso afro-brasileiro, oferecendo uma visão abrangente que cruza fronteiras entre mitologia, história e prática ritual. Pretende-se, por meio da obra desses e de outros autores e de uma análise pautada pelas ideias dos autores abordados nos capítulos anteriores, identificar novas possibilidades de arquétipos femininos para além do Oxunismo estabelecido por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997).

As teorias aqui propostas são Nanãísmo, Iemanjismo, Oyánismo, Oxunismo, Obánismo e Ewánismo. Elas emergem das ricas narrativas e das mitologias das Yabás do panteão Yorubá. Cada uma dessas perspectiva oferece uma visão distinta e multifacetada do poder feminino, explorando diferentes aspectos da identidade e da experiência das mulheres. O Nanãísmo, por exemplo, enfatiza a senioridade e a sabedoria ancestral, destacando Nanã Buruku como a *Iyá* primordial que possui uma autoridade profunda sobre a vida e a morte. O Iemanjismo, por sua vez, celebra a liberdade, a maternidade e a liderança de Iemanjá, reconhecendo-a como a rainha dos mares.

O Oyánismo e o Oxunismo abordam as complexidades da força e da feminilidade por meio das figuras de Oyá e Oxum, respectivamente. O Oyánismo propõe uma visão do feminino que valoriza a independência, a coragem e a luta pela justiça, inspirada na guerreira Oyá, a senhora dos ventos e das tempestades. Em contraste, o Oxunismo (aqui ampliado para além das ideias de Oyèrónkẹ), inspirado em Oxum, a deusa da beleza e das águas doces, destaca a maternidade, a sensualidade e a astúcia estratégica, oferecendo uma perspectiva que integra tanto a suavidade quanto a assertividade feminina. Ambas as teorias desafiam as normas tradicionais, propondo modelos de feminilidade que são simultaneamente protetores e poderosos.

O Obánismo e o Ewánismo completam essa abordagem das Yabás, oferecendo visões adicionais do poder feminino. O Obánismo, centrado na figura de Obá, a guerreira imbatível, enfatiza a força, a justiça e a lealdade, celebrando a capacidade das mulheres de liderar e proteger suas comunidades. Já o Ewánismo, inspirado em Ewá, a deusa do encanto e da magia, destaca a sabedoria, a clarividência e a capacidade de transformação, propondo uma feminilidade que abrange a beleza e o idealismo. Ao valorizar diferentes aspectos das Yabás, estes entendimentos oferecem muitas possibilidades para entender e celebrar o poder e a complexidade das mulheres na sociedade.

Acreditamos que esta pesquisa representa um passo importante na ampliação das perspectivas teóricas sobre identidade de gênero e é um testemunho do poder da colaboração entre a academia e as tradições espirituais africanas e afro-brasileiras, buscando criar uma sociedade mais inclusiva e justa para todas as pessoas, independentemente de sua identidade de gênero.

2 COLONIALISMO, COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE: QUESTÕES CONCEITUAIS

*“Eu sou a chuva que lança a areia do Saara
Sobre os automóveis de Roma”⁴*

Ao longo da história, a humanidade viu-se entrelaçada em narrativas complexas de poder, de dominação e de resistência que moldaram as estruturas sociais e culturais do mundo contemporâneo. Neste capítulo, procuramos mergulhar nas obras de alguns pensadores, como Maria Lugones (2014), Maldonado-Torres (2020), Grosfoguel (2016), Mignolo (2017), Quijano (1991), Bernardino Costa (2020), entre outros, a fim de explorar as dinâmicas intrincadas do colonialismo e das colonialidades do ser e do saber, bem como os desafios e as possibilidades apresentados pelo conceito de decolonialidade.

Ao longo do tempo, esses intelectuais destacaram a evolução desses conceitos, examinando como as formas de colonialismo foram sendo redefinidas, de que modo as colonialidades do poder, do ser e do saber emergiram como fenômenos interligados e como os apelos à decolonialidade surgiram tal qual uma resposta crítica. Seguindo um estudo de suas obras, delineamos um caminho que nos conduz desde as raízes históricas do colonialismo até as manifestações contemporâneas, oferecendo uma visão panorâmica das transformações conceituais que têm ocorrido.

A compreensão desses conceitos é crucial para desvendar as estruturas subjacentes que continuam a influenciar as relações globais, sociais e individuais. Analisaremos como as reflexões de Maldonado-Torres (2020) sobre as colonialidades do ser, as contribuições de Grosfoguel (2016) sobre a colonialidade do saber, os insights de Mignolo (2017) sobre a geopolítica do conhecimento, as teorizações de Quijano sobre a colonialidade do poder, as análises de Bernardino Costa (2020) sobre decolonialidade e os estudos de Maria Lugones (2014) sobre Gênero e Colonialidade convergem e divergem em suas interpretações ao longo do tempo.

Buscamos, por meio de uma conversa estruturada entre suas obras, traçar um panorama epistemológico ancorado em perspectivas do, de acordo com os colonizadores, “novo mundo”, repensando e reconstruindo saberes pré-coloniais e os transformando e absorvendo de forma decolonial.

⁴ “Reconvexo” - Caetano Veloso, 1989.

Neste emaranhado de ideias e teorias, pretendemos não apenas compreender o passado, mas também vislumbrar caminhos para desafiar as estruturas coloniais persistentes, promovendo uma visão mais justa e equitativa do mundo contemporâneo. Deste modo, ao explorar as obras destes autores, o presente capítulo visa lançar luz sobre as transformações dinâmicas nos conceitos de colonialismo, de colonialidades e de decolonialidade e seu impacto duradouro na compreensão do nosso lugar no mundo, procurando entender como outras formas de pensamento vieram a se alinhar ao entendimento decolonial do mundo, como, por exemplo, os pensamentos afrocentrados, a epistemologia das macumbas, a macumbização e a pedagogia das encruzilhadas.

2.1 Do Colonialismo à Decolonialidade – Origens e Conceitos

Sabemos que o termo “colonialismo” se refere a um sistema político, econômico e social pelo qual uma nação estende seu poder e seu controle sobre territórios além de suas fronteiras, explorando recursos naturais, impondo sua cultura e governando a população local. Nelson Maldonado-Torres (2020) propõe uma diferenciação do colonialismo praticado, por exemplo, pelo Império Romano com o que ele denomina de “colonialismo moderno”. Este seria a forma como as potências coloniais europeias, estabelecidas a partir do século XV, lidaram com suas colônias e com os povos e os recursos delas.

Ao longo da história, diversas foram as potências coloniais europeias, como Portugal, Espanha, França e Reino Unido, entre outras. Estas estabeleceram impérios coloniais ao redor do mundo, resultando em uma enorme transferência de riqueza, de poder e de conhecimento de territórios colonizados para as potências coloniais.

Colonialismo e descolonização são às vezes definidos de modo tão generalizante, que acabam se aplicando a todas as formas de construção do império e de resistência, desde o começo da humanidade. Mas quando sujeitos colonizados apontam a relevância da colonização e da descolonização, eles tendem a se referir particularmente às formas modernas de colonização. A confusão massiva começa a ser feita quando o interlocutor imagina um conceito trans-histórico de colonialismo que se aplicaria tanto ao Império Romano na antiguidade quanto aos impérios não europeus anteriores à descoberta do Novo Mundo. A estratégia é simples: fazer do colonialismo um conceito geral para que ele perca a especificidade e quaisquer implicações sobre o presente (...)

Colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais, o colonialismo moderno pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a “descoberta”; e colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais (Maldonado-Torres, 2020, p. 35).

Podemos dizer que o denominado colonialismo moderno teve impactos profundos nas sociedades colonizadas. Os povos originários foram despojados de suas terras, recursos naturais foram explorados em benefício das metrópoles coloniais, e a cultura, a língua e as tradições locais foram frequentemente reprimidas ou substituídas pelas culturas e línguas dos colonizadores. Para além, as estruturas sociais e políticas impostas, durante o período colonial, continuaram a influenciar as sociedades colonizadas mesmo após a independência formal.

Dá-se aos aspectos duradouros do colonialismo, que persistem nas sociedades mesmo após a independência política formal, o nome de colonialidade. Enquanto o colonialismo pode ser considerado uma fase histórica específica, a colonialidade é um fenômeno estrutural mais amplo que abrange as formas de dominação, de exploração e de opressão que ainda se mantêm depois do fim do regime colonial.

A colonialidade, como veremos posteriormente de forma mais específica, abrange diversas dimensões, como a economia, a política, os corpos, a cultura e o conhecimento. No nível econômico, a colonialidade se manifesta por meio de relações desiguais de troca, nas quais os países colonizados são frequentemente dependentes das antigas metrópoles coloniais, perpetuando um padrão de exploração econômica. Na política, a colonialidade pode ser observada na continuidade de estruturas de poder herdadas do período colonial, muitas vezes caracterizadas por elites locais colaboracionistas ou pela imposição de sistemas políticos ocidentais inadequados às realidades locais.

Eu compreendo a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontavelmente sexuais e selvagens (Lugones, 2014, p. 936).

Considerando o campo da colonialidade do ser e do controle dos corpos, podemos perceber que estes são conceitos que fazem parte da crítica decolonial e buscam compreender como a colonização afeta não apenas as estruturas externas e institucionais, mas também as subjetividades e as identidades dos sujeitos colonizados.

Maria Lugones (2014), em seus estudos sobre gênero e decolonialidade, investiga profundamente como a colonialidade se inscreve nos corpos, nas experiências e nas identidades das pessoas colonizadas. Ela analisa como as normas de gênero e as concepções binárias de identidade são impostas de forma colonial, influenciando profundamente de que modo os indivíduos se percebem e se relacionam com o mundo, como veremos mais à frente.

No campo cultural, a colonialidade envolve a supressão das culturas e de identidades locais em favor das culturas e dos valores dos colonizadores. Isso resulta em um apagamento das histórias, dos conhecimentos e das perspectivas dos povos colonizados. Além disso, o conhecimento produzido nas sociedades coloniais, nas antigas metrópoles, frequentemente se torna hegemônico e universalmente aceito, enquanto as formas de conhecimento e sabedoria locais são marginalizadas, desacreditadas ou desvalorizadas.

Como o colonialismo, a colonialidade envolve a expropriação de terras e recursos, mas isso acontece não somente através de apropriação estrangeira, mas também pelos mecanismos do mercado e dos Estados-nações modernos. Isso leva a uma situação de ex-colônias, em que os sujeitos nativos estão despossuídos. Não somente terras e recursos são tomados, mas as mentes também são dominadas por formas de pensamento que promovem a colonização e a autocolonização. Os corpos também são explorados de maneira que os mantém em um status inferior ao da maioria do proletariado metropolitano (Maldonado-Torres, 2020, p. 41).

Diante dessas estruturas de poder persistentes, surge a necessidade de decolonialidade, um movimento intelectual, político e cultural que busca desafiar e superar a colonialidade em todas as suas dimensões. Envolve uma crítica profunda ao colonialismo e à colonialidade, bem como a busca por formas alternativas de conhecimento, de poder, de justiça e de liberdade.

O termo “decolonialidade” tem sido amplamente utilizado nas ciências sociais e humanas nas últimas décadas para se referir a um conjunto de abordagens críticas que questionam a hegemonia do pensamento ocidental moderno e suas implicações

para a produção de conhecimento e as relações de poder. Acreditamos que seja necessário entendermos como o conceito surgiu e se consolidou como forma de se pensar, ou repensar, o mundo e a epistemologia.

O autor jamaicano Stuart Hall (2003), um dos precursores dos Estudos Culturais, ao trabalhar o tema do pós-colonialismo, acaba por levantar hipóteses importantes para a construção das futuras teorias decoloniais.

Depreendem-se do termo “pós-colonialismo” basicamente dois entendimentos. O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra (Ballestrin, 2013, p.90).

Quando fala sobre pós-colonialismo em seu livro “Da Diáspora” (2003), Hall, em artigo publicado originalmente em 1996 e compilado para o livro, estabelece que este é um campo complexo que se preconiza desafiar as estruturas e as narrativas que foram impostas pelas potências colonizadoras, evidenciando que, entre os pensadores, existia até mesmo a pretensão de se retornar a origens culturais alternativas, não contaminadas pela experiência colonial.

De fato, uma das principais contribuições do termo “pós-colonial” tem sido dirigir nossa atenção para o fato de que a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais. Sempre esteve profundamente inscrita nelas – da mesma forma como se tornou indelevelmente inscrita nas culturas dos colonizados. Os efeitos negativos desse processo forneceram os fundamentos da mobilização política anticolonial e resultaram no esforço de retornar a um conjunto alternativo de origens culturais não contaminadas pela experiência colonial (Hall, 2003, p. 108).

Uma das principais contribuições do autor para o debate pós-colonial é sua crítica à noção de uma identidade essencialista ou fixa para os povos colonizados. Ele argumenta que as identidades culturais são construções sociais e históricas que são continuamente formadas e transformadas por processos de interação e de conflito com outras culturas e identidades (Hall, 2003).

Em seu trabalho, Stuart Hall (2003) também questiona a ideia de que a história do colonialismo e suas consequências para os povos colonizados são coisas do

passado. Ele argumenta que as estruturas coloniais continuam a existir e a influenciar as relações entre países e povos, inclusive depois do fim formal do colonialismo (Hall, 2003).

A análise feita por Hall sobre a forma como o imperialismo britânico havia moldado a cultura jamaicana também é extremamente relevante para a construção do pensamento decolonial. O autor relata que a cultura jamaicana e caribenha em geral, tal quais outras culturas colonizadas, foi criada a partir da mistura de elementos nativos com influências europeias impostas pelo domínio colonial. O teórico chama essa mistura de "hibridismo cultural".

A cultura caribenha é essencialmente impelida por uma estética diaspórica. Em termos antropológicos, suas culturas são irremediavelmente "impuras". Essa impureza, tão frequentemente construída como carga e perda, e em si mesma uma condição necessária a sua modernidade. Como observou certa vez o romancista Salman Rushdie, "o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformac.ao que vem de novas e inusitadas combinações dos seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes, canções" e "como a novidade entra no mundo". Não se quer sugerir aqui que, numa formação sincrética, os elementos diferentes estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros. Estes são sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder — sobretudo as relações de dependência e subordinação sustentadas pelo próprio colonialismo. Os momentos de independência e pós-colonial, nos quais essas histórias imperiais continuam a ser vivamente retrabalhadas, são necessariamente, portanto, momentos de luta cultural, de revisão e de reapropriação. Contudo, essa reconfiguração não pode ser representada como uma "volta ao lugar onde estávamos antes", já que, como nos lembra Chambers, "sempre existe algo no meio".¹⁸ Esse "algo no meio" é o que torna o próprio Caribe, por excelência, o exemplo de uma diáspora moderna (Hall, 2003, p. 34).

A partir dessa análise, Hall (2003) e outros estudiosos dos Estudos Culturais começam a questionar o poder das culturas dominantes de impor suas ideias e suas práticas às culturas subalternas. Isso os leva a pensar de que forma a colonização afetou e afeta a cultura, a política, a economia e a identidade das pessoas colonizadas.

Essa reflexão crítica sobre o colonialismo e suas consequências para as sociedades colonizadas é uma das bases do pensamento decolonial. O pensamento decolonial procura desafiar a visão dominante de que a história e a cultura ocidentais são superiores e universais e oferece novas formas de pensar e de agir que levem em conta as perspectivas e as experiências das pessoas que foram historicamente marginalizadas e subalternizadas pelo colonialismo.

Para situarmos temporalmente o pós-colonialismo, podemos considerar o que Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016) apresentam em suas pesquisas.

Mesmo que Stuart Hall secundarize a dimensão temporal da emergência do pós-colonial, é possível afirmarmos que o pós-colonialismo como termo originou-se nas discussões sobre a decolonização de colônias africanas e asiáticas depois da Segunda Guerra Mundial (Coronil, 2008), tendo sido produzido, principalmente, por intelectuais do Terceiro Mundo que estavam radicados nos departamentos de estudos culturais, de língua inglesa, antropologia das universidades inglesas e posteriormente das universidades norte-americanas. A consequência mais óbvia disso foi o fato de o pós-colonialismo ter uma língua de nascença, o inglês, e ter também um espaço de circulação, o mundo anglofônico (2016, p. 15).

Esta questão levantada pelos autores, considerando o berço anglofônico das obras dos pensadores pós-colonialistas, bem como a presença maciça destes em universidades e grupos de pesquisa de países que, se não o foram, estão hoje equiparados socioeconomicamente às metrópoles colonialistas, deu origem a outros movimentos intelectuais que proporcionaram a construção do pensamento decolonial que está sendo debatido atualmente.

Do pós-colonialismo e do pensamento de autores dos Estudos Culturais sobre as relações de poder presentes na colonização e suas consequências para as sociedades colonizadas, surge, na década de 1980, o Grupo de Estudos da Subalternidade do Sul da Ásia. Liderado pelo historiador Ranajit Guha (1997), tinha como principal objetivo o desmantelamento da lógica colonial e nacionalista da Índia (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016).

Os pensadores subalternos, conceito criado por Guha (1997), são aqueles que estavam fora dos circuitos de poder dominantes e que, assim sendo, foram marginalizados e excluídos das narrativas históricas oficiais (Guha, 1997). Buscava-se dar voz a esses pensadores subalternos da Ásia e examinar suas experiências e suas perspectivas.

O grupo de estudos rejeitava a abordagem marxista tradicional de análise de classes sociais e argumentava que a luta contra a opressão colonial exigia uma análise mais complexa das formas de dominação e de subalternidade presentes nas sociedades colonizadas. Os estudiosos do grupo buscavam dar visibilidade às histórias e às culturas marginalizadas e explorar as formas de resistência e luta contra a opressão.

Mesmo que o grupo de pensadores subalternos da Ásia tenha se desenvolvido como uma corrente crítica no campo dos estudos pós-coloniais, desafiando as narrativas dominantes e propondo novas formas de pensar sobre as relações de poder e de subalternidade, os autores que o compunham não falavam sobre a América Latina, ainda que esta também tenha um passado colonial, como apontam Bernardino Costa e Grosfoguel (2016).

Apesar de uma longa história colonial na América Latina e de reações aos efeitos da colonização, que podemos chamar de colonialidade, intelectuais dessa região não figuraram e não figuram no campo de estudos pós-coloniais. Por exemplo, Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak – os nomes mais expressivos do campo acadêmico pós-colonial – não fazem nenhuma referência à América Latina nos seus estudos (2016, p. 16).

Diante disso, mas não somente por isso, autores latino-americanos procuraram se organizar para criar um grupo de estudos subalternos latinoamericanos a partir da republicação do texto “*Colonialidad y modernidad-racionalidad*” de Anibal Quijano em 1992. No ano seguinte, o grupo tem o seu manifesto de fundação publicado em inglês, sendo traduzido posteriormente para o espanhol por Santiago Castro-Goméz.

O trabalho do Grupo de Estudos Subalternos, uma organização interdisciplinar de intelectuais sul-asiáticos dirigida por Ranajit Guha, inspirou-nos a fundar um projeto semelhante dedicado ao estudo do subalterno na América Latina. O atual desmantelamento dos regimes autoritários na América Latina, o final do comunismo e o conseqüente deslocamento dos projetos revolucionários, os processos de democratização, as novas dinâmicas criadas pelo efeito dos meios de comunicação de massa e a nova ordem econômica transnacional: todos esses são processos que convidam a buscar novas formas de pensar e de atuar politicamente. Por sua vez, a mudança na redefinição das esferas política e cultural na América Latina durante os anos recentes levou a vários intelectuais da região a revisar epistemologias previamente estabelecidas nas ciências sociais e humanidades. A tendência geral para uma democratização outorga prioridade a uma reconceitualização do pluralismo e das condições de subalternidade no interior das sociedades plurais (Grupo Latinoamericano de Estudos Subalternos, 1998)⁵.

⁵ Tradução livre do autor. El trabajo del Grupo de Estudios Subalternos, una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha, nos ha inspirado a fundar un proyecto similar dedicado al estudio del subalterno en América Latina. El actual desmantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el conseqüente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por el efecto de los mass media y el nuevo orden económico transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de pensar y de actuar políticamente. A su vez, la redefinición de las esferas política y cultural en América Latina durante los años recientes ha llevado a varios intelectuales de la región a revisar algunas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades. La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una

Então o grupo, diretamente influenciado pela teoria pós-colonial e pelos movimentos sociais da América Latina, enfatiza a importância das lutas populares e dos movimentos sociais na construção de uma história e cultura latino-americana autêntica e emancipatória. Ele também critica a hegemonia da perspectiva eurocêntrica e afirma a necessidade de uma perspectiva latino-americana.

Ainda segundo Ballestrin (2013), logo em seguida à publicação do manifesto, é publicada uma coletânea de artigos, em 1998, coordenada por Eduardo Mendieta e Santiago Castro-Gomez, chamada "*Teorias sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*". A introdução escrita pelos organizadores a inspiração para a criação do grupo é apresentada.

O Manifesto Inaugural redigido pelo Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos incorpora vários dos temas abordados pelo historiador indiano Ranajit Guha, a partir dos quais se pretende avançar para uma reconstrução da história latino-americana das últimas duas décadas. Tal reconstrução ocorreria como uma alternativa ao projeto teórico feito pelos Estudos Culturais⁶ desde os finais dos anos oitenta. Por esta razão, o grupo põe muita ênfase em categorias de ordem política tais como "classe", "nação" ou "gênero", que no projeto dos Estudos Culturais pareciam ser substituídas por categorias meramente descritivas como a de "hibridismo", ou sepultadas sob uma celebração apressada da incidência da mídia e das novas tecnologias no imaginário coletivo (Castro-Gómez e Mendieta, 1998, p. 16).

Na coletânea em questão, Walter Mignolo expressa sua insatisfação com os Estudos Subalternos "originais".

Walter Mignolo aproveita também alguns elementos das teorias pós-coloniais para realizar uma crítica dos legados coloniais na América Latina. Mas, à diferença de Ileana Rodríguez e de outros membros do Grupo de Estudos Subalternos, Mignolo pensa que as teses de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha e outros teóricos indianos não deveriam ser simplesmente assumidas e traduzidas para uma análise do caso latino-americano. Ecoando críticas anteriores de Vidal e Klor de Alva, Mignolo afirma que as teorias pós-coloniais têm seu lócus de enunciação nas heranças coloniais do império britânico e que é preciso, por isso, buscar uma categorização crítica do ocidentalismo que tenha seu lócus na América Latina (Castro-Gómez e Mendieta, 1998, p. 17).

reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de subalternidad al interior de sociedades plurales. Original disponível em: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/latravesiadelfantasma/2009/02/08/manifiesto-inaugural-grupo-latinoamericano-de-estudios-subalternos>. Acesso em: 14 abr. 2023

⁶ Uma referência aos Estudos Culturais da América Latina (Ortiz, Canclini, etc).

Mignolo critica o "imperialismo" dos Estudos Culturais pós-coloniais e subalternos, que não haviam se afastado o suficiente dos autores eurocêntricos. Ele defende que o grupo de estudos subalternos latino-americanos não deveria seguir o exemplo da Índia em sua resposta ao colonialismo, porque a trajetória da América Latina de dominação e de resistência estava oculta no debate apresentado por àquele grupo. A história da América Latina, em relação ao desenvolvimento do capitalismo mundial, mostra-se de forma diferente, sendo ela a primeira a sofrer a violência do esquema colonial/imperial moderno. Além disso, os latino-americanos migrantes têm outras relações de colonialidade quanto ao novo império dos Estados Unidos, que também foi uma colônia nas Américas (Ballestrin, 2013).

Em decorrência de diferenças teóricas, o grupo latino-americano foi dissolvido em 1998, quando ocorreram os primeiros encontros entre membros que viriam a formar o Grupo Modernidade/Colonialidade. Grosfoguel (2008) descreveu sua insatisfação com o projeto do grupo, atribuindo duas razões para sua dissolução. Ambas se referem à incapacidade do grupo de romper com a episteme centrada no Norte dos estudos regionais estadunidenses e dos estudos subalternos indianos, conforme observado por Grosfoguel.

[o]s latino-americanistas deram preferência epistemológica ao que chamaram os "quatro cavaleiros do Apocalipse", ou seja, a Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Entre estes quatro, contam-se três pensadores eurocêntricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental. Apenas um, Rinajit Guha, é um pensador que pensa a partir do Sul. Ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos. (...). Entre as muitas razões que conduziram à desagregação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, uma delas foi a que veio opor os que consideravam a subalternidade uma crítica pós-moderna (o que representa uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) àqueles que a viam como uma crítica descolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados). Para todos nós que tomamos o partido da crítica descolonial, o diálogo com o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos tornou evidente a necessidade de transcender epistemologicamente – ou seja, de descolonizar – a epistemologia e o cânone ocidentais (Grosfoguel, 2008, p. 116).

Na percepção de Grosfoguel (2016), a manutenção de Gramsci e Foucault como referências da escola subalterna sul-asiática refletiu "o apoio dado pelo Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos ao pós-modernismo" (2008, p. 116). Podemos notar que tanto o Grupo de Estudos Subalternos quanto o seu

desdobramento Latino-americano não conseguiram dar conta de aprofundar e de deixar mais evidente a sua crítica ao eurocentrismo. Sendo assim, o Grupo de Estudos Subalternos Latino-americanos encerra suas atividades dando abertura para a fundação, na virada do milênio, do Grupo Modernidade/Colonialidade (GMC).

Composto por pensadores como Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein e Enrique Dussel, o grupo se tornou uma referência importante na reflexão crítica sobre as dinâmicas da colonialidade e da modernidade na América Latina. Propôs uma abordagem interdisciplinar e transnacional para analisar as relações entre poder, cultura e identidade, e como elas se entrelaçam na construção da modernidade ocidental (Oliveira e Lucini, 2021).

A argumentação na defesa de um pensamento decolonial pelo grupo Latino-Americano, como é apontado por Bernardino-Costa e Grosfoguel, era a de que só se poderia analisar devidamente o colonialismo na América Latina a partir de categorias e conceitos próprios, assim como o entendimento de que o colonialismo na América Latina foi diferente do que ocorreu com os Indianos. Com tais divergências teóricas, houve o rompimento e conseqüentemente a formação do Grupo (ou projeto de investigação) Modernidade/Colonialidade. Este grupo é, por sua vez, outra derivação do pós-colonialismo (Oliveira e Lucini, 2021, p. 99).

Diante disso, o GMC tem como premissa fundamental a crítica à ideia de que a modernidade é um processo linear de avanço tecnológico e científico. Para os autores, a modernidade é uma ideologia que se baseia em relações de poder e hierarquias que foram construídas a partir da colonização das Américas pelos europeus. Eles alegam que a modernidade ocidental se consolidou a partir da imposição de um modelo cultural, político e econômico que negou a diversidade cultural e impôs padrões universais de pensamento e de comportamento.

A abordagem crítica preconizada pelo grupo é fundamental para entendermos como a colonialidade continua a se manifestar na vida contemporânea, mesmo após a independência dos países colonizados. Conforme os membros do GMC, a colonização não foi um evento histórico isolado, mas uma dinâmica que continua a se perpetuar em diferentes aspectos da vida social e política. Por isso, é preciso analisar como a colonialidade se manifesta nas relações de poder, nas práticas culturais, nas identidades e nas formas de resistência e luta contra a opressão.

Independência, todavia, não necessariamente implica descolonização na medida em que há lógicas coloniais e representações que podem continuar existindo depois do clímax específico dos movimentos de

libertação e da conquista da independência. Nesse contexto, decolonialidade como um conceito oferece dois lembretes-chave: primeiro, mantém-se a colonização e suas várias dimensões claras no horizonte de luta; segundo, serve como uma constante lembrança de que a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política (Maldonado-Torres, 2020, p. 28).

Nota-se que, para estes autores, é importante que fique clara a necessidade de se debater as questões coloniais e pós-coloniais por um entendimento que os males e a forma de agir do colonialismo ainda se perpetuam nas sociedades dos países que foram colônias mesmo depois dos movimentos de libertação e de independência.

O grupo vem, ao longo do tempo, influenciando o debate sobre o pensamento decolonial em diferentes partes do mundo, com reflexões e críticas fundamentais para a formação de novas perspectivas e de abordagens críticas nas ciências sociais e humanidades. A abordagem interdisciplinar e transnacional do GMC tem sido fundamental para romper com as fronteiras disciplinares e nacionais e promover um diálogo mais amplo e plural sobre as dinâmicas da colonialidade, da modernidade e do pensamento decolonial.

Para uma melhor compreensão acerca do pensamento decolonial proposto pelo GMC (Grupo Modernidade/Colonialidade) e seus elementos constituintes, é fundamental apresentarmos uma discussão detalhada sobre diversos conceitos ligados às "colonialidades". Essas definições encontram-se presentes nas obras de pensadores como Quijano, além de outros autores cujas pesquisas são impregnadas pelos princípios e pelos fundamentos da decolonialidade.

Ao explorarmos essas ideias e análises, buscamos lançar luz sobre as dinâmicas, as estruturas e os efeitos do legado colonial que ecoam e se manifestam em várias esferas da vida contemporânea. Essa exploração crítica é essencial para uma apreciação mais abrangente das lentes decoloniais que desafiam e que reexaminam perspectivas históricas, sociais e culturais previamente estabelecidas, contribuindo para uma visão mais holística e inclusiva do mundo.

2.2 – Colonialidades

*Tú, hipócrita, que te muestras
Humilde ante el extranjero, pero te vuelves soberbio
Con tus hermanos del pueblo*

*Oh, maldición de Malinche
Enfermedad del presente, ¿cuándo dejarás mi tierra?
¿Cuándo harás libre a mi gente?*⁷

O entendimento basilar do movimento decolonial e o de que é necessário mostrar que o colonialismo não é um evento histórico que se encerrou. Ele se perpetua em diversas características do mundo moderno, tendo adquirido novas roupagens e estrutura, mas ainda mantendo costumes e formas de agir que diferenciam, principalmente, os pensamentos do chamado primeiro mundo com o restante do nosso planeta.

O pensamento decolonial é uma crítica ao processo histórico de colonização e aos efeitos da colonização sobre as sociedades colonizadas. A teoria da decolonialidade tem como finalidade desconstruir as estruturas de poder que foram estabelecidas durante a era colonial e que continuam a perpetuar o colonialismo, o racismo e outras formas de opressão até os dias de hoje.

A decolonialidade argumenta que a colonização não é apenas um evento histórico do passado, mas também é um processo contínuo que afeta as relações sociais, políticas e econômicas entre as nações. A colonização envolveu a imposição da cultura, da língua, da religião e das leis dos colonizadores sobre as sociedades colonizadas, criando desigualdades e injustiças que persistem até os dias atuais, sendo elementos formadores da chamada “modernidade”. Esta teria se iniciado em 1492, com a “descoberta” da América por Cristóvão Colombo.

Localizar o início do “sistema-mundo capitalista/patriarcal/cristão/moderno/colonial europeu” em 1492 tem repercussões significativas para os teóricos da decolonialidade. A mais evidente é o entendimento que a modernidade não foi um projeto gestado no interior da Europa a partir da Reforma, da Ilustração e da Revolução Industrial, às quais o colonialismo se adicionou. Contrariamente a essa interpretação que enxerga a Europa como um contêiner – no qual todas as características e os traços positivos descritos como modernos se encontrariam no interior da própria Europa –, argumenta-se que o colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade. Em outras palavras, sem colonialismo não haveria modernidade, conforme fora articulado na obra de Enrique Dussel (1994) (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016, p. 17).

A modernidade, para Quijano (1991) e Mignolo (2017), é parte indivisível da ideia de colonialidade. Mignolo mostra que a colonialidade é uma face obscura da

⁷ “La maldicion de la Malinche” – Gabino Palomares, 1975.

mesma moeda da modernidade, uma vez que emerge como um meio para a manutenção do sistema-mundo moderno/colonial capitalista, que tem sua origem no sistema colonial. Por isso a utilização da barra “/” entre os termos modernidade e colonialidade, em razão de ambos se complementarem, não existindo um sem o outro (Oliveira e Lucini, 2021).

A colonialidade, conseqüentemente, ainda é o modo de dominação mais generalizado no mundo hoje, uma vez que o colonialismo como uma ordem política explícita foi destruído. Obviamente não esgota as condições ou formas de exploração e dominação existentes entre as pessoas. Mas não deixa de ser a sua principal estrutura a pelo menos 500 anos. As relações coloniais de períodos anteriores provavelmente não produziram as mesmas conseqüências e, sobretudo, não foram a pedra angular de nenhuma potência global (Quijano, 1991, p. 14)⁸.

Quijano (1991) estabelece que, apesar de o colonialismo ter acabado, sua forma operacional se perpetua na forma da colonialidade e seus processos. Desta forma, para entendermos melhor a decolonialidade e seus principais objetivos, faz-se necessário apresentar o conceito do autor sobre colonialidade do poder, os seus desdobramentos e suas interpretações proporcionados por outros autores membros do Grupo Modernidade/Colonialidade e por adeptos do pensamento decolonial em geral.

2.2.1 Colonialidades do Poder, do Ser e do Saber

Os pensadores da decolonialidade, quando falam sobre a colonialidade, acabam por demonstrar em seus trabalhos a existência de desdobramentos dela, apontando que esta atua em diversas áreas da vida das pessoas que estão submetidas à ordem da chamada modernidade/colonialidade. Em que pese alguns autores apresentarem mais subdivisões, a maioria deles divide a colonialidade em colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser, como demonstra Walter Mignolo (2010).

Nos últimos três ou quatro anos, nos trabalhos e conversas dos integrantes do projeto de pesquisa sobre modernidade/colonialidade,

⁸ Tradução livre. Original: La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruído. Ella no agota, obviamente, las condiciones ni las formas de exploración y de dominación existentes entre las gentes. Pero no há cessado de ser, desde hace 500 años su marco principal. Las relaciones coloniales de períodos anteriores, probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo no fueron la piedra angular de ningún poder global.

a decolonialidade tornou-se a expressão comum relacionada ao conceito de colonialidade e a colonialidade do poder (econômico e político) estendeu-se à colonialidade do conhecimento e a colonialidade do ser (gênero, sexualidade, subjetividade e conhecimento) (p. 11)⁹.

Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens (Lugones, 2014, p. 936).

A colonialidade se mostra em hierarquias raciais e culturais, nas quais certos grupos são considerados superiores e outros inferiores. Ela se manifesta por diversas formas de opressão, como o racismo, o sexismo, a exploração econômica, a marginalização cultural e a violência estrutural.

A chamada "colonialidade do poder" é um conceito desenvolvido originalmente pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, em 1989, para descrever as formas persistentes de opressão, de exploração e de desigualdade que são resultado direto do colonialismo europeu nas Américas e em outras partes do mundo. Ele expressa uma observação simples: as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não acabaram com o fim do colonialismo.

O sociólogo demonstra, em sua obra, que a colonialidade é o elemento basilar na formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial capitalista a partir, principalmente, da colonização do continente americano.

No mesmo período em que se consolidava a dominação colonial europeia, instaurava-se o complexo cultural conhecido como racionalidade/modernidade europeia, que se constituía como paradigma universal de conhecimento e relação da humanidade com o resto do mundo. Essa contemporaneidade entre a colonialidade e a elaboração da racionalidade/modernidade não foi de forma alguma acidental, como o revela a própria forma como foi elaborado o paradigma europeu do conhecimento racional. Na realidade, teve implicações decisivas na constituição do paradigma, associadas ao processo de emergência das relações sociais urbanas e capitalistas, que, por sua vez, não puderam ser totalmente explicadas fora do colonialismo, particularmente na América Latina¹⁰ (Quijano, 1989, p. 14).

⁹ Tradução livre. Original: En los últimos tres o cuatro años, en los trabajos y conversaciones de los miembros del proyecto de investigación modernidad/colonialidad la descolonialidad de convirtió en la expresión común emparentada con el concepto de colonialidad y se extendió la colonialidad del poder (económico y político) a la colonialidad del conocimiento y a la colonialidad del ser (género, sexualidad, subjetividad y conocimiento),

¹⁰ Tradução livre. Original: Durante el mismo periodo en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad

Podemos dizer que o conceito busca alcançar dois objetivos distintos. Por um lado, denuncia a persistência das formas coloniais de dominação mesmo após o término das administrações coloniais, mantidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. Por outro lado, possui uma capacidade explicativa que atualiza e torna contemporâneos os processos que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela modernidade (Ballestrin, 2013).

Por meio da colonialidade do poder, com influência das antigas metrópoles nas esferas econômica e política, o espectro do colonialismo permanece atuante na modernidade e se desdobra em outros campos da vida dos povos subalternizados pela colonialidade.

A colonialidade, como poder estrutural que opera na América Latina, possibilitou, no campo ontológico, a criação de um novo padrão de racionalidade, o eurocentrismo. De forma concomitante, a emergência de um novo sistema de dominação social também foi associada aos espaços na divisão do trabalho, possibilitando a intensificação das formas de exploração, que, aliada à acumulação primitiva de riqueza (possibilitada pelas colônias), desencadeou o desenvolvimento do capitalismo enquanto sistema mundial. A dominação dos países europeus ocorreu em todos os segmentos e instituições da sociedade latino-americana, consolidando-se como um poder global sistemático e hegemônico, o que implicou a construção de diversos paradigmas baseados na racionalidade europeia, ainda presentes nos países latinos. Como consequência, as construções subjetivas dos povos originários do continente foram apagadas. Assim, na construção colonial epistemológica, o conhecimento advindo da Europa sempre foi considerado correto, científico, racional e superior, enquanto toda a produção advinda de outra origem geográfica foi configurada como inferior e não racional. A difusão mundial dessa ideia levou ao silenciamento e à invisibilização de outros conhecimentos que não fossem o europeu, principalmente das culturas do sul global, extremamente marginalizada nesse processo (Maia e Farias, 2020, p. 578).

Diante disso, podemos dizer que a colonialidade também tem influência na maneira como o conhecimento é produzido e disseminado. As formas de saber impostas pelo colonialismo europeu na América, na África e na Ásia desvalorizam e silenciam os conhecimentos e as epistemologias locais e ainda prevalecem nas

y el resto del Mundo. Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad/modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional. En realidad, tuvo implicaciones decisivas en la constitución del paradigma, asociada al proceso de emergencia de las relaciones sociales urbanas y capitalistas, las que, a su turno, no podrían ser plenamente explicadas al margen del colonialismo, sobre América Latina en particular.

estruturas acadêmicas e intelectuais dominantes. Os padrões de conhecimento, os valores, as práticas culturais e as concepções de identidade impostos pelo colonialismo continuam a influenciar e condicionar as experiências individuais e coletivas das pessoas em contextos coloniais e pós-coloniais.

Encontramos, dessa forma, elementos como a epistemologia colonial, que se refere à imposição de um conhecimento eurocêntrico como universal e superior, desqualificando e marginalizando outras formas de conhecimento e sabedoria não ocidentais. Essa epistemologia colonial influencia a produção acadêmica e intelectual e as percepções e os entendimentos cotidianos dos sujeitos colonizados sobre si mesmos e sobre o mundo.

Entrando no campo da colonialidade do ser, podemos entender este como um conceito fundamental nos estudos decoloniais, desenvolvido por autores como Nelson Maldonado-Torres (2020), Ramón Grosfoguel (2018) e outros pensadores decoloniais. Ele busca compreender de que modo a colonialidade, na figura de um sistema de dominação global, não se limita apenas a estruturas políticas, econômicas e culturais externas, mas também influencia profundamente as subjetividades, as identidades e as formas de existência dos sujeitos colonizados.

A colonialidade do ser enfatiza que a colonização explorou recursos materiais e econômicos das populações colonizadas, além de ter moldado profundamente suas subjetividades, suas identidades e suas formas de ser no mundo. Importante destacar que esse pensamento está intrinsecamente ligado à racialização do mundo, na qual certas identidades são hierarquizadas e subjugadas em relação a outras com base em categorias raciais construídas colonialmente. Essas hierarquias de poder racializadas afetam diretamente as experiências individuais e coletivas das pessoas, condicionando oportunidades, acesso a recursos e relações sociais.

Sob o quadro conceitual de gênero imposto, os europeus brancos burgueses eram civilizados; eles eram plenamente humanos. A dicotomia hierárquica como uma marca do humano também tornou-se uma ferramenta normativa para condenar os/as colonizados/as. As condutas dos/as colonizados/as e suas personalidades/almas eram julgadas como bestiais e portanto não gendradas, promíscuas, grotescamente sexuais e pecaminosas. Mesmo que nesse tempo a compreensão do sexo não fosse dimórfica, os animais eram diferenciados como machos e fêmeas, sendo o macho a perfeição, a fêmea a inversão e deformação do macho (Lugones, 2014, p. 237).

A colonialidade também se manifesta nas normas de gênero e de sexualidade impostas pelo colonialismo, muitas vezes reprimindo e invisibilizando formas não normativas de expressão de gênero e de sexualidade presentes em culturas colonizadas, como podemos ver na obra de Maria Lugones (2014).

Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. Pensar sobre a colonialidade do gênero permite-nos pensar em seres históricos compreendidos como oprimidos apenas de forma unilateral (Lugones, 2014, p. 239).

Ao abordar questões de gênero e de identidade a partir de uma perspectiva decolonial, Lugones (2014) desafia a ideia de que as identidades são fixas e universalmente aplicáveis. Ela destaca como as categorias de gênero ocidentais e coloniais têm sido usadas para subjugar e marginalizar formas alternativas de identidade e de expressão de gênero em contextos não ocidentais.

Lugones (2014) argumenta que a descolonização deve incluir uma transformação radical das estruturas de identidade e de subjetividade, reconhecendo e valorizando as formas diversas e plurais de existência humana que foram historicamente marginalizadas pela colonialidade.

Quando penso em mim mesma como uma teórica da resistência, não é porque penso na resistência como o fim ou a meta da luta política, mas sim como seu começo, sua possibilidade. Estou interessada na proliferação relacional subjetiva/intersubjetiva de libertação, tanto adaptativa e criativamente opositiva. A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão ← → resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno (Lugones, 2014, p. 940).

Debater os desdobramentos da colonialidade do ser nas sociedades pós-descolonização de forma crítica, já sob um viés decolonial, demonstra um profundo questionamento ao legado colonial e uma convocação para a transformação radical das estruturas de poder que continuam a moldar e a limitar as experiências humanas em todo o mundo, partindo do reconhecimento e do fortalecimento das identidades e das sabedorias que foram suprimidas e silenciadas pela colonialidade.

Os pensadores decoloniais propõem também um processo de descolonização do ser, o que envolve uma resistência e uma transformação profundas que vão além das estruturas políticas e econômicas, buscando reconhecer, valorizar e fortalecer as

identidades e formas de existência que foram historicamente marginalizadas e oprimidas pela colonialidade.

2.3 Decolonialidade e feminismo

A estrutura da matriz colonial está intrinsecamente enraizada em uma dinâmica complexa de administração e controle, com bases formadas nos sistemas econômico, patriarcal e racial, que operam para a legitimação de uma única ordem global: o eurocentrismo. Esses pilares essenciais dessa ordem mundial, cuja origem se temporaliza na Europa, estão caracterizados por uma retórica colonial que se insere na lógica da modernidade. Esta narrativa, moldada durante o período de colonização, impõe uma disciplina opressora ao agenciar e ao direcionar indivíduos e comunidades, limitando as consciências sobre nós mesmos, nossos corpos e nossos saberes. Este sistema forçou-nos a adotar um modelo de comportamento, levando-nos à obediência e à submissão ao paradigma ocidental como um meio de assegurar e perpetuar a hegemonia do Ocidente dentro de nós e em outros contextos.

Esta narrativa imposta reorganizou as interações entre colonizadores e colonizados, também definindo os parâmetros de aceitação social e de validade cultural, compelindo a conformidade aos valores e às normas do mundo ocidental como um padrão supremo. Essa imposição, em contrapartida, gerou uma subjugação física e uma submissão mental, afetando profundamente a compreensão que temos de nós mesmos, das nossas identidades e nossas tradições.

Conforme a colonialidade infiltra cada aspecto da vida pela circulação do poder nos níveis do corpo, do trabalho, da lei, da imposição de tributos, da introdução da propriedade e da expropriação da terra, sua lógica e eficácia são enfrentadas por diferentes pessoas palpáveis cujos corpos, entes relacionais e relações com o mundo espiritual não seguem a lógica do capital. A lógica que seguem não é consentida pela lógica do poder. O movimento desses corpos e relações não se repete a si próprio. Não se torna estático e fossilizado. Tudo e todos/as continuam respondendo ao poder e na maior parte do tempo respondem sem ceder – o que não quer dizer na forma de desafio aberto, mesmo que às vezes seja em desafio aberto – de maneiras que podem ou não ser benéficas para o capital, mas que não são parte de sua lógica (Lugones, 2014, 948).

O legado da matriz colonial continua a ecoar nas estruturas contemporâneas, afetando as relações sociais, políticas e culturais, demandando uma revisão crítica e uma reconstrução dos padrões de pensamento e de relações sociais para romper com

essa herança opressiva e redefinir um espaço de respeito, de equidade e de entendimento mútuo, conforme nos mostra Mignolo (2017).

o pensamento e a ação decolonial focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilidade de opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que reque sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais (Mignolo, 2017, p. 6).

A decolonialidade se apresenta como uma corrente de pensamento que surge como uma resposta às limitações das abordagens eurocêntricas e coloniais na produção de conhecimento e na compreensão da história e da sociedade como um todo. Seu objetivo principal é reavaliar as visões epistemológicas de mundo, questionando o legado do colonialismo e do eurocentrismo e promovendo uma descolonização do pensamento.

Na busca para alcançar seus principais objetivos, a decolonialidade procura resgatar e valorizar os conhecimentos indígenas, africanos e de outras culturas colonizadas, reconhecendo sua importância e contribuições significativas para a humanidade. Isso resulta em repensar e em reavaliar o cânone acadêmico tradicional, que, muitas vezes, ignora ou marginaliza essas perspectivas não ocidentais.

Logo, a decolonialidade promove a pluralidade epistemológica, reconhecendo que existem múltiplas formas de conhecimento que não se encaixam na estrutura eurocêntrica e que merecem ser valorizadas.

Os teóricos da decolonialidade afirmam que a luta contra a colonialidade não deve ser limitada a uma simples crítica do passado, mas deve ser uma luta contínua para dismantelar as estruturas de poder que foram criadas pelo colonialismo e perpetuadas na modernidade/colonialidade. Essa luta inclui uma mudança radical nas relações econômicas e políticas globais, bem como uma rejeição dos valores e ideologias que sustentam o colonialismo. Isto posto, o pensamento decolonial também demonstra preocupação com as relações entre o colonialismo e outras formas de opressão, como o racismo, o machismo e a homofobia.

Gênero e sexualidade também tomam dinâmicas particulares na parte “civilizada” do mundo. No mundo “civilizado”, certos conceitos de masculinidade e feminilidade adquirem status proeminente quando eles demonstram ser centrais, não só tolerando, mas também perpetuando a guerra sobre bases constantes. A masculinidade agressiva torna-se uma norma junto com o senso de feminino, pensado para dar apoio e reproduzir tal masculinidade. O modelo de feminilidade é o da esposa que cuida do seu marido e que ajuda a criar

a próxima geração de homens (Bernardino-Costa; Maldonado Torres e Grosfoguel, 2018, p. 40).

Neste sentido, é significativo retomar o debate defendido por Maria Lugones (2014), ao abordar a necessidade de um feminismo decolonial. A autora critica a tendência do feminismo ocidental em generalizar as experiências das mulheres, ignorando as realidades específicas vividas por mulheres em contextos coloniais e pós-coloniais.

Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social. Como tal, a descolonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva da relação oprimir ← → resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. Em grande medida, tem que estar de acordo com as subjetividades e intersubjetividades que parcialmente constroem e são construídas “pela situação”. Deve incluir “aprender” sobre povos (Lugones, 2014, p. 940).

Para Lugones (2014), o feminismo não pode ser entendido de maneira universal e homogênea, pois as experiências das mulheres são profundamente moldadas pelas condições de colonialidade e de opressão. Ela valoriza e promove epistemologias não ocidentais e marginalizadas, contrapondo que as formas tradicionais de conhecimento feminista, muitas vezes, reproduzem as hierarquias e as exclusões coloniais. A autora também enfatiza a importância de incorporar perspectivas indígenas, afrodescendentes e outras epistemologias não hegemônicas no feminismo decolonial.

Uma contribuição significativa da obra da pensadora é sua análise das dicotomias coloniais, como natureza/cultura, homem/mulher, branco/não branco. Ela conclui que essas dicotomias são construções coloniais que sustentam a hierarquia e a exploração. O feminismo decolonial proposto por ela objetiva desconstruir essas dicotomias e reconhecer a interconexão e a interdependência de todas as formas de vida e de conhecimento.

O longo processo de subjetificação dos/as colonizados/as em direção à adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como construção normativa do social – uma marca de civilização, cidadania e pertencimento à sociedade civil – foi e é constantemente renovado. Encontra-se esse processo em carne e osso, mais e mais nas oposições ancoradas em uma longa história de oposições, experienciadas como sensatas em socialidades alternativas, resistentes, situadas na diferença colonial. É o movimento rumo à

coalizão o que nos impulsiona a conhecer uma à outra como entes que são densos, relacionais, em socialidades alternativas e alicerçadas nos lugares tensos e criativos da diferença colonial (Lugones, 2014, p. 942).

Lugones (2014) também defende uma compreensão mais ampla e inclusiva das identidades e das subjetividades femininas, reconhecendo a diversidade de experiências, de histórias e de culturas das mulheres. Ela critica a imposição de padrões eurocêntricos de feminilidade e enfatiza a importância de valorizar as formas diversas de ser mulher em diferentes contextos culturais.

Em sua abordagem, a autora compromete-se com uma transformação radical das relações de poder e de conhecimento. Seu feminismo decolonial projeta reformar as estruturas existentes, desafiar e superar a colonialidade em todas as suas manifestações. Lugones (2014) propõe estratégias de resistência e de solidariedade entre mulheres de diferentes origens e identidades, visando promover uma ética de justiça e de libertação em escala global.

Não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento. Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista. O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempospaços e cosmologias vividas constituem uma pessoa (Lugones, 2014, p. 949).

Outro ponto importante da obra de Lugones (2014) é a proposta da autora de criação de um feminismo de fronteira. Ela apresenta esse pensamento como uma abordagem que reconhece e valoriza as experiências das mulheres que vivem e resistem nas margens das normas sociais e culturais dominantes. O feminismo de fronteira proposto por Lugones se refere principalmente às fronteiras sociais, políticas e epistêmicas que são atravessadas pelas mulheres em suas vidas cotidianas.

Em suas reflexões, a autora destaca a importância de considerar as múltiplas e interseccionais formas de opressão que as mulheres enfrentam, especialmente aquelas que pertencem a comunidades racializadas, indígenas, imigrantes ou outras minorias marginalizadas. Criticando as visões de feminismo que privilegiam apenas as experiências das mulheres brancas e de classe média, ela defende uma abordagem inclusiva que reconheça a diversidade de contextos e de vivências femininas (Lugones, 2020).

Lugones (2014) observa que as fronteiras representam barreiras físicas ou geográficas, além de limites socioculturais que restringem e definem as possibilidades de vida das mulheres. O feminismo de fronteira busca desafiar e transgredir essas demarcações, promovendo a solidariedade entre mulheres de diferentes origens e lutando por uma transformação radical das estruturas de poder patriarcais, racistas e coloniais.

A leitura move-se contra a análise sociocientífica objetificada, visando, ao invés, compreender sujeitos e enfatizar a subjetividade ativa na medida em que busca o lócus fraturado que resiste à colonialidade do gênero no ponto de partida da coalizão. Ao pensar o ponto de partida desde a coalizão, porque o lócus fraturado é comum a todos/ as, é nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos residir, aprendendo umas sobre as outras. Compreende-se a colonialidade do gênero como exercícios de poder concretos, intrincadamente relacionados, alguns corpo a corpo, alguns legalistas, alguns dentro de uma sala onde as mulheres indígenas fêmeas-bestiais-não-civilizadas são obrigadas a tecer dia e noite, outros no confessionário. As diferenças na concretude e na complexidade do poder sempre circulando não são compreendidas como níveis de generalidade; a subjetividade corporificada e o institucional são igualmente concretos (Lugones; 2014, p. 948).

Uma das contribuições mais importantes da autora para o feminismo de fronteira é sua ênfase na importância da ética da coalizão e da construção de alianças entre mulheres de diferentes comunidades e experiências. Ela cita que é essencial reconhecer e respeitar as formas específicas de conhecimento e de resistência das mulheres nas margens, sem impor padrões universais ou homogeneizantes.

Retomando o debate sobre o pensamento decolonial, devemos lembrar que ele propõe não só a quebra dos padrões de colonialismo dos corpos, econômico e político, mas também o epistemológico. Por meio do pensamento decolonial, os autores que formam o conjunto de pensadores que construíram as narrativas decoloniais procuram demonstrar o quanto a hierarquização do pensamento, priorizando e valorizando saberes oriundos das antigas metrópoles, ou dos chamados países desenvolvidos, ainda é uma realidade e impossibilita ou dificulta a valorização dos saberes oriundos de países que estiveram sob a égide do colonialismo.

O pensamento decolonial concentra-se na descentralização do conhecimento, reconhecendo que não existe uma única perspectiva válida, mas, sim, múltiplas maneiras de ver e de compreender o mundo. Ele desafia a ideia de uma única narrativa universal e convida a explorar as vozes e os conhecimentos das culturas

subalternas e colonizadas, contribuindo para uma visão mais rica e diversificada do mundo.

Aníbal Quijano (1991) desenvolveu o conceito fundamental de "colonialidade do poder" para explicar que as relações de poder estabelecidas durante a colonização continuam a operar nas estruturas sociais contemporâneas. Como dito por Quijano (1991), a colonialidade é um fenômeno histórico, além de um sistema global que estrutura as relações sociais, econômicas, políticas e culturais, mantendo hierarquias baseadas em raça, classe e gênero (Mignolo, 1992).

A decolonialidade estabelece também uma discussão a partir da demonstração da importância do pensamento fronteiriço. Argumenta-se que a produção de conhecimento deve ser desvinculada das estruturas de poder coloniais, abrindo espaço para epistemologias subalternizadas e marginalizadas pelo pensamento ocidental hegemônico.

O caminho para o futuro é e continuará a ser, a linha epistêmica, ou seja, a oferta do pensamento descolonial como a opção dada pelas comunidades que foram privadas de suas "almas" e que revelam ao seu modo de pensar e de saber (Mignolo, 2008, p. 323).

Também é estabelecido o conceito de "modernidade/colonialidade", expondo que a modernidade ocidental está intrinsecamente ligada à expansão colonial e à imposição de sistemas de conhecimento eurocêntricos como universais e superiores. Grosfoguel (2018) enfatiza a necessidade de uma epistemologia plural que reconheça múltiplas formas de conhecimento e cosmovisões para desafiar a dominação epistêmica do pensamento ocidental.

A decolonialidade, conseqüentemente, não é apenas uma teoria. É também um movimento prático e político que busca dismantelar as estruturas coloniais e promover a justiça social. Ela demanda a reavaliação crítica das normas estabelecidas, desafiando a hegemonia do conhecimento ocidental e reconhecendo a diversidade de perspectivas e de saberes.

Ao contrário dos universais abstractos das epistemologias eurocêntricas, que subsumem/diluem o particular no que é indiferenciado, uma "diversalidade anticapitalista descolonial universal radical" é um universal concreto que constrói um universal descolonial, respeitando as múltiplas particularidades locais nas lutas contra o patriarcado, o capitalismo, a colonialidade e a modernidade eurocentrada, a partir de uma variedade de projectos históricos ético-epistémicos descoloniais (Grosfoguel, 2008, p. 147).

É crucial compreender que a decolonialidade não se limita a uma região específica do mundo, pois suas ramificações são globais. Ela desafia a lógica do centro e da periferia, buscando criar espaços de diálogo horizontal e reconhecimento mútuo entre diferentes culturas e formas de conhecimento.

No contexto contemporâneo, a discussão sobre a decolonialidade se torna ainda mais relevante diante dos desafios da globalização, das desigualdades estruturais e das injustiças sociais. É um chamado à ação para a transformação das estruturas que perpetuam a marginalização e a opressão.

Para avançarmos no exercício da decolonialidade no pensamento pós-colonial se faz necessário o reconhecimento de abordagens, estudos e concepções pluriversais que rompam com o pensamento de dogmatização de uma única matriz teórica de conhecimento e saber universal. Para tanto, a matriz pluriversal deve ser compreendida por diferentes abordagens e concepções de conhecimentos que operam ora de forma mútua ora de forma cruzada, e não mais de forma hierarquizadora do saber (Silva, 2022, p. 357).

As contribuições dos pensadores decoloniais são fundamentais para a compreensão crítica das dinâmicas coloniais e para a construção de um futuro mais justo e inclusivo. A decolonialidade é um campo dinâmico que desafia continuamente as normas e as instituições que mantêm a lógica colonial em nossas sociedades e dialoga com uma série de movimentos de construção de novas epistemologias não eurocentradas, como o afrocentrismo (ou afrocentricidade), entre outros.

Não há nenhuma outra verdade mais necessária para o avanço intelectual, político, econômico e cultural do mundo do que o povo africano imergindo em si mesmo nas águas do renascimento cultural. Esta é a dura verdade da história, e a única história real que precisamos aprender para a total libertação de nós mesmos e nossos filhos. A colonização do mundo pelos europeus não foi um ato de inocência. Não foi um ato caridoso em qualquer fantasia da imaginação ou em qualquer análise objetiva. Cosmologias inteiras foram jogadas fora na lata do lixo por uma ideologia europeia numa cruzada que significava saquear não apenas a terra e os corpos dos povos, mas também suas mentes (Redding, 1950). A libertação das mentes do povo africano será uma batalha mais árdua do que a erradicação de regimes de colonização (Asante, 2014, p. 134).

A afrocentricidade é um conceito que surge em paralelo ao pensamento decolonial, com o intuito de reinterpretar, de revalorizar e de recentrar a experiência africana e afrodescendente na construção de conhecimento e na compreensão da história. Originando-se como uma resposta crítica ao eurocentrismo, o movimento

afrocentrado propõe uma reorientação das perspectivas acadêmicas, sociais e culturais, reafirmando a centralidade da experiência africana e suas contribuições para a humanidade.

O pensamento decolonial encontra na afrocentricidade uma expressão específica e enraizada na experiência africana e na diáspora africana. Ambas as abordagens compartilham a premissa fundamental de dismantelar hierarquias que marginalizaram, subalternizaram e desvalorizaram as perspectivas não europeias.

A afrocentricidade, nesse contexto, busca descentralizar o conhecimento e as narrativas históricas que foram historicamente dominadas por uma visão eurocêntrica. Ela destaca a importância de abordagens centradas nas experiências africanas e afrodescendentes para compreender a complexidade das realidades sociais, políticas e culturais.

Além disso, a afrocentricidade ressalta a necessidade de reconectar as pessoas com suas raízes culturais, promovendo uma valorização positiva da identidade negra e afrodescendente. Ao fazê-lo, ela procura construir uma base sólida para a autoestima, o empoderamento e a resiliência nas comunidades africanas e afrodescendentes, contribuindo para a descolonização mental e cultural.

3 EM BUSCA DE UMA ABORDAGEM AFROCENTRADA: A EPISTEMOLOGIA DAS MACUMBAS E A PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS

A utilização da raça como critério fundamental para a estratificação e o controle social representa um elemento essencial no sistema de poder do mundo capitalista, cujas raízes remontam à era da colonização, como vimos anteriormente. Mesmo tendo surgido em um contexto colonial, no qual se estabeleceu uma estrutura social fundamentada na divisão do trabalho, o racismo persiste como um fator determinante nos sistemas de poder, ainda que após o término dos períodos históricos de colonização.

O racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc., acima da linha do humano) e outras formas a serem inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano) (Grosfoguel, 2018, p. 59).

Luiz Rufino (2019) acrescenta ao apresentado por Grosfoguel e estabelece que

O racismo epistemológico é uma dobra do desvio existencial incutido às populações não brancas. Ser e saber, como já dito, assentam-se em uma dimensão uno. Dessa forma, para a lógica colonial, matar os corpos é também praticar o extermínio das sabedorias; epistemicídio e biopoder são frentes do contrato racial regido nas margens de cá do atlântico. A gramática colonial opera de forma sofisticada na produção de não existências, na hierarquização de saberes e nas classificações sociais. O racismo é a força motriz do colonialismo (Rufino, 2019, p. 30).

De acordo com Quijano (1991), a noção de "colonialidade do poder" é introduzida para ilustrar a continuidade das marcas coloniais no atual sistema de poder. Mignolo (2020) expande essa ideia ao destacar que a perpetuação da diferenciação colonial, baseada na categorização racial, acarreta na manutenção dessa estrutura e na supressão sistemática dos conhecimentos e existências não ocidentais, em favor da narrativa eurocêntrica.

Esse fenômeno está intrinsecamente ligado aos conceitos de colonialidade do saber, conforme proposto por Lander (2005), e colonialidade do ser, descrita por Maldonado-Torres (2007), que evidenciam, respectivamente, a marginalização e a

subalternização dos saberes e das existências que não se enquadram nos paradigmas ocidentais dominantes.

Ao mergulharmos nas manifestações culturais de um povo, revela-se um vasto repertório de saberes acumulados ao longo do tempo. Esses conhecimentos refletem a identidade e as crenças de uma sociedade, além de representarem um depósito valioso de conhecimento que se adapta e se atualiza com o tempo. Por essas práticas culturais, sejam elas cerimônias tradicionais, narrativas orais, manifestações artísticas ou rituais sagrados, os alicerces para a construção de sistemas epistemológicos únicos são estabelecidos.

Nesses eventos culturais, as sociedades codificam e compartilham seus valores, suas tradições e suas formas de compreender o mundo. As cerimônias tradicionais, permeadas de simbolismos, conectam as pessoas com suas raízes históricas e funcionam como fios condutores de conhecimento, transmitindo ensinamentos profundos sobre a natureza, os ciclos da vida, o tempo, a moralidade e a existência humana.

Da mesma forma, as narrativas orais, transmitidas de geração em geração, preservam a memória coletiva e abrigam lições de vida, mitos fundadores e sabedorias práticas que delineiam uma cosmovisão específica daquele povo. As expressões artísticas, seja na dança, na música, na pintura ou em outras formas de arte, embelezam a vida cotidiana e carregam consigo um arcabouço de entendimentos sobre estética, identidade e comunicação simbólica.

Os rituais sagrados, por sua vez, representam uma conexão espiritual profunda, marcada pela reverência ao transcendente e pela busca de entendimento sobre o divino, o sagrado e o ancestral. Esses ritos fortalecem os laços com a espiritualidade, constituindo espaços de reflexão, de cura e de transformação pessoal e coletiva. Cada manifestação cultural é um elo essencial na corrente do conhecimento humano, preservando, adaptando e transmitindo saberes que enriquecem a vida da comunidade que os criou e também contribuem para a diversidade e a riqueza do patrimônio cultural global.

A diáspora africana trasladou uma infinidade de seres humanos para o chamado Novo Mundo. Durante séculos o colonialismo investiu em uma das maiores migrações forçadas da história. Nas travessias, experiências de morte física e simbólica, os corpos negros trasladados reinventaram-se, recriando práticas e modos de vida nas bandas de cá do Atlântico. A diáspora africana aponta para muitos

caminhos. Nessa trama de muitas possibilidades para pensarmos as dispersões e travessias das populações negras, ressaltamos os aspectos que evidenciam o poder das sabedorias atravessadas e a inventividade dos seres afetados pela retirada compulsória de seus lugares de origem (Simas e Rufino, 2018, p. 41).

No contexto da construção de saberes que valorizam e promovem as africanidades e a afrocentricidade, as práticas culturais das religiões afro-brasileiras, como as macumbas, a Umbanda e o Candomblé, e os espaços simbólicos das encruzilhadas emergem como fontes ricas de epistemologia e pedagogia. Estes são territórios onde se entrelaçam tradições ancestrais, saberes espirituais e estratégias de resistência, proporcionando um ambiente propício para a valorização e a implementação desses conceitos.

A macumba, conceito de construção complexa como veremos, representa, em seu melhor significado, uma teia intrincada de conhecimentos transmitidos ao longo de gerações, amalgamando elementos das tradições africanas com influências do contexto histórico e social do Brasil e de seus povos originários. Nestes espaços rituais, os saberes são tecidos com o auxílio de práticas simbólicas, de rituais de cura, de celebrações e de conexões espirituais que oferecem uma visão única sobre a existência, a natureza humana e a relação com o sagrado.

A epistemologia das macumbas transcende a ideia ocidental de conhecimento linear e estático, abraçando uma cosmovisão cíclica e dinâmica, na qual o saber é integrado à experiência vivida e à interação com o mundo espiritual. Nesse sentido, a compreensão da vida, da natureza e das relações humanas é enraizada em narrativas míticas, no simbolismo ritualístico e em uma sabedoria coletiva que se atualiza constantemente na interação entre passado, presente e futuro.

O trabalho de autores como Simas (2018) e Rufino (2018) será aqui alinhado ao trabalho de Malomalo (2016), que propõe uma macumbização dos saberes e uma epistemologia das encruzilhadas. Sua proposta traz, em seu bojo, as mesmas intensões e propostas de práticas epistemológicas a serem adotadas pelos que pretendem ter uma nova visão para a construção, o reconhecimento de saberes e a realização de leituras do mundo a partir de um olhar afrocentrado e afrodiaspórico, propondo um diálogo intercultural.

As encruzilhadas, espaços simbólicos presentes em diversas culturas, mas com papel fundamental nas cosmologias das religiões de matriz africana, também assumem um papel pedagógico crucial. Representando pontos de convergência entre

múltiplos caminhos e possibilidades, as encruzilhadas oferecem uma metáfora poderosa para a educação e o aprendizado. Nas encruzilhadas, os conhecimentos não são estáticos, mas fluidos, permitindo a intersecção de diferentes perspectivas, a troca de saberes e a emergência de novas ideias.

A pedagogia das encruzilhadas apresenta um modelo de aprendizagem que valoriza a multiplicidade de saberes e de experiências. É um convite para a reflexão crítica, o diálogo intercultural e a construção coletiva do conhecimento, em que os encontros e as interações entre diversas formas de pensar e de sentir são celebrados como espaços férteis para a construção de uma consciência afrocentrada.

Neste capítulo, exploraremos como a epistemologia das macumbas e a pedagogia das encruzilhadas se entrelaçam, oferecendo uma compreensão mais profunda das africanidades e da afrocentricidade, além de servirem como instrumentos práticos para a construção de saberes que reconhecem, valorizam e promovem a riqueza das heranças africanas e afrodescendentes.

Por meio da análise desses sistemas de conhecimento e de práticas pedagógicas, pretendemos demonstrar como as macumbas e as encruzilhadas oferecem um caminho para a valorização e a implementação das africanidades e da afrocentricidade, como teoria e como vivências enraizadas na sabedoria ancestral e nas manifestações contemporâneas das culturas afro-brasileiras.

3.1 A afrocentricidade

A afrocentricidade emerge como um movimento intelectual e social que desafia a supremacia eurocêntrica ao reivindicar a centralidade das contribuições africanas para a história, a cultura e o conhecimento humano. Nascida em resposta à negação e à marginalização sistemáticas dos legados africanos. Essa perspectiva propõe uma reinterpretação crítica da história e uma valorização dos saberes ancestrais como estratégias para enfrentar a colonialidade.

Alguns autores africanos ou afrodescendentes desempenharam papéis fundamentais na articulação e desenvolvimento da afrocentricidade. Um deles foi Cheikh Anta Diop (1989), que foi um dos pioneiros a evidenciar a relevância da civilização africana na história da humanidade, argumentando que a África não era apenas o berço da humanidade, mas também o berço do conhecimento e da ciência.

Ainda que não utilize o termo “afrocentricidade” de forma específica, o renomado intelectual senegalês ficou conhecido por suas contribuições significativas para a promoção da consciência e da identidade africanas. Por essa razão, ele possui papel fundamental para o desenvolvimento do conceito de afrocentricidade, uma abordagem que reivindica a centralidade da perspectiva africana na análise histórica, cultural e científica.

The ancient Egyptians were Negroes. The moral fruit of their civilization is to be counted among the assets of the Black world. Instead of presenting itself to history as an insolvent debtor, that Black world is the very initiator of the *western" Civilization flaunted before our eyes today. Pythagorean mathematics, the theory of the four elements of Thales of Miletus, Epicurean materialism, Platonic idealism, Judaism, Islam, and modern science are rooted in Egyptian cosmogony and science. One needs only to meditate on Osiris, the redeemer-god, who sacrifices himself, dies, and is resurrected to save mankind, a figure essentially identifiable with Christ¹¹ (Diop, 2012, p. 15).

Diop, por meio de sua pesquisa acadêmica notável, desafiou as narrativas eurocêntricas predominantes ao resgatar a história africana e colocá-la no centro do debate acadêmico. Uma das suas obras mais influentes foi “*The African Origin of Civilization, Myth or Reality*¹²”, de 1974, na qual explorou profundamente a história do Egito Antigo e defendeu a ideia de que a civilização egípcia tinha raízes profundamente africanas. Ele destaca que compreender e reconhecer a contribuição africana para a civilização humana é essencial para restaurar a autoestima e a identidade das pessoas de ascendência africana (Diop, 1974).

O autor se mostra um defensor fervoroso da utilização da ciência para reafirmar a história e a herança africanas. Sua pesquisa multidisciplinar abrangeu campos como a Egptologia, a Linguística, a Antropologia e a História, utilizando métodos científicos com a finalidade de desafiar preconceitos históricos e afirmar a grandeza das realizações africanas ao longo do tempo.

Além disso, o autor não se limitou ao trabalho intelectual, tendo importante relevância como ativista e figura política, tal qual podemos ver no trecho a seguir.

¹¹ Tradução Livre: Os antigos egípcios eram negros. O fruto moral de sua civilização deve ser contado entre os ativos do mundo negro. Em vez de se apresentar à história como um devedor insolvente, esse mundo negro é o verdadeiro iniciador da Civilização 'ocidental' ostentada diante de nossos olhos hoje. A matemática pitagórica, a teoria dos quatro elementos de Tales de Mileto, o materialismo epicurista, o idealismo platônico, o judaísmo, o islamismo e a ciência moderna têm suas raízes na cosmogonia e na ciência egípcia. Basta meditar sobre Osíris, o deus redentor, que se sacrifica, morre e ressuscita para salvar a humanidade, uma figura essencialmente identificável com Cristo.

¹² A Origem Africana da Civilização: Mito ou realidade (tradução livre).

Diop's work would seek to explain and liberate the African being. He reclaimed the ancient aspects of Africa in order to put the present Africa into its proper context. Using African social and political constructs as points of reference, he would come with a format for liberation by using the African people's own particular history as a guide. His work, as stated before, would include activism, particularly in the form of founding political parties in his native Senegal¹³.

A obra de Cheikh Anta Diop (1989) sobre a afrocentricidade revolucionou a compreensão da história africana e inspirou gerações de estudiosos e de ativistas a abraçarem e promoverem uma abordagem mais equitativa e inclusiva para a história e a cultura africanas no cenário global. Suas ideias continuam sendo uma influência vital para aqueles que buscam descolonizar o conhecimento e promover uma visão mais abrangente e justa das contribuições africanas para a humanidade.

Afrocentricity is a frame of reference wherein phenomena are viewed from the perspective of the African person. The Afrocentric approach seeks in every situation the appropriate centrality of the African person (Asante, 1987). In Education, this means that teachers provide students the opportunity to study the world and its people, concepts, and history from an African world view. In most classrooms, whatever the subject, Whites are located in the center perspective position (Asante, 2003, p. 39)¹⁴.

A afrocentricidade propriamente dita surge então como uma linha de pensamento que tem provocado uma reviravolta significativa nas abordagens das ciências sociais, na condução das pesquisas científicas e humanísticas e na própria essência das narrativas históricas. A ascensão da afrocentricidade representa mais do que uma simples mudança de perspectiva: trata-se de um movimento intelectual que desafia e reformula a caixa conceitual que historicamente confinou os africanos dentro dos limites do paradigma ocidental.

¹³ Tradução livre: O trabalho de Diop buscava explicar e libertar o ser africano. Ele reivindicou os aspectos antigos da África para situar a África atual em seu devido contexto. Utilizando construções sociais e políticas africanas como pontos de referência, ele propôs um formato para a libertação, utilizando a história específica do povo africano como guia. Seu trabalho, como mencionado anteriormente, incluiria ativismo, particularmente na forma de fundação de partidos políticos em sua terra natal, Senegal.

¹⁴ Tradução livre: Afrocentricidade é um enquadre referencial no qual os fenômenos são vistos a partir da perspectiva da pessoa africana. A abordagem afrocentrista busca, em cada situação, a centralidade apropriada da pessoa africana (Asante, 1987). Na Educação, isso significa que os professores oferecem aos alunos a oportunidade de estudar o mundo e seus povos, conceitos e história a partir de uma visão de mundo africana. Na maioria das salas de aula, independentemente da disciplina, os Brancos ocupam a posição central na perspectiva.

Esse novo olhar pretende dismantelar as estruturas eurocêntricas e resgatar as vozes, as experiências e as contribuições históricas e culturais do continente africano, muitas vezes negligenciadas ou suprimidas pela hegemonia do pensamento ocidental. A afrocentricidade emerge como uma resposta e uma rejeição ao Eurocentrismo exaurido, que, há muito tempo, dominou as narrativas acadêmicas e históricas (Asante, 2016).

A Afrocentricidade como ideia articula uma poderosa visão contra-hegemônica que questiona ideias epistemológicas que estão simplesmente enraizadas nas experiências culturais de uma Europa particularista e patriarcal. Existe uma ética assertiva entre os afrocentristas para deslocar o discurso em direção a uma abordagem mais orientada para a agência para análise, exames, investigações e fenômenos. Portanto, para demonstrar a ideia de culturas ao lado umas das outras, ao invés da ideia de culturas sendo adotadas por uma ideia particular abrangente (Asante, 2016, p. 11).

Essa revisão de paradigma permite a reconstrução de uma base epistemológica que valoriza e celebra a diversidade cultural e intelectual, promovendo um entendimento mais inclusivo da história humana e das sociedades. A afrocentricidade, em vista disso, representa uma mudança de pensamento, também atuando como um catalisador para uma compreensão mais profunda e abrangente das múltiplas facetas da experiência humana.

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos (Asante, 2009, p. 93).

No âmago da afrocentricidade, está a busca pela reconstrução das narrativas históricas, frequentemente distorcidas para desmerecer a importância das civilizações africanas. Molefi Kete Asante (2014) contribui expressivamente para a afrocentricidade, promovendo a necessidade de uma pedagogia afrocentrada que reconheça e celebre os saberes africanos nas práticas educacionais, impulsionando a autoestima e a identidade das gerações futuras.

A abordagem de Asante (2014) à afrocentricidade na pedagogia é marcada por um compromisso profundo em realçar e priorizar a perspectiva africana nas práticas

educacionais. Ele busca dar ênfase à importância de reformular o currículo educacional para refletir a história, a cultura e as contribuições do continente africano e de suas diásporas. Suas ideias têm sido fundamentais na redefinição da educação para incluir uma visão mais complexa e precisa da experiência africana.

Destaca ainda que a afrocentricidade na pedagogia não se limita apenas à inclusão de informações sobre a África nos currículos escolares, mas também trata da necessidade de reconstruir os fundamentos do conhecimento, permitindo que estudantes vejam a África como o centro de sua própria história e identidade cultural. Ele explica que a pedagogia afrocentrada deve capacitar os estudantes, especialmente aqueles de ascendência africana, a entenderem e a valorizarem sua herança cultural, promovendo uma autoestima positiva e um engajamento mais significativo na aprendizagem.

O autor explora a afrocentricidade como um movimento intelectual e um paradigma educacional que desafia a supremacia eurocêntrica na educação. Ele oferece uma estrutura para transformar os métodos de ensino, propondo a incorporação de perspectivas africanas em todas as disciplinas, a fim de proporcionar uma educação mais inclusiva e autêntica (Asante, 2016).

Sendo assim, para além de uma frente de libertação intelectual, a afrocentricidade se mostra como uma ferramenta de resistência política e social. Ela tem em vista a reestruturação de sistemas educacionais, culturais e sociais para incluir e celebrar as contribuições africanas, desafiando a hegemonia eurocêntrica. Isso se traduz em esforços para reescrever a história, valorizar a produção cultural africana e promover uma consciência coletiva que fortaleça a identidade afrodescendente.

O fato de que africanos foram transferidos fisicamente da África para as Américas e escravizados criou um deslocamento intelectual, filosófico e cultural que durou quase 500 anos nas Américas. O fato de que a África foi invadida e conquistada e governada por nações árabes e depois europeias por centenas de anos significou que a descoberta da agência africana, mesmo no continente, se tornou uma tarefa complexa. A projeção das culturas árabes e europeias como superiores em virtude da agressividade e dominação de suas doutrinas religiosas acompanhou a ideologia da inferioridade da negritude (Asante, 2016, p.13).

Ao reivindicar o protagonismo africano e afrodescendente, busca-se o reconhecimento e a valorização dos saberes africanos, que, por séculos, foram desconsiderados e, muitas vezes, suprimidos. Essa abordagem visa restaurar a

dignidade, resgatar as raízes culturais e oferecer uma perspectiva alternativa de compreensão da história e da sociedade, valorizando os saberes africanos e os de todos os afrodescendentes que estão espalhados pelo mundo.

Entendo por africanidades, culturas inventadas pelos africanos e seus descendentes espalhados pelo mundo e é, entre outras, de suas manifestações históricas, políticas, estéticas, de saberes (Malomalo, 2016, p.134).

A valorização da afrocentricidade implica revisitar e desconstruir estereótipos e preconceitos enraizados, construindo uma consciência crítica que desafia as estruturas de poder que perpetuam a marginalização e a opressão. É uma chamada para a inclusão, a diversidade e o reconhecimento da riqueza cultural e intelectual dos povos africanos e de suas diásporas.

Como uma ideia intelectual, a Afrocentricidade também se anuncia como uma forma de ideologia antirracista, antiburguesa e antissexista que é nova, inovadora, desafiadora e capaz de criar formas excitantes de adquirir conhecimento baseado no restabelecimento da localização de um texto, uma fala ou um fenômeno (Asante, 2016, p. 11).

Nesse contexto, a afrocentricidade oferece um novo olhar sobre a história e um caminho para a cura de feridas históricas, promovendo a justiça social e o empoderamento das comunidades diaspóricas.

É importante destacarmos que uma das vertentes da afrocentricidade é a relação com o matriarcado com a teoria das origens matriarcais, presente no trabalho de Diop (1989). O autor justifica, com o auxílio da obra de diversos autores, que muitas sociedades africanas tradicionais possuíam estruturas sociais matrilineares ou matriarcais, nas quais o papel e a influência das mulheres eram centrais. Ele destaca ainda que essa dinâmica era evidente em vários aspectos das culturas antigas africanas, desde a herança até a organização familiar e social.

De acordo com o autor, em civilizações como a do antigo Egito (Kemet), as evidências apontam para uma sociedade na qual as mulheres desempenhavam papéis proeminentes na esfera religiosa, política e econômica. Fica demonstrado, pela interpretação de indícios arqueológicos, textuais e mitológicos, que havia uma estrutura social que valorizava e respeitava as mulheres como líderes, detentoras de conhecimento e agentes influentes na comunidade (Diop, 1989).

Ao examinar as teorias do patriarcado delineadas por vários autores do século XIX, Diop busca demonstrar a ausência de fundamentos científicos que comprovem a

superioridade das estruturas sociais patriarcais. Seu objetivo é desvincular a concepção do matriarcado como algo atrasado e primitivo, além de desfazer a ideia de sua oposição direta ao patriarcado (Oliveira, 2018).

Partindo da discussão da afrocentricidade, ele ressalta a importância de revisitar as raízes culturais africanas para redefinir a autoimagem e a compreensão histórica dos povos africanos e afrodescendentes. Utiliza-se da valorização do papel das mulheres e das estruturas matriarcais como uma oportunidade de rejeitar narrativas eurocêntricas que subestimavam o papel e a contribuição das mulheres na história e cultura africanas e mundial. Este tema será aprofundado posteriormente neste trabalho.

3.1.2 A amefricanidade de Lélia Gonzalez

Considerando as questões afrocêntricas no Brasil, podemos destacar o trabalho de Lélia Gonzalez (2020) como uma das que mais contribuem para a jornada em busca de uma epistemologia afrocentrada, fornecendo uma base teórica sólida e uma voz essencial na luta pela igualdade e pelo reconhecimento de saberes não eurocêntricos. Em sua obra, ela destaca a necessidade urgente de uma abordagem que reconheça a opressão racial e considere suas interseções com outras formas de dominação, como o patriarcado e o colonialismo.

A renomada intelectual, ativista e pesquisadora brasileira colabora consideravelmente para os estudos afro-brasileiros ao desenvolver os conceitos de "amefricanidade" e "América Ladina", fundamentais para compreender a história e a identidade afrodescendente nas Américas.

O significado de amefricanidade está intimamente ligado aos ideais da afrocentricidade ao propor uma abordagem complexa e transformadora, desafiando a colonialidade, redefinindo narrativas históricas e valorizando os saberes africanos e afrodiaspóricos, mostrando que o Brasil (e a América Latina como um todo) são uma espécie de desdobrar do continente africano. Nas palavras da autora, “é desnecessário dizer que a categoria de amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de panafricanismo, *négritude*, *afrocentricity*, etc.” (Gonzales, 2020, p. 135).

Os termos "afro-american" (afro-americano) e "african-american" (africano-americano) nos remetem a uma primeira reflexão: a de que só existiriam negros nos Estados Unidos, e não em todo O continente.

E a uma outra, que aponta para a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser "A" AMÉRICA". Afinal, o que dizer dos outros países da AMÉRICA do Sul, Central, Insular e do Norte? Por que considerar O Caribe como algo separado se foi ali, justamente, que se iniciou a história dessa AMÉRICA? É interessante observar alguém que sai do Brasil, por exemplo, dizer que está indo para "a América". É que todos nós, de qualquer região do continente, efetuamos a mesma reprodução, perpetuamos o imperialismo dos Estados Unidos, chamando seus habitantes de "americanos". E nós, o que somos, asiáticos? Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, "cativos de uma linguagem racista"? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de amefricanos ("amefricans") para designar a todos nós (Gonzales, 2020, p. 134).

O termo "amefricanidade", cunhado por Gonzalez, é uma fusão das palavras "América" e "África", representando a interconexão e a interdependência das culturas africanas e afrodescendentes nas Américas. Essa ideia destaca a importância de reconhecer e de valorizar as contribuições culturais, históricas e sociais das populações africanas e afrodescendentes na formação das identidades das nações das Américas, incluindo o Brasil. A amefricanidade busca resgatar e reafirmar as raízes africanas presentes na cultura, na arte, na religião, na língua e nos costumes das sociedades latino-americanas e caribenhas. Considerando não só os vitimados pelo processo de escravidão, mas também aqueles que chegaram ao continente americano antes mesmo de Colombo (Gonzales, 2020).

Já o conceito de "América Ladina", também elaborado por Lélia Gonzalez, refere-se à ideia de uma América Latina afrodescendente e ameríndia. Essa concepção reconhece e reforça a presença e a contribuição dos afrodescendentes na formação e na cultura latino-americana, desafiando a visão hegemônica que frequentemente negligencia ou minimiza essa influência. A América Ladina traz uma redefinição da América Latina que abraça sua herança africana, afrodescendente e ameríndia como parte intrínseca de sua identidade, cultura e história, ressaltando a necessidade de valorização e de inclusão dessas contribuições para uma compreensão mais abrangente da região.

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, por razões de ordem do inconsciente não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana, cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o "t" pelo "d"

para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: América Ladina (Gonzales, 2020, p. 127).

Dentro dos fundamentos da amefricanidade, são enaltecidas figuras pioneiras que integram nossa mitologia ancestral e oferecem modelos alternativos de organização social: os quilombos no caso brasileiro e, em diversas regiões das Américas, estruturas similares conhecidas como *cumbes*, *cimarrones*, *palenques* e *maroon societies*. Tais experiências constituem um legado dos negros em toda a diáspora africana (Gonzales, 2020).

Cabe aqui um fato importante de nossa realidade histórica: para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região – e também para as ameríndias – a consciência da opressão ocorre antes de tudo por causa da raça. A exploração de classe e a discriminação racial constituem as referências básicas da luta comum de homens e mulheres pertencentes a um grupo étnico subordinado. A experiência histórica da escravidão negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, sejam crianças, adultos ou idosos. E foi dentro da comunidade escrava que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular pela libertação. O mesmo reflexo é válido para as comunidades indígenas. Por tudo isso, nossa presença nos movimentos étnicos é bastante visível; lá nós, amefricanas e ameríndias, temos participação ativa e, em muitos casos, somos protagonistas (Gonzales, 2020, p. 147).

O racismo que subjuga indígenas e pessoas negras surge de uma concepção distorcida de latinidade, a qual valida a subordinação dos grupos sociais cujas culturas e histórias não estão vinculadas à Europa. Isto posto, o conceito de latinidade configura-se como uma expressão de eurocentrismo, ao negligenciar ou minimizar as contribuições das dimensões indígenas e negras na construção das Américas.

Gonzalez, por meio de sua obra, aponta uma análise multifacetada das estruturas de poder, defendendo a importância de olhar para a experiência afro-brasileira como parte intrínseca da identidade nacional, desafiando a narrativa hegemônica que nega a contribuição e a presença dos afrodescendentes na formação do Brasil. É um pensamento que busca corrigir distorções históricas e também visa construir um futuro mais inclusivo, no qual a diversidade cultural seja não só reconhecida, mas celebrada e respeitada.

Ademais, seus trabalhos se destacam por sua crítica incisiva ao colonialismo e ao imperialismo, conferindo singular importância a toda a sua obra no âmbito acadêmico. Essa perspectiva destaca sua relevância acadêmica e possibilita uma

compreensão de seu trabalho sob uma ótica que a aproxima de autores pós-coloniais ou relacionados aos estudos decoloniais.

3.2 A Macumba como sinônimo de afrocentricidade

“É mão que acolhe outra mão, Macumba!”¹⁵

Portela 2024

Como visto anteriormente, a noção de afrocentricidade engloba as culturas que foram criadas e desenvolvidas pelos africanos e seus descendentes na África e em todos os outros continentes por onde estes estiveram/estão, disseminadas ao redor do mundo por meio de uma variedade de manifestações históricas, políticas, estéticas e de saberes. Dentro desse espectro, a macumba se destaca como um tesouro na herança cultural afrodescendente. O aspecto que particularmente nos intriga é a sua dimensão de sedução e de magia, elementos que a destacam por sua rebeldia frente à lógica instrumental e racionalista do pensamento ocidental. (Malomalo, 2010a).

Nos dicionários convencionais, a primeira representação que encontramos sobre a macumba é a sua definição como um antigo instrumento musical, de percussão. Este instrumento, com raízes profundas na herança africana, é descrito como uma espécie de reco-reco que emite um som característico de raspagem. Além disso, o termo "macumbeiro" é designado ao músico habilidoso que domina e toca esse instrumento de sonoridade peculiar (“Macumba é isso” *apud* Malomalo, 2016).

Sobre a origem da palavra, Simas (2018) e Rufino (2018) elucidam que

A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo *kumba*: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas. Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte (2018, p. 6).

Também não podemos esquecer que a expressão “macumba” é utilizada como termo genérico e, muitas vezes, simplificadora, para se referir às religiões de origem afro-brasileira, com destaque para a Umbanda e o Candomblé. Esses termos, embora

¹⁵ “Um defeito de cor”. Samba de enredo Portela 2024. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/portela-rj/samba-enredo-2024-um-defeito-de-cor/>. Acesso em: 20 out. 2023.

frequentemente empregados de maneira popular, podem carregar conotações pejorativas e estereotipadas, não refletindo adequadamente a profundidade e a complexidade dessas tradições espirituais (Lopes, 2004).

Em sua visão, Nei Lopes (2004) enfatiza que a palavra, no contexto africano, remetia a um espaço sagrado, mas, ao chegar ao Brasil, foi apropriada de forma pejorativa, associada a práticas mágicas e a rituais considerados negativos pela sociedade dominante, uma clara influência do racismo religioso que sempre vigorou em nossa sociedade, mesmo que seja um conceito criado recentemente.

Essa definição, embora apareça nos dicionários como uma referência inicial, apenas arranha a superfície da complexidade cultural que a macumba compreende. Na realidade, a macumba vai muito além de ser somente um instrumento musical e muito menos a definição pejorativa empregada por aqueles que praticam racismo religioso. Ela representa um sistema de crenças, de rituais e de expressões culturais profundamente enraizados na matriz africana e que se mantiveram vivos ao longo dos processos das diásporas e dos encontros culturais ao redor do mundo, sendo um sinônimo de resistência e de manutenção de saberes afrodiáspóricos e ameríndios.

Sabemos que macumba é uma palavra polêmica e polissêmica. Polêmica pela carga negativa que o pensamento único eurocêntrico lhe atribuiu. É polissêmica pela disputa que comporta nos discursos de seus usuários situados em posições antagônicas. O que abre a possibilidade de afirmar que nem sempre ela é vista negativamente como coisa do diabo (Malomalo, 2016, p. 143).

A palavra também faz referência direta às práticas que ocorriam nas chamadas “macumbas cariocas”, ritos afro-brasileiros praticados no Rio de Janeiro pré-século XX e narradas por Roger Bastide (1971) em “O Sagrado Selvagem”. Na obra de Bastide, a palavra “macumba” nos é apresentada como um termo que se refere à reunião de pessoas em um ritual de origens africanas. Ele a enxerga como uma prática que pode ser considerada análoga ao Candomblé, em uma situação ritualística na qual conviviam culturas afro diversas, como as Bantu, Yorubá e Jêje. O conjunto de conhecimentos e de práticas presentes nesse ritual é identificado pelo antropólogo de maneira distinta do que se encontra nas definições dicionarizadas.

Arthur Ramos definiu a macumba pelo sincretismo entre os cultos africanos ameríndios, católicos e espíritas. - mister acrescentar que os elementos africanos eram heterogêneos. Quando traçamos o mapa da geografia religiosa do Brasil, vimos que existiu, no começo do século XX, no Rio, duas “nações” - a “nação” ioruba, que adorava os orixás, e a “nação” banto, cujo culto conhecemos sob o nome de cabula. A

macumba é a princípio a introdução de certos orixás e de certos ritos ioruba, na cabula. (...). Mas esse primeiro sincretismo, justapondo dois sistemas de crenças, não podia formar um sistema muito coerente. Pelas fendas dessa nova teologia, que se examinava, que hesitava, sobretudo com a entrada dos brancos que logo seriam quase tão numerosos como os negros na macumba, outros elementos se insinuavam: primeiro o catolicismo popular (favorecido pelo fato de os santos católicos já corresponderem aos orixás) e, depois, o espiritismo de Allan Kardec. A macumba nasceu desse encontro e dessa fusão (Bastide, 1971, p. 407).

Prandi (2001) destaca que seria uma falha ignorarmos as práticas religiosas das macumbas cariocas quando se estuda a religiosidade no contexto brasileiro. Ele ressalta que, embora o Candomblé seja mais proeminente na Bahia, essa manifestação religiosa também estava presente no Rio de Janeiro, coexistindo com o culto das macumbas.

Macumba, portanto, deve bem ter sido a designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul. Difícil sabermos o que foi e como se originou essa antiga macumba carioca, na qual Bastide, precedido e seguido por outros, enxergava formas degradadas (no sentido de desorganização e desagregação cultural) das antigas religiões negras (Bastide, 1975, v.2, cap. V) (Prandi, 1991, p. 46).

Para alguns autores, esses cultos seriam uma das origens do que viria a ser, posteriormente, a Umbanda¹⁶ (Barros, 2010). A fusão de diferentes ritos religiosos, incluindo tradições das matrizes africanas, culturas indígenas e elementos da religião católica, teria encontrado na prática da macumba um solo propício para o surgimento da Umbanda conforme a conhecemos nos rituais contemporâneos.

O espiritismo de umbanda dá continuidade à macumba, que ele é de certa maneira uma adaptação da macumba à nova sociedade urbana, industrial e racionalista do Brasil. Tudo o que é demasiado “africano”, como por exemplo os sacrifícios sangrentos de animais ou o ritual secreto de iniciação com o seu “banho de sangue”, é suprimido. Ainda assim, esse espiritismo mantém muito da liturgia da macumba, a ponto

¹⁶ A Umbanda é uma religião brasileira, e como tal, é fruto da miscigenação provocada pela integração de inúmeros povos proporcionado ao Brasil pela travessia da grande encruzilhada que é o oceano Atlântico. Por isso, o seu culto apresenta, em sua ritualística, a influência de religiões variadas, provenientes das diversas culturas que formaram e formam o povo brasileiro.

Na Umbanda, podemos encontrar elementos das religiões afro-brasileiras, como a presença dos Orixás do Candomblé; de religiões indígenas, como a presença das entidades denominadas caboclos, que remontam ao culto de Jurema; elementos do catolicismo, com o uso de imagens de santos católicos e de questões ritualísticas como o uso de orações tipicamente católicas; e elementos oriundos do espiritismo kardecista, como a comunicação com espíritos de desencarnados e a crença numa escala de evolução espiritual (Gomes, 2019, p. 127).

de às vezes ser difícil onde começa uma e termina o outro (Bastide, 2006, p. 225).

Ao longo do tempo, a macumba se tornou um símbolo maior, incorporando uma gama diversificada de atos de resistência, sejam eles realizados por práticas espirituais, por manifestações artísticas ou por filosofias de vida que transcendem a mera definição como um instrumento musical. Sua riqueza está ligada à sua capacidade de expressar e de preservar a sabedoria ancestral, os rituais de cura, as conexões espirituais e a resistência cultural de comunidades afrodescendentes, desafiando as limitações de uma definição simplista encontrada nos registros dos dicionários convencionais.

Em contraponto aos aspectos racistas estabelecidos pela colonialidade e pelo capitalismo, podemos utilizar a macumba como um ponto catalisador de afrocentricidade, derrubando os conceitos pejorativos que pairam sobre a palavra e se apropriando dela para estabelecer novos conceitos e epistemologias.

A macumba é uma palavra que faz parte das africanidades e nesse trabalho uso este último termo como sinônimo da cultura negra, culturas produzidas pelos africanos e seus descendentes ao longo da história. Como muitas palavras africanas, foi enfeitada negativamente pelo pensamento único eurocêntrico. Por isso, os negros lutam para libertá-la do “feitiço do mal” do preconceito e do racismo para retribuí-la ao seu verdadeiro significado, a sua força mágica do “feitiço do bem” (Malomalo, 2016, p. 134).

A macumba, por este motivo, representaria uma prática cultural e seria um legado significativo que desafia as normas impostas pela mentalidade dominante. Sua essência envolve uma aura de encantamento e de mistério que se contrapõe à abordagem estritamente racional e utilitária do pensamento ocidental.

A macumba é ciência, é ciência encantada e amarração de múltiplos saberes. É assim que ela é versada no segredo da jurema, dos catimbós, torés, babaçuês e encantarias. (...) É a partir do encanto que os saberes se dinamizam e pegam carona nas asas do vento, encruzando caminhos, atando versos, desenhando gestos, soprando sons, assentando chãos e encarnando corpos. Na miudeza da vida comum os saberes se encantam e são reinventados os sentidos do mundo (Simas e Rufino, 2018, p. 13).

É nesse espaço de sedução e de magia que a macumba se distancia das estruturas conceituais impostas e encontra sua expressão autêntica como uma forma de conhecimento não convencional, desafiando as fronteiras da compreensão estabelecida e oferecendo uma visão alternativa do mundo e da existência humana.

Na rotina cotidiana, é na sutileza da existência que esses saberes se conectam e se reinventam, trazendo à tona novas interpretações e novos significados para o mundo. Com essa troca entre tradição e contemporaneidade, a macumba não apenas preserva antigas sabedorias, mas também as recria, gerando uma dinâmica contínua de entendimento e de transformação dos sentidos que permeiam nossa realidade.

3.3 A Epistemologia das Macumbas e a Pedagogia das Encruzilhadas

As epistemologias são forjadas a partir das complexas teias das práticas sociais que enraízam e definem as culturas. É importante reconhecermos que o surgimento de novas epistemologias está ligado às dinâmicas das práticas cotidianas e das vivências que apenas a interação e as experiências sociais proporcionam. Cada cultura, por meio de suas práticas distintas e sistemas de conhecimento, elabora e nutre mecanismos epistemológicos que promovem a compreensão e apresentam soluções para os dilemas e os desafios mais profundos que a comunidade enfrenta.

(...) credibilizar outras epistemologias pressupõem também credibilizar outras ontologias. Consideramos que todo saber pressupõe determinadas experiências e as mesmas forjam-se de forma contextual, a partir de princípios e lógicas que lhe são próprias. Na perspectiva do saber-fazer – inscrito e lido, a partir das macumbas – a máxima “penso logo existo”, cunhada por Descartes, vem a ser rasurada por outras trançadas nas esteiras das práticas dos terreiros. São elas, o “vibro logo existo”, “toco logo existo”, “incorporo logo existo” e “sacrifico logo existo” (Simas e Rufino, 2018, p. 29).

É justamente nesse universo constituído entre a prática cultural e a construção do conhecimento que se desenham as bases para o entendimento profundo das necessidades e dos desafios inerentes a cada comunidade. Esses mecanismos epistemológicos oferecem uma visão única do mundo e constituem ferramentas poderosas para enfrentar e resolver os dilemas internos. Assim, ao reconhecer e valorizar a riqueza das práticas culturais como fonte vital para o desenvolvimento de novas epistemologias, são abertas portas para um diálogo enriquecedor e inclusivo entre diferentes formas de conhecimento, promovendo soluções culturalmente mais sensíveis para as questões enfrentadas pelas sociedades.

A epistemologia das macumbas surge como uma proposta de valorização das sabedorias oriundas da diáspora e daquelas que já se encontravam em solo brasileiro

pelas práticas dos povos originários. É proposta de uma quebra dos paradigmas que estão embasados em saberes europeus e ocidentais.

(...) propomos o arrebatamento epistêmico, ao invés de ciências humanas, reivindicamos a noção de ciência encantada. Essa provocação/sugestão é encarnada das sabedorias negro-africanas trasladadas pelo Atlântico, traçada junto às sabedorias ameríndias e as demais contribuições que cruzaram por nossas macaias”. [...] Os desencantamentos das ciências humanas e da noção de humanidade assentam-se, basicamente, na incapacidade que os modelos alicerçados nos paradigmas do Ocidente europeu têm de não reconhecer outras perspectivas ontológicas, epistemológicas, cosmogônicas e filosóficas produzidas fora do eixo em que ele julga se encontrar (Ocidente europeu como ideologia) (Simas e Rufino, 2019b, p. 26-31).

A intersecção entre a decolonialidade, a epistemologia das macumbas e a pedagogia das encruzilhadas, conforme explorada por Luiz Antônio Simas (2018) e Luiz Rufino (2018 e 2019), abre um portal para compreendermos profundamente a complexidade das práticas culturais afro-brasileiras sob uma perspectiva afrocentrada. Estes dois renomados pensadores e pesquisadores têm desempenhado um papel crucial ao desvelar as relações entre a decolonialidade e as macumbas, apresentando os sistemas de conhecimento e as cosmologias ancestrais frequentemente marginalizados na sociedade contemporânea.

Importante destacar que o chamado “carrego colonial”, apontado na obra de Simas e Rufino (2018), mostra-nos que a prática colonialista, como vimos anteriormente, não se deteve em destruir fisicamente os corpos por ações de tortura e de destruição, mas também perpetrou todo o tipo de violência possível para a aniquilação cultural, religiosa e artística dos povos colonizados e/ou escravizados.

O conceito de carrego colonial dá o tom de que as obras coloniais miram o corpo material/imaterial daqueles que são alvos do seu sistema de violência/terror. O assassinato, cárcere, tortura, dismantelo cognitivo e domesticação dos corpos estão atrelados ao desarranjo das memórias e saberes ancestrais. [...] uma condição de desencante perpetrada e mantida pelos efeitos dominantes em relação à diversidade de formas de ser/saber e inscrever sua experiência (Simas e Rufino, 2019a, p. 21).

Abordando as macumbas e as encruzilhadas, Simas e Rufino destacam não apenas a resistência cultural e espiritual das comunidades afrodescendentes e de povos originários, mas também desafiam as estruturas de poder que perpetuam a subestimação dessas epistemologias não-hegemônicas. Suas análises enraizadas no

pensamento afrocentrado e decolonial celebram a riqueza e a profundidade dessas práticas e lançam luz sobre as formas pelas quais essas tradições contestam e desconstróem narrativas dominantes eurocêntricas.

A abordagem teórico-metodológica da epistemologia das macumbas é aplicada por meio de uma perspectiva que considera o conceito de "cruzo". Este ponto de vista fundamenta-se na construção do conhecimento, reconhecendo que nossa formação ocorre por meio de relações e de influências proporcionadas por outros. É importante destacar que o "cruzo" não representa uma negação completa dos conhecimentos provenientes dos sistemas colonizadores, mas, sim, uma busca por legitimar os saberes subalternizados dos colonizados. Nas práticas das macumbas brasileiras, esses saberes constituem um novo conjunto de conhecimentos, com epistemologias próprias e uma abordagem cosmopolita, caracterizada por uma espécie de antropofagia, na qual se absorve para, posteriormente, transformar e expressar de maneira modificada. De acordo com os autores, "a interação com diferentes saberes potencializa a prática do 'cruzo', em um exercício dialógico e polirracionalista" (Simas e Rufino, 2018, p. 27).

Na epistemologia das macumbas, a encruzilhada é o símbolo da prática do cruzo: ato de potencializar o saber a partir da constituição de zonas de contato entre conhecimentos. Admitindo a coexistência de diferentes cosmovisões, assumindo que nenhum aspecto da existência - o mundo, os seres, seus saberes e suas práticas - está acabado, o cruzo cria possibilidades e, com isso, produz encantamento. O conhecimento, antes desencantado, tem sua potência e mobilidade restituídas na medida em que passa a negar qualquer pretensão universalista (Rebello, 2022, p. 6).

Por meio da valorização das sabedorias contidas nas práticas das macumbas, Simas e Rufino (2019a) contribuem para a descolonização do pensamento e promovem a apreciação e o reconhecimento das múltiplas formas de conhecimento afrocentrados e ameríndios. Eles nos incitam a repensar e reavaliar as estruturas que desconsideram sistematicamente essas tradições, buscando uma compreensão mais inclusiva e respeitosa da diversidade cultural e epistêmica presente no contexto brasileiro.

A epistemologia das macumbas representa uma abordagem fundamental na compreensão e valorização dos conhecimentos decolonial e afrodiaspórico. Esta perspectiva oferece uma maneira significativa de apreender os saberes populares enraizados nas práticas culturais afro-brasileiras, desempenhando um papel crucial

na desconstrução de narrativas dominantes e na promoção de uma visão mais inclusiva e respeitosa das epistemologias não-hegemônicas.

Outra questão importante a se destacar no trabalho de Simas (2019b) é o conceito de “cultura de fresta”, que pode ser aplicada em diversas questões ligadas à cultura popular e às religiões afro-brasileiras. A ideia de "cultura de fresta" é uma abordagem que valoriza as manifestações culturais populares que ocorrem nos espaços marginais da sociedade, nos interstícios ou nas brechas entre as estruturas institucionais. Luiz Antônio Simas (2019b) explora esse conceito como uma forma de reconhecer e celebrar as expressões culturais que surgem nas periferias sociais e nas camadas menos visíveis da sociedade.

Segundo o autor, a cultura de fresta se refere àquilo que emerge nas bordas das cidades, nas periferias urbanas, nos espaços informais e não planejados. São expressões culturais que não necessariamente ocupam os espaços oficiais da cultura dominante, mas que têm uma vitalidade e uma autenticidade próprias. Essa cultura se manifesta em festas de rua, em práticas religiosas populares, nas artes urbanas, na oralidade das narrativas transmitidas de geração em geração, entre outros aspectos (Simas, 2019b).

Essa concepção valoriza a criatividade e a resiliência das comunidades que criam e recriam suas formas de expressão cultural, muitas vezes em condições adversas. A cultura de fresta representa uma resistência à homogeneização cultural e é uma afirmação da diversidade e da riqueza das experiências humanas. Para o autor, as pessoas subalternizadas constantemente inventam formas diárias de construir seus espaços de lazer, de sobrevivência e de interação social mesmo em condições difíceis. Frequentemente, elas se apropriam dos espaços originalmente controlados e os redefinem à margem, nas brechas, para atender às suas necessidades (Simas, 2019b).

Em suas obras, Simas frequentemente destaca a importância de reconhecer e valorizar essas manifestações culturais como parte integrante da identidade nacional e da história do Brasil. Ele aborda a cultura de fresta especialmente no contexto das religiões afro-brasileiras e das práticas culturais das comunidades negras, destacando como essas expressões são fundamentais para compreender a formação da sociedade brasileira e suas dinâmicas culturais. A cultura de fresta representa um olhar atento e sensível para as criações culturais que ocorrem nos espaços menos

visíveis e valorizados da sociedade, reconhecendo nelas uma potência criativa e uma fonte de resistência cultural.

Ao identificar e incorporar a epistemologia das macumbas em nossos estudos e reflexões, estamos não apenas reconhecendo a importância de romper com visões eurocêntricas do conhecimento, mas também reconstruindo ativamente uma narrativa mais inclusiva e diversificada, que abraça as múltiplas formas de sabedorias e de experiências presentes na rica tapeçaria cultural do Brasil. Essa abordagem permite uma apreciação mais profunda das contribuições afrodiaspóricas para o conhecimento humano e oferece um caminho para uma compreensão mais complexa e autêntica da pluralidade de perspectivas culturais.

O pensamento dos autores brasileiros encontra eco nos estudos de Malomalo, que estabelece uma epistemologia da encruzilhada, na qual Exu também está inserido como agente principal dos diálogos e trocas estabelecidos de maneira interdisciplinar.

Coloco a macumba exatamente no meio da epistemologia da encruzilhada pela sua inspiração na fonte dos movimentos do Exu, orixá das religiões africanas e afrobrasileiras. A epistemologia do Exu ou da encruzilhada permite estabelecer diálogos estéticos, políticos, epistêmicos, numa palavra, diálogos interdisciplinares e interculturais, e não muralhas. Todavia, sem perder a sua raiz, isto é, a sua história e a história da sua comunidade (Malomalo, 2016, p. 136).

O autor também sugere uma macumbização epistêmica, na busca por uma produção acadêmica antirracista e plural.

Macumbização é vista aqui como o processo de produção de uma estética política e epistemologia antirracista que se pautam na valorização do diálogo intercultural e interdisciplinar e que tem por finalidade a emancipação humana (Malomalo, 2016, p. 156).

Para Malomalo, a macumbização tem a responsabilidade de desempenhar seu papel de vigilância ética e epistemológica, garantindo que a identidade negra, construída de forma coletiva, não venha a negar a diversidade presente nas identidades negras e não negras ao redor do mundo. Sua função inclui lembrar à identidade coletiva o reconhecimento das identidades particulares e individuais. Nesse contexto, destaco a epistemologia da macumba como uma metalinguagem fundamentada na autocrítica e na crítica tanto da cultura negra quanto das culturas não negras (Malomalo, 2016).

Nesta ótica, desafiar os paradigmas coloniais visa promover o surgimento de novas identidades e a criação de novas direções no conhecimento, representando uma abordagem de humanidades alternativa. As disciplinas humanas centradas na

lógica eurocêntrica são consideradas humanas para indivíduos de origem europeia, mas desumanas para aqueles de outras origens étnicas.

Podemos dizer, desta forma, que o Orixá Exu se apresenta como o agente para as práticas de uma epistemologia que considera os saberes originários da cultura negra-africana, transplantados e reconfigurados na diáspora, tornando-se expressão de uma prática de conhecimento e filosofia ancestral. Dessa forma, um movimento em direção à descolonização cosmológica nos permite explorar a descolonização dos aspectos essenciais do ser, do conhecimento e do poder.

Exu é o Orixá que merece as primeiras saudações nos ritos afro-brasileiros. Ele governa os caminhos e reina sobre as encruzilhadas. É ele quem detém o conhecimento dos caminhos que ligam o *Orum* (céu) ao *Ayé* (terra). Em vista disso, é essencial alimentá-lo antes de qualquer outra oferenda a diferentes Orixás, assegurando que os pedidos e a força espiritual (*Axé*) da oferenda alcancem seus objetivos, beneficiando o praticante e levando os pedidos e/ou os agradecimentos ao Orixá destinatário. Exu também é considerado o guardião de portas e de passagens, do limiar entre mundos e ambientes, entre o fora e o dentro. Ele guarda templos, casas, cidades e pessoas (Verger, 2018).

Na língua yorubá, Exu significa “esfera”. É o princípio natural de tudo; é o início, o ponto de partida, o nascimento, a força de criação. O equilíbrio negativo do universo, sem dar, neste caso, a conotação de maldade. Exu é o primeiro passo, a célula inicial de geração da vida. É o ser “ser”, aquele que gera o infinito, o primogênito, Senhor dos caminhos, das ruas, aquele que dá passagem (Barcellos, 2007, p. 13).

Exu apresenta uma singularidade marcante: ele personifica o movimento. Por meio de suas ações ou suas omissões, a vida avança e o mundo se mantém em constante rotação. Como afirmado por Verger (2018, p. 84), "Ele matou um pássaro ontem com uma pedra que somente hoje atirou". Desta maneira, Exu desafia a concepção linear do tempo adotada pela sociedade ocidental. Ele emerge como o agente do caos, sendo, por meio desse caos, que ele instiga a vida, equilibrando o mundo por meio de suas "brincadeiras". Para compreendê-lo, ou ao menos tentar fazê-lo, é necessário reconhecer que Exu está muito além dos limites da nossa lógica convencional.

Pela utilização de termos como “encanto”, “ginga” e “transgressão”, Rufino (2019) reitera a natureza dupla que está ligada a figura de Exu, partindo da própria etimologia iorubá da palavra “Exu”, que se aproxima da definição de esfera e

circularidade. A pedagogia das encruzilhadas se apresenta como uma abordagem educacional e civilizatória para lidar com as violências impostas pelo racismo e pelo colonialismo epistemológico. Esta abordagem proporciona voz a novos conhecimentos e reconhece o território de Exu, a encruzilhada, como um campo fértil de possibilidades.

A cultura negra também é, epistemologicamente, o lugar das encruzilhadas. O tecido cultural brasileiro, por exemplo, deriva-se dos cruzamentos de diferentes culturas e sistemas simbólicos, africanos, europeus, indígenas e, mais recentemente, orientais. Desses processos de cruzamentos transnacionais, multiétnicos e multilinguísticos, variadas formações vernaculares emergem, algumas vestindo novas faces, outras mimetizando com sutis diferenças, antigos estilos. (...) A noção de encruzilhada utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim (Martins, 2003, p. 69).

Por meio dos saberes que atravessam as encruzilhadas da cidade, que vêm de conhecimentos trazidos até estas terras por povos escravizados da África, ou que aqui já estavam antes dos colonizadores, em nossos povos originários, são criadas possibilidades de entendimento e de compreensão da brasilidade e de suas peculiaridades. O Brasil é, conseqüentemente, um grande terreiro, diante de uma encruzilhada de saberes que se misturam e que, ao contrário do que muitos acreditam, não se enfraquecem, mas, sim, fortalecem-se.

4 GÊNERO A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA AFROCENTRADA

No decorrer deste capítulo, mergulharemos nas complexidades do pensamento decolonial e afrocentrado, desvelando perspectivas profundas sobre o papel do gênero nas sociedades africanas. O olhar crítico de Cheik Anta Diop (1974 e 1989) nos conduzirá pelos caminhos intrincados do matriarcado e da matrilinearidade, revelando como esses conceitos fundamentais moldaram as estruturas sociais ao longo da história egípcia.

Estudando as sociedades *Igbo*, teremos com base as evidências que as pesquisas pioneiras de Ifi Amadiume (1997) ecoam, desvendando as intrincadas relações entre gênero e matricentricidade nessa cultura, considerando o caráter cosmológico e religioso para a construção de relações e de hierarquias. Seu trabalho minucioso lança luz sobre a complexidade da sociedade *Igbo*, na qual a presença e influência das mulheres se entrelaçam de maneira íntima com a espiritualidade e a organização social.

Posteriormente, a perspicácia de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) nos conduz a um território único de reflexão, explorando a denominada invenção das mulheres e o Oxunismo na Cultura Yorubá. Analisaremos como a autora nigeriana desafia conceitos preestabelecidos, questionando as categorias de gênero em si configuradas por ela como uma característica colonialista, ampliando nossa compreensão sobre o papel das mulheres na sociedade Yorubá e em seus mitos.

Ao final deste capítulo, nosso olhar se voltará para o sagrado feminino, tecendo conexões entre as culturas dos povos originários da América Latina e da África. Em um diálogo entre as contribuições de Cheik Anta Diop (1989), Ifi Amadiume (2005) e Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), examinaremos de que maneira o sagrado feminino se manifesta nessas tradições, revelando uma teia rica de significados e de práticas que transcendem fronteiras geográficas e culturais.

Com este panorama, procuramos proporcionar uma compreensão mais abrangente e interconectada das questões de gênero, enraizadas na pluralidade e na riqueza das experiências das sociedades africanas e latino-americanas. Enfatizando os traços da Cultura Yorubá, por meio do entendimento de como as mulheres, personificadas pelas Yabás, são fundamentais na sociedade e na cosmogonia da sociedade Yorubá, refletindo diretamente nas práticas e crenças do Candomblé de raiz Ketu.

4.1 Matriarcado e Matrilinearidade nas Culturas Africanas por Diop

Em meio ao cenário acadêmico e cultural, a análise profunda das culturas africanas, notadamente em relação ao matriarcado, ganha contornos mais ricos quando observada pela lente crítica de Cheik Anta Diop (1989). Possuindo grande destaque como historiador e antropólogo, o senegalês desafiou estereótipos e propôs uma reinterpretação abrangente das estruturas sociais africanas.

Na década de 1950, em meio a intensos debates sobre o processo de independência na África, Cheik Anta Diop (1989) emerge como um dos mais destacados estudiosos da história do continente. Sua abordagem ressalta a importância de valorizar a historicidade das sociedades africanas, propondo uma reconsideração histórica desconectada do etnocentrismo predominante. Diop promove a ideia de uma unidade cultural africana, reconhecendo as diferenças moldadas ao longo do tempo pelas influências das dominações árabe e europeia. Por meio de suas pesquisas, o autor busca demonstrar a África como o berço de civilizações antigas, uma hipótese que enfrentou considerável contestação durante o século em que desenvolveu seus estudos.

O conceito de matriarcado associado à busca de explicações sobre as sociedades africanas já era utilizado por antropólogos coloniais desde a década de 1930. Diop teve acesso a pesquisas realizadas por antropólogos e suas visões sobre o matriarcado africano a partir das produções do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, bem como através dos discursos intelectuais produzidos pelo IFAN (Institut Français d'Afrique Noire). O matriarcado era por estes pesquisadores associado à poliandria, mostrando ser esta uma forma de organização promíscua. Estas pesquisas também associavam o matriarcado a posições de autoridade política ocupadas por mulheres e o colocava como um sistema oposto ao patriarcado. A matrilinearidade¹⁷ era reconhecida como justaposta ao matriarcado, gerando assim a concepção de que as sociedades que tinham esta forma de organização estariam em um estágio primitivo de evolução (Oliveira, 2018, p.319).

Podemos notar que o uso do conceito de matriarcado na análise das sociedades africanas era recorrente, especialmente durante a década de 1930, por antropólogos coloniais. Diop explora, desta forma, as visões sobre o matriarcado

¹⁷ A autora citada defende que a matrilinearidade é definida neste contexto como um sistema de parentesco no qual apenas a ascendência materna é levada em consideração para a transmissão do nome, de benefícios ou do status de pertencer a um clã ou classe. Em contraste, na patrilinearidade, a ascendência considerada é a paterna.

africano por informações obtidas a partir do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa e dos discursos do IFAN (*Institut Français d'Afrique Noire*)¹⁸.

Os antropólogos coloniais, notadamente Bachofen (1861) e Morgan (1963), de acordo com as pesquisas analisadas por Diop, associavam o matriarcado à poliandria, interpretando-o como uma forma de organização promíscua. Além disso, essas pesquisas relacionavam o matriarcado à presença de mulheres em posições de autoridade política, caracterizando-o como um sistema contrário ao patriarcado. A matrilinearidade também era reconhecida, sendo concebida como uma estrutura organizacional justaposta ao matriarcado, levando à ideia de que sociedades com essa configuração estariam em um estágio primitivo de evolução.

O regime do matriarcado propriamente dito se caracteriza pela colaboração e desenvolvimento pleno e harmonioso dos dois sexos, apresentando uma certa preponderância da mulher na sociedade devido às condições econômicas de origem, que, de todas as maneiras, é aceita e inclusive defendida pelos homens” (Diop, 1989, p. 234).

Podemos dizer que, conforme o autor, o matriarcado é uma forma de organização social caracterizada pelo equilíbrio entre os sexos biológicos, mas com um predomínio de mulheres ocupando posições centrais de poder e de autoridade, tanto em nível político quanto cultural. Há forte presença das mulheres desempenhando papéis de liderança, tomando decisões importantes e influenciando significativamente a vida da comunidade, com um papel crucial na estrutura social daquela comunidade ou povo. Em contraste com o patriarcado, que é mais comum nas sociedades históricas e contemporâneas. O matriarcado inverte a dinâmica de gênero predominante. Segundo Diop (1989), é um dos mais antigos modos de se pensar e vivenciar o mundo (2014).

Em sua obra "*The Cultural Unity of Black Africa – The Domains of Patriarchy and of Matriarchy in Classical Antiquity*" (1989), Diop mostra que é possível, além das diversas e variadas histórias que se desdobram no continente africano, buscar uma unidade cultural africana. Essa unidade teria como fundamento a organização matriarcal, que se apresenta como uma semelhança entre as sociedades africanas e seus sistemas institucionais presentes no continente. O autor sugere que o continente africano foi um dos berços do desenvolvimento da organização matriarcal, sendo o

¹⁸ Instituto Francês da África Negra.

patriarcado introduzido apenas com a chegada do islamismo. Todavia, ele argumenta que o islã não penetrou profundamente na estrutura fundamental do sistema matriarcal (Diop, 1989).

A abordagem do autor situa suas análises em um pano de fundo histórico abrangente, reconhecendo a necessidade de compreender as raízes profundas das tradições africanas. Ele reflete que muitas sociedades africanas antigas eram intrinsecamente matriarcais, apresentando uma dinâmica de poder mais equilibrada entre homens e mulheres.

As forças racistas, colonialistas e imperialistas que Diop (1989) enfrentava na época o instigaram a abordar o matriarcado na África e o obrigaram a ir além, desafiando os denominados 'especialistas mundiais' no assunto. Diante desse desafio, o autor empreendeu uma análise abrangente e incisiva, apresentando um relato e também desvelando as fragilidades e as inadequações na teoria do matriarcado de Bachofen e na teoria da família de Morgan. Essa empreitada crítica visava iluminar as complexidades do matriarcado africano e desmistificar concepções eurocêntricas prevalentes, oferecendo uma perspectiva alternativa e enraizada na realidade cultural africana (Amadiume, 1989).

O autor rejeita narrativas eurocêntricas que frequentemente retratam as culturas africanas como primitivas, buscando corrigir distorções e afirmar a riqueza cultural dessas sociedades por análises e revisões críticas de conceitos estabelecidos por autores colonialistas. Ao revisar criticamente as teorias de matriarcado propostas por Johann Jakob Bachofen e Lewis Henry Morgan, Diop explica e refuta as concepções desses dois teóricos sobre o matriarcado.

Bachofen (1861), no século XIX, propôs a teoria do matriarcado como um estágio primitivo da evolução social, associando-o à poliandria e à promiscuidade. Diop (1989), ao analisar as obras de Bachofen, questiona a generalização dessas ideias para as sociedades africanas. Ele depreende que as interpretações de Bachofen eram etnocêntricas e não levavam em consideração a diversidade cultural e social das sociedades africanas.

Para Bachofen, a ubiquidade do matriarcado é inegável; não é a característica distintiva de nenhum povo em particular, mas controlou, em um dado momento, a organização social de todos os povos da terra: daí as numerosas evidências encontradas na literatura clássica da antiguidade. Portanto, houve uma transição universal do matriarcado para o patriarcado, o que, é claro, não implica que isso

tenha ocorrido durante o mesmo período para todos os povos. Mas, de acordo com a concepção evolutiva do autor, foi sem dúvida uma transição de um estado inferior para um estado superior, uma verdadeira ascensão espiritual pela humanidade tomada em sua totalidade (Diop, 1989, p. 8) (Tradução livre)¹⁹.

A fundamentação da teoria do matriarcado evolutivo de Bachofen (1861) repousa em uma análise da literatura clássica grega, cuja abrangência é limitada. O estudioso generalizou a evolução de um período em que a instituição matrimonial era inexistente, caracterizado por 'barbárie' e 'promiscuidade sexual', sustentados por um sistema de descendência matrilinear. Este processo evolutivo, para Bachofen (1861), culminou em um estágio de casamento e de matriarcado, no qual a supremacia feminina era evidente.

Uma crítica importante que pode ser feita à teoria de Bachofen é que ela comete uma omissão significativa, a qual não recebeu destaque suficiente. A demonstração de uma transição universal do matriarcado para o patriarcado só é cientificamente aceitável se puder ser comprovado que essa evolução interna ocorreu definitivamente em um povo específico (Diop, 1989, p.21) (Tradução livre)²⁰.

A última fase delineada por Bachofen corresponde ao período de imperialismo masculino, ou seja, a instauração do patriarcado. Diop (1989) ressalta que Bachofen (1861) não apenas concebeu esses estágios evolutivos, mas também emitiu um juízo preconceituoso, ao concluir que o patriarcado é superior ao matriarcado. Essa conclusão reflete a interpretação de dados limitados, além de incorporar as inclinações ideológicas e preconceitos subjacentes ao contexto histórico em que Bachofen desenvolveu sua teoria (Amadiume, 1989).

Lewis Henry Morgan (1963), outro influente teórico, classificou as sociedades em estágios evolutivos, incluindo o matriarcado como um período inicial. Diop (1989), confrontando essa classificação, destaca a falta de base empírica sólida nas obras de Morgan. Questiona também a universalidade dessa abordagem, comentando que as

¹⁹ Original: For Bachofen the ubiquity of matriarchy is undeniable; it is not the distinctive trait of any particular people, but has controlled at a given time the social organisation of all the peoples of the earth: from whence the numerous traces found in the classical literature of antiquity. There was therefore a universal transition from matriarchy to patriarchy, which does not of course imply that this took place during the same period for all peoples. But according to the evolutionary conception of the author, it was undoubtedly a transition from an inferior to a superior state, a veritable spiritual ascension by humanity taken in its entirety.

²⁰ Original: Uma crítica importante que pode ser feita à teoria de Bachofen é que ela comete uma omissão significativa, a qual não recebeu destaque suficiente. A demonstração de uma transição universal do matriarcado para o patriarcado só é cientificamente aceitável se puder ser comprovado que essa evolução interna ocorreu definitivamente em um povo específico.

sociedades africanas não se encaixavam nesse modelo linear de evolução proposto por Morgan.

Morgan baseou sua pesquisa no sistema de consanguinidade praticado pelos indígenas Iroqueses do estado de Nova York, visando reconstruir formas primitivas da família humana. Ele utilizou essa teoria para explicar pontos obscuros na organização social e familiar da antiguidade clássica, como genos²¹, fratrias²² e tribos²³ (Diop, 1989).

Diop questiona, então, o embasamento científico da universalidade do matriarcado proposto por Morgan, destacando a falta de evidências concretas para sustentar tal assertiva. Além disso, o autor argumenta que a teoria de Morgan (1963) refletia uma perspectiva eurocêntrica e etnocêntrica, ignorando a diversidade cultural e histórica das sociedades africanas e, por conseguinte, contribuindo para a perpetuação de estereótipos e de preconceitos.

A crítica de Diop (1989) também se estende à abordagem de Morgan em relação à evolução cultural, enfatizando que a tentativa de enquadrar sociedades africanas em estágios primitivos não apenas carecia de fundamentação sólida, bem como perpetuava uma visão distorcida e pejorativa das culturas africanas. O autor defende uma abordagem mais inclusiva e contextualizada da história e da cultura africanas, questionando a validade das generalizações propostas por Morgan.

Cheikh Anta Diop (1989) busca redefinir a narrativa histórica africana, rejeitando as generalizações simplistas de Bachofen e de Morgan. Ele enfatiza, em sua obra, a necessidade de visões contextualizadas e culturalmente sensíveis ao analisar as estruturas sociais africanas. Destaca ainda que o matriarcado, quando

²¹ Genos foram uma estrutura social fechada e patriarcal, na qual seus integrantes tinham um vínculo sanguíneo. Ela existiu até o período Homérico, que foi entre 800 e 1100 antes de Cristo. Nessas sociedades, todos os bens eram compartilhados e voltados à sobrevivência do grupo. Nesse período, essa estrutura foi desaparecendo à medida que o número populacional crescia, o que deu lugar às cidades-estados gregas. Disponível em: <https://dicas.vestibulares.com.br/genos/>. Acesso em: 02 fev. 2024.

²² A fratria é uma instituição social que remonta à antiguidade e está presente em diversas culturas ao redor do mundo. Ela é caracterizada por ser um grupo de pessoas que compartilham um ancestral comum e que se unem por laços de parentesco e DE afinidade. A palavra “fratria” tem origem no grego “phrater”, que significa “irmão”. A fratria teve origem na Grécia Antiga, em que era uma das principais formas de organização social. Naquela época, as fratrias eram compostas por grupos de homens que compartilhavam o mesmo ancestral masculino. Esses grupos tinham funções políticas, religiosas e militares e desempenhavam um papel fundamental na estruturação da sociedade grega. Disponível em: <https://resumos.soescola.com/glossario/fratria-o-que-e-significado/>. Acesso em: 02 fev. 2024.

²³ As tribos, na Grécia, foram formadas a partir da junção de fratrias. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiag/a-formacao-polis-grega.htm>. Acesso em: 02 fev. 2024.

presente, deveria ser compreendido dentro do contexto específico de cada sociedade, evitando estigmatizações baseadas em visões eurocêntricas.

Nas suas teorias sobre um matriarcado orgânico universal, tanto Bachofen (1861) quanto Morgan (1963) perpetuaram uma equivocada e racista hierarquia de sistemas e de valores sociais. A antropologia colonial acentuou essa divisão e o preconceito racial ao categorizar a humanidade em suas autodenominadas sociedades primitivas, consideradas como 'outros', e sociedades modernas, rotuladas como 'deles', isto é, civilizadas. Essas concepções racistas e desinformadas acerca das civilizações culturais elevadas e inferiores equiparavam erroneamente sistemas políticos feudais, piramidais, burocráticos e imperialistas à cultura 'elevada', enquanto associavam sistemas políticos descentralizados e difusos à cultura 'baixa' e primitiva. Essa distorção ideológica influenciou as teorias de Bachofen e Morgan e se refletiu na construção de uma narrativa histórica que perpetuou estereótipos e injustiças sociais (Amadiume, 1989).

A análise crítica de Diop (1989) das teorias de matriarcado de Bachofen (1861) e Morgan (1963) revela sua dedicação em desafiar perspectivas eurocêntricas e reconstruir a história africana de maneira mais precisa. Sua abordagem contextual e sua ênfase na diversidade cultural fornecem uma contribuição valiosa para o entendimento das estruturas sociais, desafiando interpretações simplistas que negligenciam a complexidade das sociedades africanas. Diante disso, o autor busca reexaminar a história africana pré-colonial, frequentemente interpretada pelas lentes eurocêntricas, que tendem a favorecer as estruturas sociais baseadas em relações de cunho patriarcal.

Não se contentando com uma análise superficial do matriarcado, o autor indica a existência de um sistema em que homens e mulheres desempenham papéis complementares. Esse entendimento transcende a mera inversão de papéis de gênero, indo além para reconhecer uma colaboração equitativa que contribui para o funcionamento harmonioso da sociedade. Aqui, a autoridade feminina é compreendida não como uma oposição à masculina, mas como uma força que coexiste para o bem-estar coletivo.

O sistema matriarcal propriamente dito é caracterizado pela colaboração e florescimento harmonioso de ambos os sexos, e por uma certa preeminência da mulher na sociedade, originada

inicialmente por condições econômicas, mas aceita e até mesmo defendida pelo homem (Diop, 1974, p. 179)²⁴.

Em um panorama repleto de interpretações eurocêntricas e estereótipos, Cheik Anta Diop (1989) emerge como uma figura acadêmica que desafia paradigmas e defende uma revisitação crítica às culturas africanas. No centro de suas análises está a concepção do matriarcado, em que rejeita visões simplistas e oferece um ângulo enriquecedor de uma harmonia de poderes intrínseca às sociedades africanas.

Quando reconstrói a história africana, o autor desvela nuances frequentemente eclipsadas por narrativas coloniais. Sua abordagem contextualiza as culturas africanas antigas, desafiando a perspectiva eurocêntrica que frequentemente as reduz a estereótipos primitivos. Nesse resgate histórico, ele destaca as dinâmicas sociais complexas e intrincadas, nas quais o matriarcado desempenha um papel vital.

A visão dele sobre o matriarcado africano transcende a ideia superficial de uma simples inversão de papéis de gênero. Ele interpreta a existência de um sistema no qual homens e mulheres não são adversários, mas, sim, colaboradores, contribuindo de maneira complementar para o funcionamento harmônico da sociedade. Esta é uma perspectiva que vai além da concepção ocidental tradicional, rompendo com a dicotomia de poderes entre os gêneros.

Em sua busca por desconstruir os pensamentos colonialistas e eurocêntricos sobre o matriarcado africano, Diop (1989) sustenta que o matriarcado e o patriarcado, na realidade, coexistem simultaneamente, embora em espaços distintos, buscando evidenciar que a organização matriarcal não é universal. Para tanto, ele explora a influência da ecologia na estrutura social, atribuindo a esta fatores externos. Ele postula a existência de duas lógicas de organização socioeconômica opostas devido à interação do ser humano com o ambiente. Apresenta ainda a hipótese de dois "berços" de desenvolvimento humano, sendo um no Norte, designado como berço setentrional, e o outro no Sul, chamado de berço meridional, com a bacia do Mediterrâneo como ponto de divisão (Oliveira, 2018).

O berço setentrional, por apresentar um caráter nômade devido ao ambiente árido, estando ligado aos povos indo-europeus, englobando a Europa mediterrânea e o Oriente Médio semita, foi favorável à organização patriarcal, pois a mulher era vista como um fardo que o homem carregava, tendo sua função reduzida à procriação. Devido ao

²⁴ Tradução livre. Original: The matriarchal system proper is characterized by the collaboration and harmonious flowering of both sexes, and by a certain preeminence of woman in society, due originally to economic conditions, but accepted and even defended by man.

clima bastante rigoroso e ao solo gelado, a vida estava em constante perigo e prolongou-se a dependência da caça, pois a agricultura não pode se desenvolver. Isso fez também com o homem necessitasse usar muitas vestimentas e habitar lugares fechados. Estas características teriam sido responsáveis pelo desenvolvimento de hábitos de competição, de conquista, práticas materialistas, um culto a propriedade privada e uma visão intolerante em relação ao outro. Fundaram-se sociedades patricêntricas, falocráticas, tendo o lugar central ocupado pelo homem, que tiveram uma agressividade herdada pelo modo de vida nômade, que desencadeou os ideais de guerra, conquista e violência. O homem assim desenvolve um sentimento de solidão moral e material e uma posição individualista (Oliveira, 2018, p. 322).

Desta forma, podemos perceber que Diop (1989) justifica que o ambiente árido dessa região do planeta favoreceu a organização patriarcal por causa da natureza nômade imposta pela escassez de recursos. Nesse contexto, as condições climáticas adversas e o solo gelado limitaram o desenvolvimento da agricultura, mantendo a dependência da caça.

Essas mesmas condições também levaram a uma visão reducionista do papel da mulher, vista como um fardo para o homem, com sua função limitada à procriação. O autor sugere que essas características contribuíram para o desenvolvimento de hábitos competitivos, uma ênfase materialista, um culto à propriedade privada e uma visão intolerante em relação ao outro. Como resultado, sociedades em que o masculino era valorizado foram estabelecidas, nas quais o homem ocupava um lugar central. O homem, deste modo, teria desenvolvido uma posição individualista a partir de um sentimento de solidão moral e material.

Em contrapartida, o berço meridional, onde está a África, fundamenta-se em sociedades agrárias em função da vegetação abundante, proporcionando o surgimento de sedentarização. Nesse contexto, a mulher desempenhava um papel central, sendo responsável pelo trabalho na agricultura enquanto os homens se dedicavam à caça, criando condições propícias para a organização matriarcal. Nessas sociedades, as propriedades eram coletivas, e a estrutura social era baseada na vida comunitária.

A mulher não apenas se emancipava das responsabilidades domésticas, como também ocupava uma posição de destaque na comunidade. Por esta estrutura matricêntrica, eram transmitidos valores morais e éticos centrados na paz e na cooperação social. Logo, neste berço de desenvolvimento, não se observava um

sentimento individualista, nem mesmo a agressividade presente no berço setentrional (Oliveira, 2018)

Em sociedades matrilineares, a ascendência da mulher derivava do seu papel econômico, sendo a herança biológica materna considerada mais robusta e crucial do que a paterna. A mãe detinha um poder sagrado e desfrutava de autoridade ilimitada. Todos os direitos políticos eram legados pela mãe, e a transmissão de herança provinha do tio materno, não do pai. De acordo com Diop (1989), nessas sociedades, era a mulher quem recebia o dote no casamento, tendo a prerrogativa de repudiar o marido a qualquer momento. Era o homem quem acompanhava seu clã para viver junto à mulher, já que esta desempenhava um papel substancial na economia.

O sistema de herança está, conseqüentemente, subordinado ao sistema de descendência. No sistema matriarcal, em sua forma mais pura, uma criança não herda do pai: ela herda do tio materno e se casa com a filha desse tio, de modo que esta não seja completamente deserdada. Todos os direitos políticos são transmitidos pela mãe e, exceto pela possibilidade de usurpação de poder, nenhum príncipe pode ascender ao trono se sua mãe não for uma princesa. A importância do tio do lado materno reside no fato de que é ele quem auxilia sua irmã, é seu representante em todos os lugares e, se necessário, a defende (Diop, 1974, p. 29)²⁵.

Ao analisar a produção intelectual de autor, torna-se evidente sua intenção de apresentar o matriarcado como a base da unidade cultural africana. Simultaneamente, é perceptível que sua pesquisa é uma resposta aos estudos antropológicos do século XIX sobre a África. Ele utiliza categorias de análise semelhantes às empregadas por esses antropólogos para compreender a organização social única que se desenvolve no continente africano. Ademais, busca demonstrar que o matriarcado não pode ser universalizado como a forma evolutiva predominante das sociedades (Oliveira, 2018).

A abordagem de Diop (1989) se inicia a partir de uma análise mais abrangente, examinando grandes reinos e impérios para sustentar suas ideias. Ele destaca a autoridade econômica e política exercida por rainhas que governaram autonomamente ou em parceria com filhos e maridos, exemplificando com civilizações como a egípcia e a kushita. Sua crença central é que o matriarcado está

²⁵ Tradução livre. Original: The system of inheritance is consequently subordinated to that of descem. In the matriarcal system, in its purest form, a child does not inherit from his father: he inherits from his maternal uncle and is married to his uncle's daughter, so that the latter is not completely disinherited. Ali political rights are transmitted by the mother, and except for the possibility of usurpation of power no prince can succeed to a throne if his mother is not a princess. The importance of the uncle on the mother's side lies in the fact that it is he who aids his sister, is her representative everywhere and, if need be, takes her defence.

intrinsecamente ligado à filiação matrilinear, representando um sistema de colaboração e de desenvolvimento harmonioso entre os sexos, com certa preponderância da mulher.

Na Etiópia, destacaram-se figuras notáveis como a Rainha de Sabá e a Rainha Candace, esta última conhecida por liderar a resistência contra o exército invasor de Augusto César. No contexto egípcio, a Rainha Hatshepsut é reconhecida como 'a primeira rainha na história', enquanto Cleópatra ostentava o título impressionante de 'Rainha dos Reis'. Mesmo nos grandiosos e poderosos impérios de Gana no Terceiro Século d.C., os princípios matriarcais eram amplamente predominantes. Essa dinâmica também era evidente no Mali, refletindo uma persistência de valores que conferiam papel significativo às mulheres na estrutura social e política dessas civilizações (Amadiume, 1989).

Em seus trabalhos, o autor aborda, de maneira significativa, a questão do matriarcado no contexto do Egito Antigo, sempre frisando que se trata de um império de etnia negra, ao contrário do que muitos especialistas afirmavam. “O Egito Antigo foi uma civilização Negra” (Diop, 1974, p. 15). Diop desafia igualmente as interpretações convencionais que retratam o Egito Antigo como uma sociedade patriarcal, propondo uma visão mais complexa e matizada.

Conforme este autor, a análise do matriarcado no Egito antigo é fundamental para compreender a estrutura social da civilização egípcia. Ele destaca a importância de examinar as figuras políticas e masculinas proeminentes e também os aspectos sociais e familiares que revelam uma influência matriarcal significativa. Ele conclui que, ao considerar a organização social e os papéis de gênero no Egito antigo, é crucial reconhecer a presença de estruturas matrilineares e matrilocais.

Diop (1989) sustenta a ideia de que, no Egito Antigo, as linhagens e a hereditariedade eram frequentemente traçadas pela linha materna, e que as mulheres desempenhavam papéis fundamentais na transmissão da identidade e propriedade. Ele desafia a narrativa eurocêntrica que historicamente subestima o papel das mulheres no desenvolvimento das sociedades antigas.

Ao abordar o matriarcado no Egito Antigo, bem como a matrilinearidade, quer dizer, a transmissão de linhagem e herança por meio da linha materna, o autor não só confronta concepções previamente estabelecidas, como também busca uma compreensão mais ampla da estrutura social egípcia, destacando o equilíbrio de poder entre homens e mulheres e a influência materna na formação e perpetuação da

civilização. Suas análises contribuem significativamente para uma visão mais completa e precisa do papel das mulheres e das dinâmicas de gênero no Egito Antigo, principalmente no que tange à matrilinearidade.

Imagine um irmão e uma irmã descendentes de um casal real, que se casam fora de sua própria família, com outro príncipe e princesa. De acordo com a lei matrilinear, apenas o filho da irmã pode reinar sobre o país; o filho do irmão reinará no país de sua mãe, se a lei matrilinear estiver em vigor lá; caso contrário, ele não terá trono, a menos que o usurpe em um país ou outro. Ao se casarem com suas irmãs, os faraós mantinham o trono na mesma família e, ao mesmo tempo, eliminavam disputas sobre a sucessão (Diop, 1989, p. 53)²⁶.

O trecho acima nos mostra que a matrilinearidade desempenha um papel fundamental nas dinâmicas sociais africanas. O autor destaca como essa abordagem contrasta com os modelos patriarcais predominantes em outras regiões do mundo. No processo de examinar civilizações específicas, como a egípcia, Diop (1989) revela a presença de sistemas matrilineares que influenciaram as estruturas familiares, além da organização política e a sucessão real.

A análise trazida pelo autor destaca a matrilinearidade como um fator crucial na compreensão da estabilidade e da continuidade nas sociedades africanas. Ele destaca de que modo, por meio da prática de casamentos dentro da própria família, entre irmãos e irmãs, por exemplo, os faraós egípcios conseguiam manter o trono na mesma linhagem, eliminando potenciais disputas sucessórias. Isso fica evidente quando ele retrata a linhagem sanguínea matrilinear que legitimou a rainha Hatshepsut como herdeira do trono egípcio.

A Rainha Hatshepsut, de acordo com Maspero, derivava de sua mãe, Ahmose, e de sua avó Akhotpou, direitos de sucessão superiores, não apenas aos de seu marido e irmão, Thutmose II, mas também aos de seu próprio pai, Thutmose I, o faraó reinante. Aqui, a matrilinearidade pode ser observada em ação: é a nobreza maior ou menor da mãe que sustenta o direito ao trono, excluindo o pai, que, em casos específicos como este, pode ser substituído por um pai celestial. Hatshepsut, apoiada pelos sacerdotes, acabou por substituir Amon por seu próprio pai (Diop, 1989, p. 104)²⁷.

²⁶ Tradução livre. Original: Imagine a brother and a sister descended from a royal couple, who marry outside their own family, with another prince and princess. In accordance with matrilineal law, only the child of the sister can reign over the country; the child of the brother will reign in the country of its mother, if matrilineal law is in force there; if this is not the case, he will have no throne unless he usurps it in one country or the other. In marrying their sisters, the pharaohs kept the throne in the same family and at the same time eliminated disputes about the succession.

²⁷ Tradução livre. Original: Queen Hatshepsut, according to Maspero, derived from her mother, Ahmosis, and her grandmother Akhotpou, rights of succession superior, not only to those of her husband and brother Thothmes II, but to those of her own father, Thothmes I, the reigning pharaoh. Here matriarchy can be seen in operation: it is the greater or lesser nobility of the mother which supports the

Suas teses são fundamentadas em uma análise cuidadosa de evidências arqueológicas e antropológicas. Explorando artefatos, estruturas sociais e mitologias, ele oferece uma leitura crítica que desafia interpretações estritamente patriarcais. A partir dessa abordagem, Diop resgata a história africana das distorções colonialistas e constrói um argumento robusto em favor da existência de um matriarcado que vai muito além da superfície.

(...) o matriarcado negro está tão vivo hoje quanto estava na Antiguidade. Em regiões onde o sistema matriarcal não foi alterado por influências externas (Islã, etc.), é a mulher quem transmite os direitos políticos. Isso decorre da ideia geral de que a hereditariedade é efetiva apenas de forma matrilinear (Diop, 1974, p. 176)²⁸.

Essa persistência do matriarcado, em algumas sociedades africanas, ainda no período em que produziu suas obras, representa para Diop (1989) mais do que uma simples preservação de tradições. É uma forma de resistência cultural, um testemunho da resiliência das culturas africanas diante das pressões externas. Ao reconhecer e valorizar essas estruturas, busca-se fortalecer a autoestima das comunidades africanas e promover uma visão positiva de suas próprias tradições, rejeitando as influências coloniais.

Em última análise, o legado do autor sobre o matriarcado africano transcende o mero exame histórico. Sua obra ressoa como uma contribuição duradoura para a compreensão das culturas africanas, destacando a necessidade de uma abordagem culturalmente sensível. Diop (1989) não apenas ilumina a história africana, mas também incentiva uma apreciação mais profunda e respeitosa das tradições que moldaram o continente. A complexa harmonia de poderes que ele descreve é uma lembrança de que as sociedades africanas tradicionais são ricas em nuances e merecem ser entendidas em sua plenitude.

Com seu trabalho, Diop (1989) abre espaço para que outros pensadores e outras pensadoras possam aprofundar esse tipo de pesquisa, procurando entender de forma mais completa e complexa como essas sociedades funcionavam antes da

right to the throne to the exclusion of the father, who, even in certain cases such as this, can be replaced by a heavenly father. Hatshepsut, supported by the priests, finished by substituting Amnmon for her own father.

²⁸ Tradução livre. Original: (...) Negro matriarchy is as alive today as it was during Antiquity. In regions where the matriarchal system has not been altered by external influences (Islam, etc.), it is the woman who transmits political rights. This derives from the general idea that heredity is effective only matrilineally.

colonização, como funcionaram após a colonização e de que modo muitas delas resistiram a todo o peso imposto pelos conceitos e pelos preconceitos europeus.

4.2 Gênero e Matricentricidade a partir do pensamento de Ifi Amadiume

Ifi Amadiume (2005), renomada filósofa nigeriana, emergiu como uma voz significativa ao abordar questões de gênero e de matriarcado na África. Seu trabalho revolucionário transcende fronteiras acadêmicas, lançando luz sobre narrativas muitas vezes negligenciadas e desafiando estereótipos culturais enraizados. Ao longo de sua carreira, ela explora o intrincado tecido de algumas estruturas sociais africanas, destacando o papel fundamental das mulheres e a existência histórica de sistemas matriarcais, dialogando e, em alguns momentos, discutindo o trabalho de Diop.

A autora editou a obra "*Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*" (Reinventando a África: Matriarcado, Religião e Cultura) nos Estados Unidos em 1997, produzindo em 2001 uma reedição da mesma obra. Esta é composta por ensaios produzidos entre 1989 e 1994, dedicada às suas raízes e à sua trajetória política e acadêmica em Londres. A pesquisa de Ifi abrange uma série de obras, nas quais analisa de perto o povo *Igbo* da Nigéria, ao qual ela pertence, e outras nas quais realiza uma crítica feminista a questões contemporâneas na África.

Considera-se que os Igbos são um dos mais conhecidos, grandes e extensos grupos étnicos africanos. Estão no leste, sul e sudeste da Nigéria, em Camarões e na Guiné Equatorial e falam a língua igbo. "Foram um dos povos mais atingidos pelo comércio transatlântico de escravos. Também existem populações significativas nos Estados Unidos e em Trinidad e Tobago". Vivendo dispersos, em comunidades autônomas, a partir de meados do século XX, teriam se unificado na região leste da Nigéria, sendo uma das etnias que mais se rebelou contra os colonizadores ingleses, inclusive comandando a célebre revolta de 1987 que criou a nação independente de Biafra, chegando ao século XXI a perfazer cerca de 21 milhões de pessoas (Castro, 2022, p. 9).

Um dos diferenciais da obra da autora é que ela nos fala a partir de uma visão interna, em vista de ter nascido em 1947 em uma comunidade do grupo *Igbo*, localizada em *Kaduna*, na Nigéria. Sua trajetória acadêmica se desenrola na Universidade de Londres, onde, em 1971, ela ingressa na Escola de Estudos Orientais e Africanos, obtendo o diploma em Antropologia Social em 1973 e concluindo o doutorado em 1983. Ao longo desse período, dedicou-se a aprofundar seu

entendimento das questões internas da sociedade *Igbo*, explorando as "raízes matriarcais" em suas obras iniciais, como "*Igbo - African Matriarchal Foundations*" e "*Male Daughters, Female Husbands*". Desde 1993, a antropóloga desempenha suas atividades acadêmicas na Universidade de *Dartmouth*, nos Estados Unidos.

Um dos principais focos de Amadiume reside na desconstrução de estereótipos de gênero amplamente difundidos, desafiando noções eurocêtricas que muitas vezes marginalizaram as experiências e as contribuições das mulheres africanas. Em suas análises, ela examina as complexidades das relações sociais, econômicas e políticas em várias sociedades africanas, destacando como as mulheres desempenharam papéis significativos ao longo da história, buscando evidências materiais.

A relevância do materialismo histórico está precisamente em permitir olhar continuidades, reversibilidade, sistemas transitórios, agregados, tendo tais como referências para a compreensão de processos atuais de negociação e novas formações: mais importante, permitiria situar casos de imperialismos culturais relacionados a invasões estrangeiras [...] Normas coloniais são imposições violentas e são mantidas pela violência (Amadiume, 2005, p. 86).

Em sua obra "*Theorizing Matriarchy in Africa: Kinship Ideologies and Systems in Africa and Europe*" (2005), Amadiume reflete vigorosamente contra a concepção do matriarcado como um sistema global e totalizante. Em vez disso, ela enfatiza sua natureza estrutural, capaz de coexistir e de interagir com outros sistemas, especialmente quando contextualizado pelos sistemas de parentesco específicos da cultura *Igbo*. A autora critica a abordagem eurocêntrica do século XIX, destacando a tendência dualista que, durante o auge do período colonial, opunha matriarcado e patriarcado como sistemas sucessivos que moldavam a estrutura social.

No contexto específico da Nigéria, sua terra natal, Amadiume (2005) mergulha na rica diversidade cultural, examinando como diferentes grupos étnicos moldaram suas sociedades. Ao destacar as contribuições das mulheres *Igbo*, por exemplo, ela revela uma estrutura social matricêntrica, ou matrifocal, que desafia ideias preconcebidas sobre o poder e a autoridade nas comunidades africanas.

Esse sistema matriarcal do Sul também era marcado pela sacralidade da mãe e por sua autoridade ilimitada. Existiam juramentos invocando o poder da mãe, ou seja, a ritualização desse vínculo matricêntrico entre mãe e filho, considerado o 'laço de amor mais próximo', citado até mesmo em Eumênides. Esse é o 'espírito da maternidade comum', geralmente simbolizado nas religiões africanas. Em *Igbo*, é representado por termos como *Oma*, *Umunne*, *Ibenne*. Nesse conceito religioso africano, é a mãe que presenteia seus filhos e a sociedade

em geral com o 'pote da prosperidade', conhecido em Igbo como *ite uba* (Amadiume, 1989, p. XIII)²⁹.

Nestas sociedades, a mãe também é a responsável por fornecer o chamado pote dos segredos/mistério/magia/sagrado/conhecimento/poder espiritual. Em *Igbo*, isso é chamado de *ite ogwu*. Em *Wolof*, outra sociedade, é denominado *demm*.

É importante destacarmos aqui que matrilinearidade e matrifocalidade, embora relacionadas, apresentam distinções essenciais em sua abordagem das relações sociais e familiares. A matrilinearidade refere-se à prática em que a descendência e a herança são rastreadas pela linha materna, destacando a importância da linhagem da mãe na determinação da hereditariedade. Em sociedades matrilineares, a transmissão de propriedade, de nome e de status frequentemente ocorre por meio da linha feminina da família.

Por outro aspecto, a matrifocalidade concentra-se na ênfase e no papel central das mulheres, especialmente das mães, na estrutura e dinâmica da comunidade. Isso implica que, mesmo que a linhagem e herança possam seguir padrões diferentes, as mulheres têm uma presença proeminente e influente nas esferas doméstica e comunitária. Uma sociedade matrifocal reconhece o papel vital das mulheres, independentemente de como a transmissão de propriedade e de nome é organizada.

Essas distinções ressaltam a complexidade das práticas sociais e culturais, em que uma sociedade pode adotar uma, ambas ou nenhuma dessas abordagens, dependendo de sua estrutura cultural e histórica específica. Enquanto a matrilinearidade focaliza a linhagem, a matrifocalidade destaca a importância e influência das mulheres na configuração da sociedade (Portilho, 2019).

Em sua pesquisa, Amadiume (2005) realiza uma análise centrada em uma sociedade específica da África, a comunidade *Nnobi*, que também é pertencente ao grupo *Igbo*. Neste estudo de caso, a autora identifica a presença da estrutura matricêntrica e do matriarcado em diversas sociedades africanas. Sua conclusão pode ser vinculada à sua afinidade com o pensamento afrocêntrico, refletindo também sua profunda admiração pela obra de Cheik Anta Diop (1989).

²⁹ His Southern matriarchal system was also marked by the sacredness of the mother and her unlimited authority. There were oaths invoking the power of the mother, that is, the ritualisation of that matricentric, mother and child, 'closest bond of love' quoted even in *Eumenides*. This is the 'spirit of common motherhood', generally symbolised in African religions. In Igbo, it is *Oma*, *Umunne*, *Ibenne*. In this African religious concept, it is the mother that gives her children and society in general the gift of 'the pot of prosperity', which in Igbo is called *ite uba*.

Nessa sociedade, observa-se que a unidade de produção está intrinsecamente ligada às relações de produção. Aqueles que consomem o que é produzido em uma unidade familiar compartilham, desta maneira, do ethos que emana da maternidade. Todos estão interconectados como filhos de uma mesma mãe, personificada na entidade feminina conhecida como *Idemili*. Cada mãe representa essa entidade na sociedade, manifestando a presença da matricentricidade desde os mitos de origem até o domínio doméstico e a organização econômica da produção (Amadiume, 2005b). A perspectiva religiosa será aprofundada em item posterior.

Ao questionar a perspectiva eurocêntrica, Amadiume (2005) desafia a narrativa predominante que sugere uma transição linear do matriarcado para o patriarcado na África e no mundo. Essa visão, para a autora, originou-se mais de estudos jurídicos do que de pesquisas históricas e antropológicas detalhadas, desconsiderando a riqueza e a importância do poder materno (*'motherhood'*) nas relações de parentesco e na dinâmica da vida comunitária. Essa crítica revela a necessidade de uma abordagem mais ampla e culturalmente sensível quando se analisam sistemas sociais e de parentesco (Amadiume, 2005).

Um dos aspectos marcantes de sua pesquisa é a análise crítica de como o matriarcado africano foi frequentemente mal interpretado ou subestimado por perspectivas ocidentais. Ela salienta a riqueza das tradições africanas, nas quais as mulheres desempenhavam papéis cruciais na tomada de decisões e eram guardiãs de conhecimento, de rituais e de práticas espirituais.

Meu argumento básico do matriarcado é que a estrutura matricêntrica é a menor unidade de parentesco. Sua base material é concreta e empírica, enquanto a base material e ideológica do patriarcado carrega uma contradição. Patriarcado é disputável, enquanto a paternidade é um constructo social. O resultado desta contradição é a tendência à compulsão patriarcal baseados na força jurídica, rituais violentos e metáforas e simbolismos de pseudoprocriação, oposto à força moral do matriarcado (Amadiume, 1997, p.21-22).

Considerando esses pontos, o conceito de matriarcado e sua definição estão intimamente ligados ao estudo do parentesco. Nessa perspectiva, a posição da mulher na sociedade é delineada por seu papel como mãe, e seu poder deriva das responsabilidades que sustentam materialmente a unidade familiar, ou seja, a unidade matricêntrica. Essa configuração matricêntrica, inicialmente definida no âmbito doméstico, estende-se à comunidade por meio das organizações de mulheres, que,

de acordo com a autora, desempenham um papel fundamental que atravessa a história nas sociedades africanas.

No discurso de Amadiume (2005), não há uma abordagem direta da matrilinearidade em relação ao matriarcado, como observado em muitos outros autores. A matrilinearidade é caracterizada pela transmissão do parentesco e de bens pela linha materna, na qual o pai biológico geralmente assume um papel secundário nas responsabilidades em relação à criança, em detrimento do tio materno, visto que a criança é considerada como "pertencente" à linhagem materna.

Apesar de apreciar os trabalhos de Diop (1989), a autora expressa críticas ao fato de que o historiador tenha se concentrado principalmente na narrativa de reis e de rainhas, negligenciando estudos de casos que abordem as experiências cotidianas do povo. A autora contesta a teoria de Diop (1989) sobre os berços do matriarcado e do patriarcado, argumentando que ele os considera como dois sistemas irreduzíveis, orgânicos e coexistentes. Para Amadiume (2005), a visão de Diop (1989) cria uma imagem estática que não leva em consideração a dinâmica social. Ela insiste que os princípios do matriarcado e do patriarcado sempre coexistiram, rejeitando a ideia de uma separação rígida entre uma estrutura matriarcal e uma patriarcal.

No contexto da discussão sobre matrilinearidade e retornando à análise da obra de Diop (1989), Amadiume (2005) destaca a concepção de um "triângulo matriarcal", no qual o poder transita da mãe para o filho, que, dentro da estrutura matrilinear, é considerado como o tio, desempenhando um papel crucial. Contudo, ele simultaneamente ocupa papéis de filho, de irmão, de marido e de pai, além de tio. Portanto, é por meio da mãe, e não do tio, que se transmitem status e direitos aos homens (Amadiume, 1997).

Amadiume (2005) defende a tese de sistemas coexistentes, mesmo durante períodos coloniais de mudanças nos regimes de parentesco, questionando a noção de uma divisão estrita e antagônica entre uma formação matriarcal e uma patriarcal. Bem como Diop (1989), ela destaca que as mudanças nesses regimes foram influenciadas mais por pressões das condições materiais de vida do que por questões raciais. Entretanto, a autora critica a abordagem materialista histórica de Engels (1943), que associa a hegemonia do patriarcado ao controle da propriedade e linhagem hereditária, fundamentais para o capitalismo emergente, e desconsidera o valor do trabalho doméstico. Amadiume (2005) acentua que essas teses precisam ser matizadas, especialmente ao examinar casos em várias regiões africanas onde o

sistema matrilinear persiste historicamente, estruturado em torno do poder centrado na "mãe/irmã" e em instituições econômicas, políticas, sociais e religiosas, uma modelagem divergente da visão mais centrada na figura do homem/pai, predominante na tradição europeia, que legitima apenas a família patrifocal.

É meu argumento constante que a estrutura matriarcal nos sistemas sociais das sociedades tradicionais africanas só poderia ser suprimida se houvesse domínio por meio da violência patriarcal - seja estrutural ou simbólica. Caso contrário, é possível observar ambos os sistemas justapostos em diálogo. A imposição da metodologia euro-patrifocal nos Estudos Africanos pode resultar apenas em informações suprimidas e fragmentadas nos dados, sugerindo a ausência de um sistema matriarcal. Em vez de abordar simplesmente a competição e o conflito sociais como ocorrendo apenas entre gerações e entre homens e mulheres, uma análise de gênero que torna visíveis as oposições paradigmáticas de gênero nos permite também perceber a competição e o conflito entre sistemas de valores estruturais nos quais as diferentes gerações, mulheres e homens compartilham e participam (Amadiume, 1997, p. 51).

Desta forma, são levantadas também questões contemporâneas sobre as dinâmicas de gênero na África, abordando as transformações sociais, políticas e econômicas que moldam a experiência das mulheres no século XXI. Sua obra serve como um chamado para uma revisão crítica das narrativas dominantes e uma apreciação mais profunda da diversidade cultural e das contribuições das mulheres africanas para o desenvolvimento de suas sociedades.

As obras de Amadiume (2005), que defendem o matriarcado tanto como uma característica distintiva das civilizações africanas quanto como uma dimensão crucial para a decolonialidade, isto é, fundamental para uma filosofia autônoma de resistência ao colonialismo, são amplamente citadas e ela é considerada uma das autoras essenciais para uma perspectiva que se difunde em países africanos. Essa compreensão aborda valores associados à mãe, ao feminino e ao empoderamento da mulher, sendo reconhecida como "mulherisma africana".

Mulherisma Africana é um conceito que tem sido moldado pelo trabalho de mulheres como Clenora Hudson-Weems, Ifi Amadiume, Mary E. Modupe Kolawole, e outras. O Mulherisma Africana pode ser visto como fundamental para o contínuo desenvolvimento da teoria Afrocêntrica. Mulherisma Africana traz à tona o papel das Mães Africanas como líderes na luta para recuperar, reconstruir e criar uma integridade cultural que defenda os antigos princípios Maáticos¹⁶ de reciprocidade, equilíbrio, harmonia, justiça, verdade, justiça, ordem e assim por diante. Nesse sentido, creio que expressar Maat possa ser

um termo que desenvolverá ainda mais a teoria Afrocêntrica (Dove, 1998, p. 523).

Podemos dizer, desta maneira, que o trabalho de Ifi Amadiume (2005) emerge como um farol na filosofia africana contemporânea, oferecendo insights valiosos sobre as questões de gênero e de matriarcado. Sua abordagem meticulosa e sua paixão pela reconstrução de narrativas culturalmente autênticas redefinem os diálogos acadêmicos e proporcionam uma compreensão mais completa da riqueza das tradições africanas.

4.3 Oyèrónkẹ Oyěwùmí – A invenção das mulheres e o Oxunismo

É hora de colocar a África no centro (...) A África é um tesouro não apenas de bronzes do Benin, nióbio da República Democrática do Congo e diamantes de Botsuana. As verdadeiras gemas não exploradas são os conceitos africanos, ideias, valores, formas de ser e sistemas de conhecimento e episteme. Vamos parar de enterrar o Nobuntu, a mãe da humanidade. Se algo, a lição do discurso de gênero é que devemos voltar nossos olhos para a África (Oyěwùmí, 2022)³⁰.

Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) é uma proeminente filósofa nigeriana que emergiu como uma voz crítica nos estudos de gênero, desafiando e redefinindo as estruturas conceituais convencionais que moldaram a compreensão ocidental de gênero e de sexualidade. Seus estudos buscam explorar a vivência africana por meio de conceitos e de epistemologias profundamente conectados à sua cultura, levando em consideração os fatores endógenos ao continente. Tal qual como Amadiume (2005), ela reconhece que as interpretações derivadas de conceitos e de categorias europeias não conseguem abarcar completamente as nuances presentes na organização social, na política e nas ideologias das sociedades africanas.

A autora evidencia que já se escreveu muito sobre os diversos impactos da colonização europeia na África e as conseqüentes necessidades de descolonização para superar seus efeitos prejudiciais. À vista disto, discute a importância de descolonizar não apenas o pensamento, mas também os corpos. Oyèrónkẹ (1997) se

³⁰ Trecho final do discurso da autora ao receber o Distinguished African Awards em 2021. Original: It is time to centre Africa, as the theme of this conference [2] insists. Africa is a treasure trove not only of Benin bronzes, coltan from the Democratic Republic of the Congo, and diamonds from Botswana. The real unmined gems are African concepts, ideas, values, ways of being and systems of knowledge and episteme. Let us stop burying Nobuntu, the mother of humanity. If anything, the lesson of the gender discourse is that we must look to Africa.

Disponível em: <https://journals.codesria.org/index.php/codesriabulletin/article/view/1973>. Acesso em: 28 fev.2024.

diz impressionada com a grande lacuna entre as atividades intelectuais africanas e as realidades cotidianas, a ampla distância entre o conhecimento que é produzido e o dia a dia, entre o político e o pessoal, por assim dizer.

Como pesquisadora focada nas tradições e sociedade Yorùbá, percebo que as questões de gênero e vida cotidiana se entrelaçam fortemente nas origens das categorias de gênero na linguagem, religião e cultura, no lugar do gênero nas tradições orais, nas categorias de gênero como imposição colonial, nas origens da dominação masculina na vida contemporânea e nas formas como todos esses fatores se manifestam e continuam a moldar a pesquisa Yorùbá. Em outro lugar, demonstrei que, no que diz respeito às tradições Yorùbá, a categorização de gênero surgiu durante o período colonial. Ao identificar o gênero como uma categoria colonial, minha preocupação não é tanto deslocar a culpabilidade pela dominação masculina contemporânea para os colonizadores britânicos, mas sim começar a reconhecer e desvendar as maneiras como o legado colonial foi internalizado e está sendo reproduzido. Em segundo lugar, quero chamar a atenção para grupos locais que se beneficiaram da disposição colonial e podem, portanto, estar investidos em seus legados patriarcais (Oyěwùmí, 2011, p. 10).

Podemos observar que a autora reforça a estreita conexão entre as questões de gênero e a vida cotidiana nas tradições e sociedade Yorubá. Ela reconhece que o entendimento das categorias de gênero nas origens linguísticas, religiosas e culturais, bem como nas tradições orais, é fundamental para compreender o papel do gênero na vida cotidiana e sua evolução ao longo do tempo.

Além disso, aponta para a influência da imposição colonial na categorização de gênero nas tradições Yorubá, sublinhando que essa dinâmica persiste na contemporaneidade, continuando a moldar as pesquisas relacionadas à esta cultura. No processo de identificar o gênero como uma categoria colonial, Oyèrónkẹ (1997) busca atribuir a responsabilidade pela dominação masculina aos colonizadores britânicos e iniciar uma reflexão sobre como o legado colonial foi absorvido e continua a ser reproduzido.

Sua principal obra, “A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero” (*The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*), foi publicada originalmente em 1997 e representa uma exploração profunda e provocativa que contrapõe os paradigmas eurocêntricos ao apresentar uma perspectiva Yorubá (africana) como alternativa.

Em meu trabalho anterior, "The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses" (Oyèwùmí 1997),

documentei a construção social do gênero na sociedade Yorùbá e destaquei que o gênero não é apenas socialmente construído, mas também histórico. A questão da historicidade do gênero não pode ser subestimada, considerando que nos discursos dominantes ocidentais, o gênero é apresentado como trans-histórico e, portanto, essencialista. Estudos sobre a África não devem depender de conceitos derivados do Ocidente para mapear a questão de gênero nas sociedades africanas, mas, em vez disso, devem questionar o significado do gênero e como apreendê-lo em tempos e lugares específicos. Assim, o problema de gênero nos estudos sobre a África é fundamentalmente uma questão epistemológica (Oyěwùmí, 2011, p. 01)³¹.

Oyěwùmí (1997) fundamenta sua crítica na premissa de que as categorias de gênero concebidas no ocidente não podem ser consideradas universalmente aplicáveis. Expõe que essas ideias foram, muitas vezes, impostas a outras culturas sem levar em consideração suas próprias dinâmicas sociais e estruturas de pensamento únicas. Seu trabalho se concentra, em grande parte, no reexame das concepções de gênero nas sociedades Yoruba da África Ocidental, oferecendo uma perspectiva rica e complexa.

Em “A invenção das mulheres”, a autora explora o conceito de gênero presente na narrativa ocidental, elucidando que há uma lógica cultural no Ocidente que categoriza os papéis sociais de acordo com um determinismo biológico. A associação direta dos gêneros masculino e feminino ao sexo biológico é apontada como uma imposição cultural que influencia a definição dos papéis exercidos por homens e mulheres na sociedade. Oyěwùmí defende que essas categorias foram sobrepostas nas análises e nas interpretações das sociedades africanas.

A autora vai além, ao demonstrar que a construção social e o caráter biológico de gênero se retroalimentam. “Na experiência ocidental, a construção social e o determinismo biológico têm sido dois lados da mesma moeda, uma vez que ambas as ideias continuam se reforçando mutuamente” (Oyěwùmí, 2021, p. 37). Em outros termos, para a autora, ao construir categorias sociais, como o gênero, é possível inventar novas biologias da diferença. Quando as interpretações biológicas são

³¹ Tradução nossa. Original: In my earlier work, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (Oyěwùmí, 1997), I documented the social construction of gender in Yorùbá society and emphasized that gender is not only socially constructed but also historical. The issue of the historicity of gender cannot be overstated, given that in the Western dominant discourses, gender is presented as transhistorical and therefore essentialist. Studies of Africa should not rely on Western-derived concepts to map the issue of gender in African societies, but instead must ask questions about the meaning of gender and how to apprehend it in particular times and places. Thus, the problem of gender in studies of Africa is fundamentally an epistemological one.

percebidas como convincentes, as categorias sociais derivam sua legitimidade e seu poder dessa fundamentação biológica.

A biologização inerente à articulação ocidental da diferença social não é, no entanto, universal. O debate feminista sobre quais papéis e quais identidades são naturais e quais aspectos são construídos só tem sentido em uma cultura na qual as categorias sociais são concebidas como não tendo uma lógica própria independente. Este debate, certamente, desenvolveu-se a partir de certos problemas; portanto, é lógico que em sociedades nas quais tais problemas não existem não deveria haver tal debate. Mas, então, devido ao imperialismo, esse debate foi universalizado para outras culturas; e seu efeito imediato é introduzir problemas ocidentais onde tais questões originalmente não existiam (Oyěwùmí, 2021, p. 37).

A pesquisa da autora tem como ponto de partida a sociedade Yorubá pré-colonial, em que ela observa que o sexo biológico não servia como base para a hierarquia social. Naquela sociedade, a distinção entre homens e mulheres não era determinada pela anatomia, e o gênero não desempenhava o papel organizador que passou a ter durante a colonização europeia.

4.3.1 A distinção sem hierarquização na sociedade Yorubá

Na sociedade Yorubá, a legitimidade das relações sociais deriva dos fatos sociais e não exclusivamente da biologia. Questões biológicas não determinam quem pode ascender ao trono ou quem pode participar nas transações do mercado. Na perspectiva autóctone Yorubá, esses pontos são essencialmente sociais, não biológicos. Deste modo, a natureza da anatomia não dita a posição social de um indivíduo. Portanto, a ordem social Yorubá demanda um tipo diferente de abordagem, distinto de um modelo de gênero que presume a biologia como a base do social (Oyěwùmí, 2021). A hierarquia se dá por meio da senioridade.

Na sociedade Yorubá, a importância da senioridade é um elemento crucial que permeia toda a estrutura social. A senioridade, fundamentada na idade cronológica, estabelece uma ordem que transcende as categorias de gênero ocidentais, oferecendo uma perspectiva única sobre a organização social. Oyěwùmí explora essa abordagem ao analisar exemplos específicos, incluindo a posição da *Ìyámọ̀ḍẹ̀*, a

encarregada dos ritos dos ancestrais, em relação ao *Alaáàfin*³² de Oyó. A autora nos traz os escritos do historiador e pastor anglicano, Samuel Johnson.

Sua função é cultuar os espíritos dos reis que partiram, chamando seus Egúngúns em uma sala em seus aposentos reservada para esse propósito.... O rei olha para ela como para seu pai, e se dirige a ela como tal, sendo a adoradora do espírito de seus ancestrais. Ele se ajoelha ao saudá-la, e ela também retribui a saudação, ajoelhada, nunca reclinada em seu cotovelo, como é costume das mulheres ao saudar seus superiores. O rei não se ajoelha para ninguém além dela, e se prostra diante do deus Xangô e diante das pessoas possuídas pela divindade, chamando-as de “pai” (Johnson, 1921 *apud* Oyěwùmí, 2021, p. 77).

Dentro do contexto Yorubá, a senioridade é um princípio que não se limita à hierarquia de gênero, mas está inerentemente vinculado à posição cronológica na família e na comunidade. A reverência ao mais velho, ou ao mais experiente, é uma prática cultural arraigada que influencia as dinâmicas sociais e rituais específicos. O papel da *Ìyámọ̀dẹ̀*, como responsável pelos ritos dos ancestrais, destaca-se como um exemplo dessa dinâmica. A relação entre ela e o *Alaáàfin* de Oyó ilustra como a senioridade molda a dinâmica social e também as práticas rituais e culturais.

Ao aprofundar-se nesses exemplos, Oyěwùmí (1997) evidencia a complexidade da organização social Yorubá, desafiando preconceitos eurocêntricos e oferecendo uma visão enriquecedora das dinâmicas sociais africanas. A ênfase na senioridade não apenas desafia estruturas tradicionais de poder, mas também sublinha a interconexão entre respeito, idade e papel social, especialmente em posições notáveis como a de *Ìyámọ̀dẹ̀*.

A obra da autora também nos proporciona uma abordagem singular da senioridade na língua Yorubá, na qual essa noção é marcada sem as distinções rígidas de gênero presentes nas línguas ocidentais. A língua Yorubá, ao contrário das línguas europeias, não vincula automaticamente os termos relativos à senioridade às categorias de gênero "masculino" e "feminino". Essa característica linguística revela uma concepção de senioridade mais fluida e centrada na idade cronológica, em vez de impor hierarquias baseadas no gênero.

Ao contrário das línguas europeias, o iorubá não “faz gênero”;²⁸ em vez disso, “faz senioridade”. Assim, as categorias sociais – familiares e não familiares – não chamam a atenção para o corpo, como os nomes pessoais em inglês, pronomes de primeira pessoa e termos de parentesco (os termos em inglês são específicos de gênero/corpo). A

³² Rei de Oyó.

senioridade é altamente relacional e situacional, pois ninguém está permanentemente em uma posição de uma idade maior ou menor; tudo depende de quem está presente em qualquer situação. A senioridade, ao contrário do gênero, é compreensível apenas como parte dos relacionamentos. Assim, não é rigidamente fixada no corpo, nem dicotomizada (Oyěwùmí, 2021, p. 83).

Essa particularidade também se refletia na linguagem, pois o Yorubá não possui traduções específicas para feminino e masculino, indicando poucas associações sociais com essas categorias. Oyěwùmí (1997), analisando os termos traduzidos da língua Yorubá para o Inglês, destaca que a tradução do termo "iyawo" como esposa não reflete seu verdadeiro significado na língua Yorubá. Da mesma forma, o termo "oko", traduzido como marido em inglês, não pode ser associado à organização social Yorubá. Esses termos, "oko" e "iyawo," eram utilizados para distinguir os membros da família por consanguinidade dos que entravam por meio do casamento, não sendo atrelados aos gêneros masculino ou feminino, aplicando-se tanto a homens quanto a mulheres.

Há pouca compreensão de que os arranjos sociais africanos, relacionados a famílias e a outras formas, derivam de uma base conceitual diferente. Em grande parte da África, 'esposa' é apenas uma palavra de seis letras. Embora não seja um termo comum em si, iyawo (por exemplo) é essencialmente uma categoria que indica subordinação. [...] Ser esposa tende a funcionar mais como um papel, que como uma identidade assumida. Em toda a África, a categoria geralmente traduzida como esposa não diz respeito a um gênero específico, mas simboliza relações de subordinação entre quaisquer duas pessoas. Consequentemente, no esquema conceitual africano é difícil confundir mulher e esposa e articulá-las como uma categoria (Oyěwùmí, 2000, p. 1095).

A partir dessa perspectiva, torna-se evidente que a hierarquia na organização social, baseada no uso desses termos, não é fundamentada nas relações de gênero. Aqueles chamados de "oko" ocupavam uma posição superior em relação aos denominados "iyawo", pois os primeiros já eram membros da família por consanguinidade. As mulheres identificadas como "oko" tinham uma posição mais elevada do que as mulheres "iyawo". No entanto, é crucial considerar a fluidez desses papéis sociais, pois novos membros continuamente se incorporam à família, resultando em constante mudança nas posições sociais.

No que diz respeito à linguagem, a autora exemplifica com o termo "obá", originalmente significando governante, uma posição social que poderia ser ocupada tanto por homens quanto por mulheres. Contudo, após a colonização, o termo passou

a ser associado apenas a reis. Esse exemplo corrobora a hipótese de Oyěwùmí (1997) de que as categorias de gênero são construções sociais e culturais de uma sociedade patriarcal que se desenvolveu no Ocidente.

Os termos de parentesco iorubá não denotam gênero; e outras categorias sociais não familiares também não eram especificamente marcadas por gênero. O que essas categorias iorubás nos dizem é que o corpo nem sempre está em vista e à vista da categorização. O exemplo clássico é a fêmea que desempenhava os papéis de *oba* (governante), *omọ* (prole), *okọ*, *aya*, *iyá* (mãe) e *aláwo* (sacerdotisa-advinhadora), tudo em um só corpo. Nenhuma dessas categorias sociais, seja de parentesco ou não, tem especificidade de gênero. Não se pode localizar as pessoas nas categorias iorubás apenas olhando para elas. O que se ouve pode ser a sugestão mais importante. A senioridade como fundamento da relação social iorubá é relacional e dinâmica; e, ao contrário do gênero, não é focada no corpo (Oyěwùmí, 2021, p. 43).

No questionamento das noções ocidentais de gênero, Oyěwùmí (1997) salienta a dualidade rígida e binária entre masculino e feminino que caracteriza essa perspectiva. Em contraste, ela mergulha nas tradições Yorubá, revelando uma visão mais fluida e dinâmica dos papéis de gênero. Na filosofia Yorubá, como ela explica, as categorias de gênero não são tão fixas e a identidade de gênero é mais fluida, sendo moldada pelas experiências e pelas interações sociais, em vez de se conformar a uma estrutura predefinida.

A questão da tradução do Yorubá para o Inglês é abordada de forma abrangente e crítica. Ela realça a complexidade envolvida na tradução, especialmente quando se trata de idiomas com características tonais, como o yorubá. Oyěwùmí (1997) ressalta que o Yorubá é uma língua tonal, na qual a entonação desempenha um papel fundamental na estrutura e no significado das palavras.

Ao longo do trâmite de discutir a tradução do Yorubá para o Inglês, a pensadora aponta para a dificuldade de transmitir com precisão nuances tonais e significados culturais específicos presentes na Língua Yorubá. Ela critica a falta de atenção de alguns tradutores e de pesquisadores à importância desses aspectos na tradução, destacando que a linguagem é essencial para a compreensão e a transmissão de conceitos culturais e de gênero.

Oyěwùmí (1997) também aborda a questão da normatividade androcêntrica da Língua Inglesa, que privilegia o gênero masculino, e como isso pode ter influenciado na tradução do Yorubá, especialmente no que diz respeito a questões de gênero. Ela

ênfatiza a necessidade de uma abordagem cuidadosa e sensível na tradução, levando em consideração as especificidades culturais e linguísticas do Yorubá.

O gênero masculino é o gênero privilegiado. Mas essas observações não são verdadeiras no quadro de referência iorubá. Assim, as construções de gênero não são em si mesmas biológicas - elas são culturalmente construídas, e sua manutenção é uma função dos sistemas culturais. Conseqüentemente, usar as teorias de gênero ocidentais para interpretar outras sociedades sem recorrer a suas próprias cosmo percepções impõe a elas um modelo ocidental (Oyěwùmí, 2021, p, 130).

Além disso, a autora opta por incluir palavras e termos em Língua Yorubá em sua obra como uma forma de preservar a autenticidade e a riqueza da língua, além de destacar a importância da entonação e da sonoridade na transmissão de significados. Essa escolha demonstra o compromisso de Oyěwùmí (1997) em manter a integridade cultural e linguística de seu trabalho, mesmo em meio aos desafios da tradução intercultural.

A discussão proposta por Oyěwùmí (1997) sobre os problemas da tradução do Yorubá para o Inglês destaca a necessidade de uma análise crítica e reflexiva na prática da tradução, especialmente quando se refere a idiomas e a culturas distintas, a fim de garantir uma representação fiel e respeitosa dos significados originais.

A autora destaca que o gênero, como discurso, frequentemente se manifesta como uma dicotomia entre duas categorias socialmente construídas, homens e mulheres, que são binariamente opostas e hierarquizadas. É crucial destacar, desde o início, que a tradução habitual das categorias Yorubás, *obìnrin* e *òkùnrin*, como "fêmea/mulher" e "macho/homem", respectivamente, representa um equívoco. Este erro decorre da falha, tanto entre pensadores ocidentais quanto yorubás influenciados pelo Ocidente, em reconhecer que, na prática e no pensamento Yorubás, essas categorias não são opostas nem hierarquizadas. Contrariamente à etimologia do Inglês, em que "*woman*" deriva de "*man*", a relação entre *òkùnrin* e *obìnrin* é distinta. O sufixo comum "*rin*" sugere uma humanidade compartilhada, enquanto os prefixos "*obìn*" e "*òkùn*" especificam a diversidade anatômica, sem a concepção de um tipo humano original utilizado como padrão comparativo.

Na concepção iorubá, *òkùnrin* não é postulado como a norma, a essência da humanidade, contra a qual o *obìnrin* é o Outro. Nem é *òkùnrin* uma categoria de privilégio. *Obìnrin* não é classificada em relação a *òkùnrin*; não tem conotações negativas de subordinação e ausência de poder e, acima de tudo, não constitui em si uma

classificação social. Outra razão pela qual *okùnrin* e *obìnrin* não podem ser traduzidos para o inglês como “male” [“macho”] e “female” [“fêmea”] é que essas categorias iorubás se aplicam apenas a seres humanos adultos e normalmente não são usadas para *omóde* (crianças) ou *eranko* (animais) (Oyěwùmí, 2021, p. 71).

A autora apresenta, em sua obra, os conceitos de *anamacho*, *anafêmea* e *anassexo* como parte de sua análise crítica sobre a categorização de gênero na sociedade Yorubá. Esses pensamentos são propostos por Oyěwùmí (1997) como uma forma de desafiar as noções ocidentais de gênero e destacar a não generificação na Cultura Yorubá. Os termos *anamacho*, *anafêmea* e *anassexo* são construídos a partir da ideia de que, na cosmopercepção Yorubá, as distinções de gênero são superficiais e não implicam hierarquias sociais. O uso do prefixo “*ana-*” tem o objetivo enfatizar que essas distinções são reconhecidas sem a imposição de uma hierarquia entre as categorias masculino e feminino (Oyěwùmí, 2021).

A autora ressalta que, quando qualifica os termos com “anatômico”, ela busca mostrar que as distinções corporais na sociedade Yorubá não são associadas a uma hierarquia social, como ocorre no pensamento ocidental. Dessa forma, os conceitos de *anamacho*, *anafêmea* e *anassexo* são propostos como uma maneira de desafiar as noções binárias de gênero e destacar a fluidez e a não generificação na organização social Yorubá.

A autora utiliza esses conceitos como uma ferramenta analítica para questionar e desconstruir as categorias de gênero ocidentalmente construídas, demonstrando a complexidade e a diversidade de práticas e de concepções de gênero na sociedade Yorubá. Essa abordagem contribui para uma compreensão mais ampla e crítica das relações de gênero e de poder na Cultura Yorubá, desafiando as noções tradicionais e binárias de masculino e feminino.

É interessante percebermos como a autora decolonial María Lugones (2014) considera importante o trabalho de Oyèrónkẹ (1997), neste campo, evidenciando ainda mais como a leitura do colonizador (gendrado), acaba por provocar um olhar distorcido para a sociedade colonizada, não gendradas.

Examino e dou ênfase à historicidade da relação oprimir ← → resistir e, portanto, saliento as resistências concretas, vividas, à colonialidade do gênero. Quero marcar especialmente a necessidade de manter uma leitura múltipla do ente relacional que resiste. Isto é uma consequência da imposição colonial do gênero. Vemos a dicotomia do gênero operando normativamente na construção do social e nos processos coloniais de subjetificação opressiva. Mas, se vamos fazer uma outra construção do ente relacional, necessitamos colocar entre

colchetes o sistema de gênero colonial dicotômico humano/não humano, que é constituído pela dicotomia hierárquica homem/mulher para os coloniais europeus + os/as colonizados/as não gendrados/as, não humanos/as. Como explica Oyewumi,¹⁶ uma leitora colonizante do Yoruba lê a dicotomia hierárquica na sociedade Yoruba, apagando assim a realidade da imposição colonial de um sistema de gênero multiplamente opressivo. Portanto, é necessário que tenhamos muito cuidado com o uso dos termos mulher e homem e que os coloquemos entre colchetes quando necessário ao tecer a lógica do lócus fraturado, sem causar o desaparecimento das fontes sociais que se tecem nas respostas de resistência (Lugones, 2014, p. 942-943).

Para María Lugones (2014), as reflexões de Oyèwùmí (1997) são fundamentais para desfazer os equívocos causados por um olhar colonizador que tenta impor uma visão binária e generificada do mundo sobre culturas que historicamente não operavam com tais categorias. Lugones ilustra que a imposição de uma lógica de gênero baseada em dualidades masculino/feminino é parte da violência epistêmica do colonialismo, que busca impor suas próprias normas sobre as realidades sociais e culturais diversas.

Oyèwùmí (1997) desafia a ideia de que a igualdade de gênero deve ser alcançada apenas pela adoção das normas ocidentais de igualdade e de feminismo. Ela demonstra como muitas sociedades africanas possuem sistemas sociais mais fluidos e complexos que não se encaixam nas categorias binárias de gênero e de identidade sexual. Essas perspectivas desafiam a noção de que as sociedades ocidentais são o ponto de referência universal para o entendimento do gênero e da sexualidade.

María Lugones (2014), compartilhando dessa crítica, amplia a discussão enfatizando que a colonização não apenas explora e domina fisicamente, mas também impõe epistemologias que moldam as formas como entendemos o mundo e as identidades. Ela valoriza os enfoques de Oyèwùmí (1997) que buscam resgatar e valorizar as formas de conhecimento e de organização social existentes em culturas não ocidentais, rejeitando a imposição de padrões universalizantes.

Retomando o pensamento de Oyèrónkẹ (1997), é importante notarmos também que a palavra iorubá "*èniyàn*" é desprovida de gênero, referindo-se genericamente à humanidade. Essa ausência de distinção de gênero contrasta com o termo "*man*" em Inglês, que, embora geralmente utilizado como rótulo para humanos em geral, tende a privilegiar os machos. No contexto ocidental, mulheres/fêmeas frequentemente são posicionadas como o "Outro", definidas em contraposição aos homens/machos, que

representam a norma. Este fenômeno é amplamente documentado, destacando as assimetrias de poder subjacentes nas construções de gênero ocidentais (Oyèwùmí, 2021).

A autora demonstra que a distinção, sem diferenças e hierarquias, entre homens e mulheres na sociedade Yorubá, dá-se pela da necessidade de diferenciar os papéis fisiológicos que cada um desempenha na reprodução da espécie e nas relações sexuais. Não há, diante disso, uma atribuição de privilégios ou de desvantagens para este ou para aquele.

Os termos iorubás *obìnrin* e *òkùnrin* expressam uma distinção. A reprodução é, obviamente, a base da existência humana e, dada a sua importância, e a primazia do tipo de corpo das anafêmeas, não surpreende que a língua iorubá descreva os dois tipos de anatomia. Os termos *òkùnrin* e *obìnrin*, no entanto, apenas indicam as diferenças fisiológicas entre as duas anatomias, uma vez que elas se relacionam com procriação e relação sexual (Oyèwùmí, 2021, p. 73).

Nas sociedades africanas, a identidade mais significativa das mulheres era a de ser mãe. A organização da estrutura familiar era o consanguíneo, não o conjugal, sendo as relações sanguíneas a base familiar. O vínculo mais crucial nesses arranjos familiares estava no fluxo da família materna. Desta maneira, o parentesco era definido pelos laços uterinos e, dentro dessas sociedades, acredita-se que a maternidade conferia às mulheres poderes sagrados.

A autora associa à matrifocalidade, presente na maioria dos sistemas familiares africanos, o fato de a mãe ser o centro a partir do qual as relações familiares são delineadas. Cada família era agrupada em unidades, chamadas de "*omoya*" em Yorubá, formadas pela mãe e pelos filhos que compartilhavam laços uterinos. A ligação entre os membros dessa unidade, "*omoya*", era sustentada pelo amor incondicional da mãe. Por exemplo, primos maternos eram considerados mais próximos do que irmãos que compartilhavam apenas o mesmo pai, destacando que as relações estabelecidas por "*omoya*" transcendiam o âmbito doméstico, exercendo grande influência na organização social e merecendo proteção e valorização acima de outras conexões (Oliveira, 2022).

Oyèwùmí (1997) desenvolve uma perspicaz análise cultural explorando a centralidade das mães na sociedade Yorubá e contrapondo essa ênfase à ausência de observação semelhante nas culturas ocidentais e no feminismo tradicional. Em seus estudos, ela comenta a significativa influência das mães na tradição Yorubá, desafiando concepções preconcebidas e eurocêntricas sobre gênero.

o fato de as mulheres darem à luz não recebe a atenção que merece; em vez disso, ele está localizado em um continuum das chamadas “diferenças de gênero”. A isso é dado o mesmo grau de importância que ao fato de as mulheres terem menos pelos corporais que os homens. Assim, apesar do implacável ataque feminista à abordagem principal do essencialismo, o construcionismo feminista contém em si o próprio problema que procura enfrentar. Como os tradicionais discursos de dominância masculina, o feminismo não cogita a possibilidade de que determinadas diferenças sejam mais fundamentais que outras. Que as mulheres deem à luz exige uma avaliação distinta. Se os discursos conservadores ocidentais esgotam o mundo social na biologia, vendo todas as diferenças observadas entre homens e mulheres como naturais, o feminismo manteve essa falta de limite entre o social e o biológico ao homogeneizar homens e mulheres e insistindo que todas as diferenças observadas são construções sociais. Este é o problema (Oyěwùmí, 2021, p. 75).

O paradigma Yorubá apresenta um desafio intrigante ao conceber um mundo social fundamentado nas relações interpessoais em detrimento do corpo físico. Essa abordagem revela a viabilidade de discernir os distintos papéis reprodutivos de *obìnrin* e *òkùnrin* sem recorrer à criação de estratificações sociais. Na cosmovisão cultural Yorubá, a biologia é circunscrita a aspectos como a gravidez, vinculados diretamente à reprodução. O dado biológico crucial na sociedade Yorubá é que *obìnrin* está associada à procriação. Contudo, isso não resulta em uma essencialização de *obìnrin*, pois elas continuam a ser consideradas *èniyàn* (seres humanos), assim como *òkùnrin* também são humanos, em um entendimento desvinculado de categorizações de gênero (Oyěwùmí, 2021).

No intuito de examinar a importância das mães (*Iyás*) na Cultura Yorubá, Oyěwùmí (1997) procura enfatizar o fato de que as relações sociais e a organização familiar nesta sociedade são fundamentadas na matrifocalidade, na qual a figura materna desempenha um papel crucial. Essa abordagem vai além da mera biologia, transcendendo para a esfera social, em que a ancestralidade e os laços maternos são determinantes na estruturação da sociedade Yorubá. A maternidade é considerada uma fonte de poder e de autoridade, conferindo às mães uma posição central na comunidade.

Ela acentua a importância das *Iyás* em seu trabalho quando reconhecesse o papel fundamental que essas figuras desempenham na sociedade Yorubá. Ressalta ainda a centralidade das *Iyás* na transmissão de conhecimento, de valores e de tradições culturais dentro das comunidades Yorubá, destacando-as como guardiãs da sabedoria ancestral e da continuidade cultural.

Oyěwùmí (1997) justifica a autoridade e o respeito conferidos às *Iyás* na sociedade Yorubá, comentando sua influência e poder nas esferas familiar, comunitária e espiritual. Reconhece a importância delas como agentes de preservação da cultura, da língua, da religião e das práticas tradicionais Yorubás, desempenhando um papel essencial na formação e na orientação das gerações mais jovens.

Ao destacar a relevância das *Iyás*, a autora observa a importância de valorizar e respeitar a sabedoria e a experiência das mulheres mais velhas na sociedade Yorubá, reconhecendo seu papel como pilares fundamentais da comunidade e como transmissoras de conhecimento e identidade cultural. Essa valorização das mães e das *Iyás* contribui para uma compreensão mais profunda e holística da estrutura social e cultural Yorubá (Oyěwùmí, 2021).

Ao contrastar essa ênfase nas mães com as abordagens ocidentais e o feminismo convencional, Oyěwùmí (1997) destaca uma lacuna na compreensão e na valorização da maternidade. Nas tradições Yorubá, as mães não são apenas reprodutoras biológicas, mas também detentoras de um papel complexo na transmissão de conhecimento, de cultura e de identidade. Todavia, nos discursos feministas tradicionais, essa dimensão muitas vezes é negligenciada, perpetuando uma visão limitada e eurocêntrica do papel da mulher na sociedade.

A abordagem de Oyěwùmí (1997) desafia preconceitos arraigados, sugerindo que o feminismo global deve expandir seu escopo para incluir diversas perspectivas culturais, reconhecendo e valorizando as diferentes formas de poder feminino. Seu trabalho destaca a importância de uma abordagem intercultural e interseccional para uma compreensão mais completa e inclusiva das experiências das mulheres em todo o mundo.

Seu pensamento emerge como uma luz reveladora, lançando uma nova perspectiva sobre as estruturas sociais na civilização Yorubá, particularmente em relação à matrifocalidade. Oyěwùmí (1997) desafia as interpretações convencionais desvendando as complexidades culturais e linguísticas que escapam a uma análise superficial. Sua obra destaca a matrifocalidade como uma característica proeminente da sociedade Yorubá, na qual a importância da mãe e das relações maternas transcende os limites de concepções ocidentais binárias, em que o gênero passa a ser visto como uma categoria colonial.

Ao explorar a noção de "Oxunismo", um termo por ela cunhado, a autora dispõe um enfoque que vai além da simples inversão de papéis de gênero, buscando um entendimento mais profundo das dinâmicas sociais yorubás. O Oxunismo, como forma de pensamento, destaca a Orixá Oxum, divindade vinculada à maternidade e à progenitura da humanidade, como símbolo de poder feminino e de matrifocalidade, influenciando a estrutura da sociedade Yorubá. Oyěwùmí (1997) tece uma narrativa que extrapola simplesmente apontar para a inversão de papéis de gênero, enfatizando a importância de compreender as nuances da matrifocalidade no contexto cultural específico.

Logo, as ideias de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) oferecem uma contribuição valiosa para o entendimento da matrifocalidade na civilização Yorubá, conectando-se à sua proposição de Oxunismo como uma forma de pensamento que transcende estereótipos e abre caminho para uma apreciação mais profunda da complexidade das relações sociais e de gênero na sociedade Yorubá.

4.3.2 A construção do Oxunismo

*“Oxum que cura com água fresca
Sem gota de sangue
Dona do oculto, a que sabe e cala
No puro frescor de sua morada
Oh, minha mãe, rainha dos rios
Água que faz crescer as crianças”³³*

A proposta de um pensamento oxunista, forjada por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), representa uma incursão revolucionária nas complexas tramas da sociedade Yorubá, oferecendo uma perspectiva que transcende as categorias convencionais de gênero e desafia interpretações simplistas da matrifocalidade. Oyěwùmí (1997), por meio de suas obras seminalmente influentes, desvenda as intrincadas conexões entre a linguagem, a cultura e as estruturas sociais, conduzindo-nos a uma compreensão mais profunda das dinâmicas subjacentes.

O conceito de Oxunismo emerge no âmbito teórico, especialmente com a filósofa nigeriana Nkiru Nzegwu (2011a), que atribui a Oxum um erotismo criativo não subordinante, identificando na energia da divindade uma força criativa denominada

³³ “Louvação a Oxum” – Canção de Roberto Mendes e Ordep Serra. Disponível em: <https://www.lettras.com/maria-bethania/710173/>. Acesso em: 03 fev. 2024

oxunalidade (Nzegwu, 2011b, p. 258). Oyěwùmí (1997), ao estender a categorização de Nzegwu para o domínio do ativismo político, enxerga em Oxum uma guia para a ação coletiva que advoga pelos modos Yorubás de compreender o conhecimento sobre a ação e a política. Nesse contexto, Oxum é percebida como uma força criadora e expansiva, além de ser uma marcadora do conhecimento.

Para além da ruptura epistêmica que deve acontecer com o feminismo, também deverá haver uma ruptura linguística. Deverá haver uma renomeação. Acredito que deva haver ligações com o que viemos pensando. Por que não posso chamar meu ativismo, minha mobilização de oxunismo? [...] Em todo o continente [africano], as epistemologias subjugadas apontam certas maneiras para que possamos olhar para esse fenômeno. Mesmo a história da origem humana, em muitas outras culturas, começa com Ìyá, começa com Oxum, começa com a Mãe da Humanidade. E por que ela não está no centro do poder? Observem... Então, hoje, proponho o oxunismo. Para mim, sua definição é mobilização, ativismo, que prioriza Ìyá, Mãe e sua prole. Mobilização em nome de Ìyá, priorizando Ìyá. E sua prole. E isso é inclusivo, porque todo mundo nasce de uma Ìyá (Oyěwùmí, 2016b).

Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) argumenta que a designação "Ìyá" não era originalmente uma categoria do léxico de gênero. Em sua análise, ela introduz o conceito de "matripotência" como um elemento central na epistemologia Yorubá. Essa matripotência representa a supremacia da maternidade e é percebida como uma construção cultural autônoma, distanciando-se dos parâmetros impostos pelos europeus em relação ao conhecimento e ao poder. Além disso, essa abordagem difere das influências do individualismo, do cristianismo, da islamização cultural e da globalização, destacando uma perspectiva específica que valoriza a importância cultural da maternidade na sociedade Yorubá.

A língua, a sociedade e a cultura Yorubá permanecem como um domínio distinto da cultura dos colonizadores, e como tal, cabe-nos considerá-lo em seus próprios termos. Porque a cultura Yorubá, ao contrário do Ocidente dominante, era tradicionalmente uma cultura baseada em senioridade, fica claro que o debate de gênero mais apropriado no mundo do Ifá deve subverter a tendência convencional e, em vez disso, colocar o que chamo de "questão masculina". Em termos simples, a questão masculina é uma tentativa de historicizar, explicar e desafiar os processos pelos quais um ethos baseado em senioridade, expresso em instituições e práticas sociais, incluindo o Ifá, está sendo cada vez mais transformado em um sistema de conhecimento dominado por homens que distorce a tradição e discrimina as anafêmeas. A questão masculina, quando aplicada ao universo Yorubá, visa interrogar como o privilégio masculino está sendo naturalizado e universalizado como a ordem das coisas na

cultura. A dominação masculina e a dominação ocidental na sociedade Yorubá estão entrelaçadas (Oyěwùmí, 2016c, p. 16-17)³⁴.

No centro da concepção do pensamento oxunista, está a rejeição da binaridade de gênero imposta por lentes ocidentais. Oyěwùmí (1997) argumenta que, na sociedade Yorubá, a matrifocalidade não pode ser interpretada pela moldura de dualidades hierárquicas, como homem/mulher. Em vez disso, a palavra "iyá," que significa mãe, assume uma importância fundamental, transcendendo distinções de gênero. A proposta oxunista defende que as categorias de *obìnrin* (mulher) e *òkùnrin* (homem) não são opostas nem hierarquizadas, mas, sim, articuladas dentro de uma humanidade comum expressa pelo sufixo "rin."

Iyá é uma instituição espiritual e física responsável por nutrir e zelar pela òmọ (criança, prole) e está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que Oyěwùmí descreve como princípio matripotente. A matripotência descreve os poderes, espiritual e material derivados do papel procriador de iyá, cuja eficácia é mais pronunciada em relação a sua prole nascida. Iyá não tem uma função apenas corpórea, mas acima de tudo espiritual, pois é responsável por dar à luz neste mundo e no outro a uma alma pré-terrena. Isto é, a um ser que escolhe Iyá antes mesmo de nascer (Rocha, 2023, p. 6).

No centro do sistema baseado na antiguidade está òyá, que simboliza o que descrevo como o princípio matripotente. Matripotência refere-se aos poderes, espirituais e outros, decorrentes do papel procriativo de òyá. Sua eficácia é mais pronunciada quando òyá é considerada em relação aos seus filhos biológicos. A ética matripotente expressa o sistema de antiguidade, uma vez que òyá é a venerada anciã sobre os filhos (Oyěwùmí, 2016c, p. 51)³⁵.

No contexto familiar, a posição de uma esposa, ou *aya*, não é subordinada em relação ao gênero, mas, sim, considerada dentro da estrutura de senioridade e de

³⁴ Tradução nossa. Original: Yorùbá language, society, and culture remain a different domain from the culture of the colonizers, and as such, it behooves us to consider it on its own terms. Because Yorùbá culture, unlike the dominant West, was traditionally a seniority-based culture, it is clear that the most appropriate gender debate in the Ifá world must upend the conventional trend and instead pose what I call the "man question." Simply put, the man question is an attempt to historicize, account for, and challenge the processes by which a seniority-based ethos, as expressed in institutions and social practices including Ifá, is being increasingly rendered into a maledominant system of knowledge that distorts the tradition and discriminates against anafemales. The man question as applied to the Yorùbá universe aims to interrogate how male privilege is being naturalized and universalized as the order of things in the culture. Male dominance and Western dominance in Yorùbá society are entwined.

³⁵ Tradução nossa. Original do Inglês: At the center of the seniority-based system is òyá, who symbolizes what I describe as the matripotent principle. Matripotency refers to the powers, spiritual and otherwise, deriving from òyá's procreative role. Its efficacy is most pronounced when òyá is considered in relation to their birth children. The matripotent ethos expresses the seniority system in that òyá is the venerated senior over the children.

papéis específicos. A posição de uma esposa é influenciada pela sua idade e pela duração do casamento, de modo que uma esposa mais velha ou uma que está casada há mais tempo pode ter uma posição mais elevada em relação a uma esposa mais jovem ou recém-casada (Oyěwùmí, 2021).

Os filhos, ou *omo*, também ocupam posições hierárquicas baseadas na ordem de nascimento. Os filhos mais velhos têm mais responsabilidades e mais autoridade em comparação com os filhos mais novos. A idade é um fator crucial, e o respeito e as expectativas estão associados ao envelhecimento dos filhos.

Já a figura das *Iyás* ocupa uma posição respeitável dentro da hierarquia familiar, mas sua senioridade pode ser afetada pela sua idade e pela presença de mães mais velhas ou avós. A maternidade é uma fonte de poder e autoridade, mas, novamente, é a senioridade que determina a extensão dessa autoridade.

O entendimento de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) de que o gênero não constituía uma categoria organizadora na sociedade Yorubá anterior à colonização europeia levanta suspeitas sobre a naturalização contemporânea de interpretações das experiências das mulheres africanas, frequentemente moldadas pelos prismas dos feminismos modernos centrados na problematização da categoria de gênero. Em seu empenho por uma descolonização das lógicas de conhecimento, que inclui uma ruptura epistêmica e linguística com as heranças coloniais, Oyěwùmí (1997) propõe o oxunismo como um movimento capaz de decifrar as experiências das mulheres africanas em sua resistência à imposição patriarcal do gênero pelo colonialismo. O termo desta proposta é derivado da divindade Yorubá Oxum.

A Orixá Oxum é uma divindade da mitologia Yorubá, uma das religiões tradicionais africanas. Representada pelos rios e pela água doce, Oxum é normalmente associada a características como beleza, amor, fertilidade, riqueza e maternidade. Na cosmovisão Yorubá, Oxum é uma figura feminina poderosa e benevolente, muitas vezes retratada como a mãe da humanidade. Seu culto é difundido em várias tradições religiosas, incluindo o Candomblé, a Umbanda e a Santería Cubana (Verger, 2018).

Oxum, nesse contexto, emerge como um arquétipo poderoso, simbolizando a força feminina e a maternidade como princípios fundamentais. Contrariando noções ocidentais de essencialização do gênero, o pensamento oxunista destaca que a biologia na sociedade Yorubá é relegada a questões de procriação e não à formação

de hierarquias sociais. A maternidade, vista como uma função social, desafia a ideia de que a anatomia define a posição social de uma pessoa.

As categorias *òkùnrin* e *obìnrin* que, como vimos, são frequentemente traduzidas como homem/o jovem/o menino e mulher/a jovem/a menina, não seriam indicativos de hierarquias baseadas em gênero. Não existem termos equivalentes para "filho" e "filha" em Yorubá, dentro de seu sistema de cosmovisão e de adivinhações, como o Ifá³⁶, que se consolidou por meio de tradição oral. Essa ausência linguística é essencial ao discutir a estruturação da cultura e da sociedade em um período histórico específico, considerando as mudanças introduzidas, inclusive pela colonização, sob a perspectiva de gênero e de hierarquias (Oyěwùmí, 2021).

O corpus do Ifá, como produto intrínseco da sociedade Yorubá, é integral à cultura, refletindo a essência Yorubá e constituindo uma fonte significativa de conhecimento sobre questões cotidianas e valores da comunidade. Além disso, destaca-se como uma importante fonte histórica, documentando marcos referenciais de uma sociedade em diferentes períodos (Oyěwùmí, 2016c).

Quando as 17 Irúnmolè (divindades primordiais) vieram à terra, a diferença entre Òsun, a decima sétima e o grupo das 16 é a mesma distinção entre Ìya e seus filhos [...] A singularidade de Òsun no grupo é que Òsun é Ìyá, a procriadora [...] O grupo dos 16 aclamaram Òsun como a 'Mãe' [...] O poder do sol se funda no papel da divindade na procriação e como Ìyá. Òsun é a primordial Ìyá [...] Òsun era superior não só relativamente (pela idade) mas qualitativamente porque a divindade teria dado à luz a eles [...] todos eles eram filhos de Òsun, a Ìyá primordial (Oyěwùmí, 2016c, p. 50 e 51).

Podemos entender que Oxum é a mais antiga entre as primeiras divindades a descerem à terra, sendo reconhecida como a mãe da humanidade e das demais divindades que a acompanharam para esta dimensão do mundo. Ela é a fonte primordial do poder de todas essas divindades. Como visto anteriormente, nas

³⁶ O Ifá é um sistema de adivinhação, um corpo de conhecimento e uma prática espiritual central para os povos Yorubá da África Ocidental, especialmente na Nigéria, Benin e Togo. É um dos sistemas divinatórios mais antigos e respeitados dentro da Cultura Yorubá. Ifá envolve a consulta a um sacerdote ou sacerdotisa de Ifá. Esses praticantes são especialistas em interpretar os versos sagrados contidos em um corpo literário chamado "Odù Ifá". Este corpus literário consiste em uma coleção de versos que oferecem orientação, aconselhamento e previsões para questões específicas apresentadas pelos consulentes. Além de seu papel como sistema de adivinhação, Ifá também é uma tradição religiosa. Os praticantes de Ifá adoram os Orixás (divindades) e reconhecem a presença de forças espirituais no mundo. Ifá é profundamente enraizado na cosmovisão Yorubá, refletindo valores, ética e entendimentos específicos sobre a vida, natureza e relações humanas. É importante destacar que Ifá é uma prática complexa e multifacetada, incorporando aspectos de religião, de filosofia, de medicina tradicional e de orientação espiritual. Ele desempenha um papel crucial na preservação da identidade cultural e espiritual dos povos Yorubá (Oyěwùmí, 2016).

sociedades Yorubás, a senioridade é considerada o eixo fundamental para a estruturação do poder, do prestígio e, igualmente, da responsabilidade.

Oyěwùmí nos informa que a própria estrutura da linhagem familiar é organizada pelo princípio da senioridade. As pessoas mais velhas têm mais poder e prestígio e isso se reflete em toda a estrutura social iorubá (Nascimento, 2019, p.11).

A proposta oxunista de Oyěwùmí (1997) transcende a esfera acadêmica, constituindo uma chamada para visitar e reavaliar estruturas conceituais enraizadas na tradição ocidental. O pensamento oxunista ilumina as complexidades da sociedade Yorubá e inspira um questionamento crítico das noções eurocêntricas de gênero, abrindo caminho para uma apreciação mais complexa das interações sociais e culturais na diversidade humana.

Um pensamento oxunista opera na lógica do isso também e não na lógica binária excludente do ou isso ou aquilo, porque Oxum, na interpretação de Oyěwùmí, “é o signo da diferença” (2016a, p. 53). Essa dimensão apresenta Oxum no campo da disputa inclusiva e não para o dissenso que exclui. Por isso, tal pensamento oxunista seria um pensamento expansivo e inclusivo (no sentido de não excludente), porque dele depende todo o restante da reflexão que venha a seguir. Por outro lado, é um pensamento responsável — como responsável é a mãe pela vida e provisão de sua prole, mantendo com ela um vínculo inquebrantável, mesmo diante da morte. É um pensamento que carrega a potência criativa, inventiva, expansiva e cuidadora, engajado em fortalecer tudo que dele descenda, sem entrar em uma sanha destrutiva, pois sabe que da diferença o mundo é feito. Assim, um pensamento oxunista é um pensamento da diferença nos termos que a tradição iorubá confere ao modo de pensar, agir e produzir conhecimento, tendo Oxum como seu signo matripotente máximo (Nascimento, 2021, p. 387-388).

A contribuição de Oyěwùmí (1997) ultrapassa a simples desconstrução das normas eurocêntricas. Ela desafia a suposição de que as sociedades africanas eram naturalmente patriarcais e que as mulheres eram universalmente subjugadas. No processo de explorar as narrativas Yorubás, ela ilustra exemplos de sociedades matrifocais e práticas que desafiam a visão ocidental de hierarquia de gênero. Sua análise detalhada destaca a complexidade das relações de gênero em contextos africanos, oferecendo uma perspectiva mais complexa e culturalmente contextualizada.

O Oxunismo concede uma perspectiva alternativa ao feminismo ocidental, enfatizando a necessidade de entender as realidades sociais africanas e afrodiaspóricas a partir de suas próprias estruturas culturais e históricas. O conceito

sugere que as categorias de análise social devem emergir das próprias sociedades que sofreram com o colonialismo e a escravidão, respeitando suas particularidades e evitando imposições externas.

Com o conceito de Oxunismo, Oyěwùmí (1997) contribui significativamente para o debate sobre gênero e feminismo, destacando a importância de uma abordagem culturalmente sensível e crítica. Ela desafia a ideia de que as experiências e as teorias ocidentais de gênero e de feminismo são universais, promovendo uma compreensão mais ampla e inclusiva das diversidades culturais.

O trabalho de Oyěwùmí (1997) tem um impacto abrangente, influenciando os estudos africanos, além do campo mais amplo de teoria de gênero e pós-colonialismo. Quando questiona as premissas eurocêntricas, ela abre caminho para uma compreensão mais inclusiva das experiências de gênero e promove uma reflexão mais profunda sobre a influência cultural na construção de identidades de gênero. A filosofia Yorubá não é apenas um ponto de contrapartida, mas uma lente valiosa para explorar as complexidades da construção de identidades de gênero fora dos paradigmas ocidentais. Em última análise, Oyěwùmí (1997) desempenha um papel vital ao desvelar as ricas tapeçarias culturais que moldam a compreensão global de gênero.

4.4 A força do feminino em mitologias africanas e latino-americanas

Como todos os seres humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais sênior que Ìyá na sociedade.³⁷

A ligação de diversas culturas com a terra e com uma grande deusa (ou deusas), ligada a ela e a criação do mundo, é uma recorrente em diversas culturas ao redor do mundo. Isso ocorre com povos da África e da América Latina e também em diversos outros povos antigos em continentes diversos.

Diante da abordagem decolonial e afrodiaspórica proposta neste trabalho, partiremos de alguns mitos presentes nas cosmogonias dos povos que sofreram com a colonização, principalmente aqueles que foram abordados nos trabalhos dos autores africanos aqui apresentados, tendo como objetivo final demonstrar o que a

³⁷ Tradução nossa. Original do Inglês: Since all humans have an Ìyá, we are all born of an Ìyá, no one is greater, older or more senior to Ìyá in Society (Oyěwùmí, 2016c, p. 52).

Cultura Yorubá reverencia em seus cultos e mitos no que diz respeito às Orixás femininas, na concepção pautada pela binaridade ocidental, ou como estabelece Oyěwùmí (1997) em seus trabalhos, aquelas que detêm o poder gestacional e de matripotência, as *Iyás* e *Yabás*.

Por propormos aqui um olhar decolonial, é interessante observarmos que entre os povos nativos da América do Sul - embora não seja o foco dessa tese - a conexão com a terra e sua maternidade é marcante. Os Incas, por exemplo, veneravam a figura da *Pachamama*, a Mãe Terra. Ela se entrelaça com as próprias funções da natureza, incluindo o relevo e os minerais (Gomes, 2019). É imperativo prestar homenagens a ela, e diversas oferendas são dedicadas conforme os objetivos de quem as realiza, como evidenciado no trecho subsequente de Eduardo Galeano (1997).

No planalto andino, mama é a Virgem e mama é a terra e o tempo. Fica zangada a terra, a mãe terra, a Pachamama, se alguém bebe sem lhe oferecer. Quando ela sente muita sede, quebra a botija e derrama o que está lá dentro. A ela se oferece a placenta do recém-nascido, enterrando-a entre as flores, para que a criança viva; e para que o amor viva, os amantes enterram cachos de cabelos. A deusa terra recolhe nos braços os cansados e os maltrapilhos que dela brotaram, e se abre para lhes dar refúgio no fim da viagem. Lá embaixo da terra, os mortos florescem (Galeano, 1997, p. 79).

São muitas as deusas presentes nas mitologias das mais variadas culturas. Aqui, destacaremos alguns exemplos de divindades que estão no centro da mitologia desses povos por seu poder gestacional, matrifocado e matrilinear, que estão presentes nas culturas estudadas e apresentadas pelos autores trabalhados anteriormente neste capítulo, culminando na Cultura Yorubá, que é o foco do presente estudo.

Ao tratar do antigo Egito em seus trabalhos, Diop (1989) explora a conexão entre o mito de Ísis e Osíris na cultura do povo e suas implicações para o matriarcado e a matrilinearidade. Em seu trabalho, o autor aborda que o mito reflete certos aspectos sociais e culturais da sociedade egípcia antiga, especialmente em relação às estruturas familiares e às dinâmicas de poder. Narra alguns dos mitos da cosmogonia deste povo, mostrando a ligação da deusa Isis com a fartura da terra e a colheita e a ligação das mulheres com a descoberta da agricultura.

Aqui pode ser encontrada alguma confirmação, por meio de lendas, da tradição que atribui às mulheres o papel ativo na descoberta da agricultura. Durante as colheitas, os egípcios se entregavam a lamentações em homenagem ao espírito do milho que havia sido colhido, ou seja, em homenagem a Ísis, a criadora de todas as coisas

verdes, a Senhora do pão, a Senhora da cerveja, a Senhora da abundância, personificando o campo de milho. Frazer vê a comprovação dessa identificação no epíteto "Sochit" atribuído a Ísis, que ainda significa, em copta, um campo de milho (Diop, 1989, p. 52).³⁸

Os mitos de Ísis e de Osíris envolvem o casamento entre irmãos, com Ísis e Osíris sendo tanto marido e mulher quanto irmão e irmã. Diop (1989) expõe que esse elemento do mito é indicativo de um sistema matrilinear. Como visto anteriormente, em uma sociedade matrilinear, a linhagem e a herança são rastreadas pela linha materna, enquanto em uma sociedade patriarcal, as mulheres desempenham papéis significativos na liderança e na tomada de decisões.

O autor também evidencia que a justificativa da família real egípcia optar por casamentos consanguíneos, na busca da preservação dos parentescos matriciais, está embasada na narrativa que envolvem os deuses Ísis e Osíris, o primeiro casal, como podemos ver no trecho a seguir.

Seja como for, o mito de Ísis e Osíris antecede este período, uma vez que remonta à origem da história egípcia. Desde esse distante período, e até o final da história egípcia, o casamento entre irmão e irmã existia na família real, sendo Ísis e Osíris, ao mesmo tempo, marido e mulher e irmão e irmã. (...) O caráter agrário e patriarcal da sociedade egípcia dos faraós é amplamente explicado no mito de Ísis e Osíris (Diop, 1989, p. 50).³⁹

Diop (1989) sugere que o mito simbolizava a reverência dos antigos egípcios pela linha materna e a importância das mulheres na estrutura sociopolítica. Os temas agrícolas nos mitos também se alinham à argumentação de Diop de que a sociedade dos faraós no Egito tinha um caráter agrário e patriarcal.

Em essência, Cheik Anta Diop (1989) vê o mito de Ísis e de Osíris como uma expressão cultural que reflete a organização social do antigo Egito, contribuindo para sua tese mais ampla sobre as contribuições históricas e culturais das civilizações africanas.

³⁸ Tradução nossa. Original do Inglês: There is here to be found some confirmation, by legend, of the tradition which attributes to women the active rôle in the discovery of agriculture. At the time of the harvests the Egyptian indulged in lamentations in honour of the spirit of the corn which had been reaped, that is to say, in honour of Isis the creator of all green things, the Lady of bread, the Lady of beer, the Mistress of abundance, personifying the field of corn. Frazer sees the proof of this identification in the epithet Sochit given to Isis which still signifies, in Coptic, a field of corn.

³⁹ Tradução nossa. Original em Inglês: Be that as it may, the myth of Isis and Osiris precedes this time, since it dates from the origin of Egyptian history. From this distant period, - and to the end of Egyptian history - marriage between brother and sister existed in the royal family, Isis and Osiris being, at one and the same time, man and wife and brother and sister. (...) The agrarian and patriarchal character of the Egyptian society of the Pharaohs is amply explained in the myth of Isis and Osiris.

Já Ifi Amadiume (2005) examina em suas pesquisas o poder feminino na sociedade *Igbo*, no grupo *Nnobi*, a partir da cosmogonia, quer dizer, das crenças e dos mitos relacionados à criação e à ordem cósmica. Em sua obra, a antropóloga destaca a importância das divindades femininas na compreensão do papel das mulheres na sociedade *Igbo*. Na tradição deste povo, os ancestrais desempenham o papel de protetores dos descendentes vivos e são responsáveis pela regulação da chuva, da colheita, da saúde e pela decisão de ter ou não filhos. A figura feminina se destaca entre as divindades graças ao seu simbolismo associado à vida.

A proteção de vidas menores é fundamental para uma boa existência na Terra. O abate indiscriminado de animais ou morte de seres humanos é uma abominação da mais alta ordem. Matar um ser do sexo feminino é ainda mais atroz, porque ela garante a continuidade e preservação da espécie. Tendem a uma abordagem pacifista. Para Ani, a divindade da Terra ou a chamada 'Mãe Terra' (...) também é Alusi, a divindade que fez a evolução do homem moderno possível. Seu componente espiritual do núcleo é Ikejiani ('a força que mantém a Terra', ou a força da gravidade)⁴⁰.

Na cosmogonia *Igbo*, há uma presença significativa de divindades femininas, como *Ala* (ou *Ani*), a deusa da terra e da fertilidade e *Idemili*, a deusa da água. Essas divindades desempenham papéis fundamentais na criação e na sustentação da vida, indicando um reconhecimento pertencente ao poder feminino.

Idemili ocupa uma posição central na cosmogonia dos *Igbo*, sendo um aspecto significativo da rica mitologia dessa comunidade. Ifi Amadiume (2005) nos convida a explorar a relevância e o simbolismo dessa divindade feminina na sociedade *Igbo*. A Deusa é reverenciada como a Deusa das águas, desempenhando um papel crucial na regulação e na provisão dos recursos hídricos.

Ifi Amadiume (2005) destaca a posição proeminente de *Idemili* como uma figura divina associada à água e uma deidade que transcende seu domínio específico. *Idemili* é percebida como uma guardiã das leis e dos costumes, exercendo um papel vital na manutenção da ordem moral dentro da sociedade *Igbo*. Sua presença é particularmente ligada à proteção da terra e ao bem-estar da comunidade, tornando-a uma poderosa agente moral.

A Deusa *Idemili*, como interpretada por Ifi Amadiume (2005), reflete a complexidade das crenças religiosas dos *Igbo* e destaca o papel significativo que as divindades femininas desempenham na estrutura social e espiritual dessa

⁴⁰ Disponível em: <https://igboupf14.blogspot.com/p/a-religiao.html>. Acesso em: 28 fev. 2024.

comunidade. Seu simbolismo como guardiã da água, das leis e dos costumes enfatiza a interconexão entre a natureza, a moralidade e a vida comunitária na cosmogonia *Igbo*.

As mulheres tinham uma base socioeconômica a partir da qual podiam acumular riqueza, e títulos prestigiosos estavam abertos a elas. Por exemplo, mulheres economicamente bem-sucedidas podiam ser possuídas pela deusa Idemili para assumir seu título de ekwe. Isso lhes conferia liderança em suas diversas organizações. Era a abrangente deusa Idemili quem reinava acima de todas as outras divindades e ancestrais; ela fornecia um sistema administrativo abrangente, englobando a organização dos mercados periódicos, os dias da semana e os festivais sazonais (Amadiume, 1997, p. 130)⁴¹.

Amadiume (2005) comenta que a adoração de divindades femininas na cosmogonia *Igbo* reflete a centralidade das mulheres na reprodução e manutenção da comunidade e influencia as dinâmicas de poder na sociedade. Ela sugere que, historicamente, as mulheres *Igbo* gozavam de uma posição mais igualitária em comparação com outras culturas africanas, influenciadas pelo reconhecimento do poder feminino nas narrativas mitológicas.

Explorando tal cosmogonia, Ifi Amadiume (2005) busca desconstruir estereótipos de sociedades africanas como predominantemente patriarcais, destacando a presença e a influência significativas das mulheres na esfera religiosa e, por extensão, na estrutura social *Igbo*.

4.4.1 As mulheres na mitologia Yorubá

*“Dobrai o joelho para a mulher,
A mulher nos pôs no mundo.
Assim somos seres humanos.
A mulher é a inteligência da terra.
Dobrai o joelho para a mulher”.*
Canto para Yia-Mi Oxorongá⁴²

⁴¹ Tradução nossa. Original do Inglês: The women had a socioeconomic base from which they could accumulate, and prestigious titles were open to them. For example, economically successful women could be possessed by the goddess Idemili to take her title of ekwe. This gave them leadership in their various organizations. It was their all-embracing goddess Idemili who reigned above all the other deities and the ancestors; she provided an overall administrative system, embracing the organization of the periodic markets, the days of the week and the seasonal festivals.

⁴² Verger, 1965, p. 153.

Tradução do autor.

Original:

“Pliez le genou pour la femme,
La femme nous a mis au monde,

Neste trecho de um cântico para *Iyá-mi*, transcrito por Pierre Verger em seu livro "Orixás", podemos perceber a reverência dedicada à figura feminina na mitologia afro-brasileira, especificamente de raízes iorubanas. O povo Yorubá habita a região do continente africano onde hoje se localizam países como Nigéria, Togo, Gana e Benim, entre outros. Muitos autores denominam a área hoje em dia como "Yorubalândia". Com a diáspora negra promovida pela escravidão, centenas de milhares de membros desse povo chegaram ao Brasil, trazendo consigo seus costumes, suas tradições e sua fé (Noguera, 2018).

Um aspecto interessante da Cultura Yorubá é o destaque dado às mulheres nas práticas sociais e familiares, como observa Renato Noguera (2018). O autor destaca que a responsabilidade pelo controle e pela gestão familiar recai sobre a mulher mais velha. "É a mulher mais velha da família que toma as decisões e define a dinâmica doméstica, o que pode, à primeira vista, parecer incomum".

Vale ressaltar que, ao discutirmos o protagonismo feminino na Cultura Yorubá, podemos estabelecer um contraste direto com o tratamento dado às mulheres, em geral, nas culturas ocidentais, nas quais o patriarcado e o machismo são práticas comuns e profundamente enraizadas. Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) demonstra como a hierarquia social ocidental se baseia em corpos e em sexos.

A constante nessa narrativa ocidental é a centralidade do corpo: dois corpos à mostra, dois sexos, duas categorias persistentemente vistas – uma em relação à outra. Essa narrativa trata da elaboração inabalável do corpo como o local e a causa de diferenças e hierarquias na sociedade. No Ocidente, desde que a questão seja a diferença e a hierarquia social, o corpo é constantemente colocado, posicionado, exposto e reexposto como sua causa (p. 35).

Desta forma, Oyèrónkẹ (1997) mostra que o gênero é utilizado como uma forma para a constituição de relações de poder nas práticas sociais ocidentais. A forma como nos colocamos em sociedade, a maneira como nos comportamos, o controle dos corpos, as profissões que acabam por serem vinculadas a cada um dos gêneros e diversos outros temas que jazem na área das relações de poder têm grande influência nos costumes que são reproduzidos ao longo da história, como destaca Chimamanda Adichie (2015).

Meninos e meninas são inegavelmente diferentes em termos biológicos, mas a socialização exagera essas diferenças. E isso implica na autorrealização de cada um. O ato de cozinhar, por exemplo. Ainda hoje, as mulheres tendem a fazer mais tarefas de casa do que os homens — elas cozinham e limpam a casa. Mas por que é assim? Será que elas nascem com um gene a mais para cozinhar ou será que, ao longo do tempo, elas foram condicionadas a entender que seu papel é cozinhar? Cheguei a pensar que talvez as mulheres de fato houvessem nascido com o tal gene, mas aí lembrei que os cozinheiros mais famosos do mundo — que recebem o título pomposo de “chef” — são, em sua maioria, homens (p.37).

Em contraponto, o protagonismo dado ao feminino na Cultura Yorubá pode ser considerado uma forma de resistência e de inversão de poder que, em regra, no ocidente está nas mãos dos homens. Este destaque dado às figuras femininas na Cultura Yorubá está presente na própria mitologia deste povo.

O panteão yorubano é formado por deuses diversos. Estes são denominados Orixás e podem ser descritos como forças da natureza (Noguera, 2018, p. 65). Os Orixás podem ser tanto masculinos, como Exu, Oxalá, Xangô, dentre outros, quanto femininos, como Nanã, Iemanjá, Oxum, Oyá, entre outras. Estas são as denominadas Yabás. Em diversos contos da mitologia Yorubá, elas demonstram suas habilidades físicas e mentais, sempre conduzindo as situações ocorridas com aptidões variadas, como inteligência, força e coragem.

São diversas as narrativas que demonstram essa potência sagrada feminina. Isto pode ser notado já a partir do mito de criação do mundo. Quando Olorum⁴³ reúne os orixás para noticiar que eles serão responsáveis pela criação e determina que quem levará o saco (ou cabaça) da criação será Oxalá, e que este, antes de partir, deve se consultar com o oráculo de Ifá (o jogo de búzios) por meio do adivinho Orunmilá e realizar as oferendas que fossem exigidas para que pudesse realizar a tarefa. Todavia, Oxalá não ouve a orientação de Olorum e dá continuidade a tarefa de trilhar o caminho até o ponto onde aconteceria a criação, seguido pelos demais Orixás (em algumas versões Exu e Odudua não o seguem, por não concordarem com a falta das oferendas). No caminho, tomado de uma grande sede, Oxalá toma vinho de palma e se embriaga, não conseguindo continuar o percurso e muito menos criar o mundo (Oşun Eyin, 2000; Prandi, 2011).

⁴³ O Deus maior do panteão Yorubá, aquele que deu origem a tudo, aos Orixás, ao planeta, aos animais, aos homens, etc.

Com o ocorrido, Olorum dá a Odudua, irmã de Oxalá, a missão de concluir a tarefa que havia sido dada ao irmão, entregando a ela o saco da criação. A Orixá, então, consulta-se com Orunmilá e entrega todas as oferendas solicitadas pelo jogo de búzios e, deste modo, ela sai acompanhada dos demais Orixás, que a ajudam na criação do mundo (Noguera, 2018).

A Terra foi criada e, quando Oxalá desperta de seu sono, o universo está completamente criado. Olorum vai até Oxalá, que não estava entendendo nada, e dá a ele a missão de criar os seres humanos, ressaltando ainda a relevância dos papéis de Odudua e de Oxalá para a manutenção do equilíbrio da vida, como aponta Pai Cido de Osun Eyin (2000), “do alto de sua sabedoria, Orunmilá mostrou a importância de ambos na criação do universo e explicou que da convivência harmoniosa entre eles dependia a manutenção do mesmo” (Oşun Eyin, 2000, p. 35).

Outros mitos, ligados diretamente às Orixás femininas, as denominadas Yabás (*Iyabás*, ou ainda *Ayabás*), demonstram a importância das mulheres para a mitologia Yorubá. Muitas das histórias das Yabás: Nanã, Iemanjá, Obá, Ewá, Oxum e Oyá apontam para um papel relevante das mulheres, quando não são protagonistas, elas costumam ser retratadas realizando tarefas importantes. Os deuses do sexo masculino acabam por terem que ser auxiliados pelas divindades femininas, possibilitando um equilíbrio entre os sexos.

O protagonismo das mulheres, presente na mitologia e no âmbito familiar dos Yorubá, acabou por ser trazido para o Brasil na cultura, na oralidade e na ancestralidade daqueles que, infelizmente, foram transportados nos porões dos navios negreiros e por aqui influenciaram as práticas das mais tradicionais casas de Candomblé do país, difundindo-se na cultura popular, na música, na literatura etc. (Gomes, 2019). A importância e o protagonismo das mulheres na cultura e na sociedade Yorubá está demonstrado de diversas formas. Como vimos, elas estão presente na hierarquia familiar e nos mitos religiosos das tradições afro-brasileiras (Noguera, 2018).

As relações entre humano encarnado e Orixás é interessante e estabelece que determinados arquétipos e características dos Deuses são refletidas na vida cotidiana de seus filhos. Os filhos de Oxum terão determinadas características, os filhos de Iemanjá outras, e, assim, sucessivamente.

Os iorubás acreditam que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. Os orixás vivem em luta uns contra os outros, defendem seus governos e procuram ampliar seus domínios, valendo-se de todos os artifícios e artimanhas, da intriga dissimulada à guerra aberta e sangrenta, da conquista amorosa à traição. Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem (Prandi, 2001, p.24).

Voltando-nos para o trabalho de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), com base na análise da Cultura Yorubá e dos mitos deste povo, encontraremos a já apresentada relação com a Orixá Oxum, a deusa matripotente que inspira a autora a fundar o seu pensamento oxunista.

Matripotência emerge da lógica espiritual da sociedade Yoruba. Assim a matrofobia das feministas brancas que apelam para a desidentificação com a mãe, não tem lugar no ethos matripotente, considerando que o ori (destino) das mães e aquele de seus filhos, independentemente da anatomia, são percebidos como espiritualmente conectados (Oyěwùmí, 2016c, p. 215-216)⁴⁴.

A partir do pensamento Oxunista de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), podemos explorar uma perspectiva rica e profunda da cosmogonia Yorubá, especialmente no que diz respeito à importância das Orixás femininas na compreensão do conceito de *Iyá* (mãe) e na formação de arquétipos do feminino. Ao explorar as diversas entidades divinas e seus mitos, destacando aquelas associadas ao feminino, podemos ampliar nosso entendimento sobre o papel das mães e as nuances do feminino na tradição Yorubá, refletidos diretamente nos cultos e nos costumes do Candomblé no Brasil e, conseqüentemente, em seus praticantes.

Na cosmogonia Yorubá, Oxum é uma das divindades femininas de destaque. Como Orixá das águas doces, ela personifica características como a fertilidade, a astúcia e a riqueza. Oyěwùmí (1997), quando adota uma perspectiva Oxunista, enfatiza a relevância dessa divindade, reconhecendo sua influência na construção da identidade feminina e no entendimento do papel das mães na sociedade Yorubá.

⁴⁴ Tradução livre. Original do inglês: Matripotency emerges out of Yorùbá society's spiritual logic. As a result, the matrophobia of white feminists, which calls for disidentification with mother, has no place in the matripotent ethos, considering that the ori (destiny) of mothers and that of their children, regardless of anatomy, are perceived to be spiritually conjoined.

Além de Oxum, outras Orixás femininas, como Iemanjá, Onilé, Iansã e Nanã Buruku, por exemplo, também desempenham papéis fundamentais na cosmogonia Yorubá. Iemanjá, associada ao oceano e à maternidade, representa a força e a proteção materna. Nanã Buruku, ligada à lama e à ancestralidade, simboliza a sabedoria e a conexão com as origens (Prandi, 2001).

O caso de *Iyá Onilé* é interessante, pois nos remete às grandes deusas cultuadas ao redor do planeta que possuem vínculos com a terra e com a fertilidade dela. É adorada como a primordial divindade da Terra entre os povos Yorubás, *Iyá Onilé* é um Orixá feminino que personifica a essência de toda a existência. Ela é a Terra-Mãe, tanto na manifestação da vida quanto na transição para a morte (Prandi, 2001).

Porém, uma das questões mais fortes na Cultura Yorubá relacionada ao poder feminino, se não a mais forte, é o culto às *Iyá-mi*⁴⁵ *Osorongá*, as grandes *Ajés* (feiticeiras). Devemos falar delas com toda a reverência, e elas não poderiam deixar de estar contempladas neste trabalho de forma alguma.

(...) quando o mundo foi criado, Olodumaré, o Deus Supremo, mandou três divindades à terra: Ogum, o senhor do ferro, Obarixá, o senhor da criação dos homens, e Oduá, a única mulher e a única que não tinha poderes. Por causa disso, Oduá foi se queixar a Olodumaré e recebeu dele o poder do pássaro contido em uma cabaça, o que fez dela uma *Iyá Won*, a nossa mãe suprema, a mãe de todas as coisas e para toda a eternidade, e que dá continuidade a tudo que existe ou venha a existir. Olodumaré disse a Oduá que, a partir de então, o homem nunca mais poderia fazer nada sem a colaboração da mulher. Com o poder dos pássaros, as mulheres recebem de graça e de nascimento o axé, que é a energia que os homens têm que cultivar. Não me lembro direito da explicação para este poder estar desde sempre com as mulheres, mas acho que está relacionado ao ninho, representado pela cabaça, ou ao ovo, gerado pelo pássaro. Só sei que, por meio dele, as mulheres passaram a ser as que geram, as que fertilizam, as donas da barriga, que é por onde circula toda a energia e a vida do corpo, através do sangue. É por isso que as mulheres têm as regras, porque o grande poder feminino segue o rastro do sangue (Gonçalves, 2012, p. 578).

As *Iyá-mi* são poderosas feiticeiras e senhoras anciãs, dignas de todo respeito. Elas representam a essência do poder feminino, especialmente por meio da capacidade de gerar filhos, desempenhando um papel crucial na continuação da humanidade. Como mencionado por Osun Eyin (2000, p. 270), "Se todas as mulheres

⁴⁵ *Iyá-mi* quer dizer "minha mãe" (Verger, 1965).

juntas decidissem não mais engravidar, a humanidade estaria fadada a desaparecer". Esse é o poder das Senhoras, que têm, em suas mãos, o destino da humanidade.

As Senhoras dos Pássaros da Noite – Quando se pronuncia o nome de *Iyá-Mi Osorongá*, quem estiver sentado deve-se levantar, quem estiver de pé fará uma reverência, pois se trata de temível Orixá, a quem se deve apreço e acatamento (Amado, 2012, p. 32).

De forma diversa ao que ocorre em outras culturas, nas quais as feiticeiras são figuras marginalizadas, na Cultura Yorubá, elas constituem um dos principais pilares da sociedade. Contudo, não se pode criticar essas mulheres abertamente, pois elas possuem uma força agressiva e perigosa. Desta forma, é recomendada uma postura de reverência e de respeito diante do poder que as Senhoras representam. Verger observa que a discrição com que são tratadas é tão significativa que chega a dificultar o trabalho dos pesquisadores (Verger, 1965).

O temor às Senhoras é reforçado por diversos mitos que narram tanto sua origem quanto episódios em que desempenharam papéis centrais. As *Iyá-mi* são descritas como mulheres velhas, sábias, perigosas e impiedosas. Tendo vivenciado todas as experiências possíveis, elas dominam todas as formas de manipulação da vida, tanto para o bem quanto para o mal, desde o início até o fim da existência. Ao chegarem ao mundo, cada uma recebeu uma cabaça, na qual guardam um pássaro. Esses pássaros cumprem qualquer missão que lhes seja dada por suas senhoras: "Se é para matar, ele mata. Se é para trazer os intestinos de alguém, ele espreita a pessoa marcada, abre seu ventre e colhe seus intestinos" (Prandi, 2001, p. 350).

O primeiro aspecto de que se tem conhecimento é que tratamos de mulheres velhas, proprietárias de uma cabaça que contém um pássaro. Elas mesmas podem se transformar em pássaros, organizando entre si reuniões noturnas na floresta, para se saciarem com o sangue de suas vítimas, e se dedicando a trabalhos maléficos variados. O segundo aspecto, menos conhecido é que *Iyá-mi*, deidade caída, nossa mãe chamada Odu, recebe de Olodumare, quando nasce, poder sobre os oris; simbolizado por *eyé*, o pássaro. Ela se torna *eleyé* (dona do pássaro ou dona do poder do pássaro). Ela também recebe uma cabaça, representação do mundo, contendo o seu poder. Mas por ter abusado desse poder, Olodumare o retira dela e o entrega a Oxalá, seu companheiro masculino, que veio ao mundo ao mesmo tempo. É ele quem exercerá o poder do qual, no entanto, ela manterá o controle (Verger, 1965, p. 142) (tradução nossa)⁴⁶.

⁴⁶ Original em Francês: Le premier aspect sous lequel elle est connue est celui de vieilles femmes, propriétaires d'une calebasse contenant un oiseau, se transformant elles-mêmes en oiseaux, organisant entre elles des réunions nocturnes en brousse, pour se repaître du sang de leurs victimes, et se livrant à des travaux maléfactes variés. Le deuxième aspect, moins connu, est celui de *iyá-mi*, divinité déchue,

O extremo respeito dispensado às Senhoras é um desdobramento direto do poder que elas emanam. As restrições de culto e até da menção do nome das *lyá-mi* são também um reflexo do tamanho do poder que carregam. Elas têm poder de matar e, mais importante, de gerar vida. O dom mais profundo dessas Senhoras é o de poderem ser *lyás*, serem mães e de deixarem de serem mães.

As *lyá Mi* são divindades complexas, representadas na forma feminina da lua, pois das entranhas das mulheres é de onde vem tudo para o mundo. São as Mães Ancestrais que originaram a humanidade e têm o domínio de decidir sobre a vida de seus filhos, seu direito de nascer ou não. Por isso são tratadas não só como Senhoras da Vida, mas também como Senhoras da Morte, que é a consequência da vida (Barros, 2021, p. 122).

lyá-mi é a sacralização da figura materna, por isso seu culto é envolvido por tantos tabus. Seu grande poder se deve ao fato de guardar o segredo da criação. Tudo que é redondo remete ao ventre e, por consequência, às *lyá-mi*. O poder das grandes mães é expresso entre os orixás por Oxum, Iemanjá e Nanã Buruku, mas o poder de *lyá-Mi* é manifesto em toda mulher, que, não por acaso, em quase todas as culturas, é considerada tabu (Oşun Eyin, 2000, p. 271).

Diante dos trechos acima e de particularidades que veremos no capítulo seguinte, podemos entender como as Senhoras estão ligadas a praticamente todas as *Yabás*. Todas as qualidades mais velhas, ou perigosas, das *Orixás* possuem alguma ligação com as grandes *Ajés*, suas propriedades e seus poderes. As Senhoras podem ser tomadas como as maiores expressões do feminino na Cultura Yorubá. Elas se equiparam em força aos poderes das grandes deusas, como *Pachamama*, *Ísis* e outras. Tão temíveis e admiráveis quanto.

Os orixás femininos cultuados no candomblé, como Oxum, Iemanjá, Nanã, Obá, Euá e Iansã, representam os aspectos socializados das *lyá mi*; são suas remanescentes, mas já se situam no limiar da civilização, embora o mesmo receio expresso com respeito às *lyá mi* se verifique em relação aos orixás femininos citados, quando invocados em seus aspectos negativos, que remontam imediatamente às mulheres primordiais (Carneiro; Cury, 2008, p. 155).

notre mère appelée Odù (à ne pas confondre avec odù de if a), ou Odù logboje, qui reçoit de Olodumarè (Dieu), lorsqu'elle vient au monde, le pouvoir sur les orisà ; pouvoir symbolisé par eiye, l'oiseau. Elle devient elç'iye (propriétaire de l'oiseau ou propriétaire de la puissance de l'oiseau). Elle reçoit aussi une calebasse, image du monde et contenant de sa puissance. Mais, ayant abusé de ce pouvoir, Olodumarè le lui retire et le donne à ôrisàld, son compagnon masculin, venu au monde en même temps qu'elle. C'est lui qui exercera le pouvoir dont elle conservera cependant le contrôle

Podemos dizer que a compreensão de *Iyá* vai além do papel biológico de maternidade, incorporando características e poderes associados a diversas Orixás femininas. Essas divindades são vistas como arquétipos do feminino, cada uma contribuindo de maneira única para a riqueza da experiência feminina na sociedade Yorubá e naqueles que, mesmo após a tragédia do regime escravocrata, conseguiram manter seus mitos e seus ritos nos países aonde chegaram pelo processo de diáspora.

Pretendemos deste modo, a partir do pensamento Oxunista de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), explorar a multiplicidade de Orixás femininas na cosmogonia Yorubá, oferecendo uma visão complexa do conceito de *Iyá* e dos arquétipos de feminino presentes nessa rica tradição cultural. Essa abordagem ampliada permite uma compreensão mais profunda da diversidade e da complexidade das experiências femininas na sociedade Yorubá e em seus descendentes, livrando-nos das limitações de estereótipos tradicionais e buscando atingir um pensamento para além do Oxunismo.

5 PARA ALÉM DO OXUNISMO – DESCONSTRUINDO CONCEPÇÕES OCIDENTAIS DE GÊNERO A PARTIR DA MITOLOGIA YORUBÁ

Este capítulo tem como objetivo explorar os mitos relacionados a algumas das diversas Yabás na cosmogonia Yorubá, com o intuito de analisar as manifestações de poder feminino que transcendem os conceitos estabelecidos pela teoria oxunista de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997). Ao focalizarmos nos mitos de divindades como a própria Oxum, Nanã, Iemanjá, Oyá (Iansã), Obá e Ewá, buscamos elucidar outras facetas e outras formas de representação do feminino que desafiam e enriquecem a compreensão tradicional do papel das mulheres na sociedade e na espiritualidade Yorubá.

A abordagem oxunista de Oyěwùmí oferece uma perspectiva crítica e relevante quando destaca a importância das divindades femininas na Cultura Yorubá, especialmente em relação ao conceito de Oxum como símbolo da feminilidade e do poder das mulheres. Porém, este estudo propõe ir além dessas concepções ao examinar mitos específicos das Yabás, as Orixás femininas, que apresentam narrativas e simbolismos distintos que contribuem para uma visão mais ampla e complexa do feminino na tradição Yorubá.

Ao analisarmos os mitos de Nanã, Iemanjá, Oyá, Obá e Ewá, pretendemos identificar de que modo essas divindades representam diferentes aspectos do feminino, incluindo características como sabedoria ancestral, poder criativo, força guerreira, liderança e fertilidade. Estas narrativas mitológicas oferecem contribuições valiosas sobre como as mulheres são retratadas e valorizadas na mitologia Yorubá, demonstrando uma diversidade de papéis e de atributos que vão além das categorias tradicionais (coloniais) de feminilidade.

Além disso, também analisaremos mitos da Orixá Oxum que apontem outras características de feminino e que estejam mais afastados da figura da *Iyá* e da maternidade, mostrando que não só as outras Yabás possuem traços diferentes, como também a própria Oxum nos mostra em seus mitos que possui outras habilidades e traços arquetípicos.

Para realizar a análise mitológica e arquetípica das narrativas Yorubás, será aplicada a Antropofagia Epistêmica, o que nos oferece uma oportunidade única para transcender abordagens convencionais e explorar camadas mais profundas de significado e de interconexão cultural. Essa metodologia pretende desafiar as

fronteiras disciplinares e epistemológicas impostas pelo colonialismo, promovendo um diálogo intercultural que valoriza e respeita os saberes presentes nos mitos Yorubás. Ao adotarmos a Antropofagia Epistêmica, pretendemos que os mitos das Yabás sejam examinados não apenas como relatos folclóricos, mas como fontes vivas de sabedoria ancestral que ecoam questões contemporâneas de identidade, de resistência cultural e de interculturalidade.

Essa abordagem metodológica também busca revitalizar e dar voz às narrativas subalternas, reconhecendo a diversidade de perspectivas que moldam a compreensão do mundo. Ao enfatizar a mestiçagem intelectual e a valorização dos conhecimentos ancestrais, a análise dos mitos Yorubás sob a lente da Antropofagia Epistêmica propicia um espaço para a reconstrução ativa do conhecimento, oferecendo novas possibilidades sobre a complexidade das tradições culturais afrodiáspóricas. Em última análise, essa epistemologia possibilita uma abordagem mais inclusiva e transformadora na interpretação dos mitos Yorubás, destacando sua relevância contínua para a compreensão global da diversidade cultural e da espiritualidade.

Por meio dessa análise, busca-se contribuir para uma compreensão mais abrangente e inclusiva das manifestações do feminino na Cultura Yorubá, oferecendo uma visão crítica e interseccional que dialoga com as teorias decoloniais e feministas e também se aventura em novos territórios conceituais ao examinar mitos específicos que desafiam e enriquecem nossa compreensão das mulheres como agentes de poder, de criatividade e de transformação na cosmogonia Yorubá.

5.1 Caminhos da pesquisa – Por uma Epistemologia Antropofágica

Novas epistemologias não podem surgir sem a interação e as experiências sociais proporcionadas pelas práticas culturais. É por meio desses usos que se desenvolvem mecanismos epistemológicos que facilitam o entendimento e, conseqüentemente, a possível resolução dos problemas mais intrínsecos de cada cultura (Simas e Rufino, 2018).

Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), quando defendem a possibilidade de uma epistemologia das macumbas, são assertivos ao considerarem que os saberes dos colonizados possuem importância igual ou maior do que a dos colonizadores, visto que compreendem de melhor maneira aquilo que é inerente aos países

colonizados e às suas culturas. O saber, para eles, está alicerçado em questões que vislumbram para além das paredes das salas de aula. O saber está na flecha imaginária atirada pelo caboclo em um terreiro de umbanda, no passo malandreado de um malandro da Lapa, no conhecimento das ervas de velhas rezadeiras e no compasso do andar da velha baiana da escola de samba.

A epistemologia das macumbas representa uma forma de transgressão das estruturas impostas pelo colonialismo, no processo de reconhecer e de valorizar práticas e conhecimentos originários de grupos historicamente subalternizados. Nesse contexto, o termo "macumba" é empregado de maneira dupla: como uma expressão que desafia o poder regulador do colonialismo sobre as práticas dos colonizados e também como uma referência ao vazio deixado por esse domínio.

Essa lacuna, descrita pelos autores como "frestas", abre espaço para formas resilientes de resistência, proporcionando um embate entre as ambiguidades do poder dominante. As culturas identificadas como "macumbas" emergem desses vazios deixados pela ordem ideológica estabelecida, transformando encruzilhadas em campos de possibilidade onde os saberes se mesclam e se transformam. O cruzamento ou as rupturas conceituais tornam-se terrenos férteis para debates epistêmicos.

O cruzo, o encruzamento ou o encruzar emerge como perspectiva teórico-metodológica assentada nos complexos de saber das macumbas brasileiras. Fiel aos princípios exusíacos, o encruzar dá o tom dos caracteres diversos, ambivalentes e inacabados dos conhecimentos existentes/praticados no mundo. Reivindicar o reconhecimento/legitimidade de determinado campo de saber como possibilidade credível implica também em assumir suas potências e inacabamentos teórico metodológicos como fontes para repensar o próprio campo, como também com possibilidade de pensar e dialogar com outros (Simas e Rufino, 2018, p. 26).

A macumba pode ser então um ponto de partida para que se repensem diversos tipos de saberes subalternizados, passando a trazer para o debate os conhecimentos populares e de povos colonizados. O confronto por cruzos/rasuras conceituais possibilita debates epistemológicos que buscam intensificar as discussões quanto a justiça cognitivas e sociais (Simas e Rufino, 2018). Consideramos, tal como os autores, que estas injustiças são um fruto direto do colonialismo.

A perspectiva apresentada pelas encruzilhadas de Exu se orienta pela noção do cruzo. Assim, essas encruzas e as suas respectivas práticas não versam meramente sobre a subversão. O que se propõe não é a negação ou ignorância das produções do conhecimento ocidental e

dos seus acúmulos, tampouco a troca de posição entre o Norte e o Sul, entre o colonizador e o colonizado, entre os eurocentrismos modernos e outras opções emergentes. O que se versa nas potências de Exu é a esculhambação das lógicas dicotômicas para a reinvenção cruzada (Rufino, 2019, p. 37).

O cruzo é apresentado não como uma forma de apagamento e de negação completa dos saberes provenientes dos sistemas colonizadores, mas, sim, uma forma de se dar legitimidade aos outros saberes: os dos colonizados. Estes se transformariam a partir das macumbas brasileiras, com a construção de uma nova diversidade de saberes, com uma epistemologia própria e pluriversal, acontecendo quase que de forma antropofágica: engole-se para regurgitar de forma transformada, desamarra-se para se amarrar de outra forma. A relação com diferentes saberes potencializaria a prática do cruzo, em um exercício dialógico e polirracionalista (Simas e Rufino, 2018, p. 27).

As epistemologias das macumbas rompem com as dicotomias consagradas ao longo da edificação do paradigma científico moderno. Desde a distinção natureza/ser humano, fundamental na revolução científica no séc. XVI, até as sobrepostas nos séculos seguintes, como as distinções natureza/cultura e ser humano/animal, foram o caminho para a consagração do século XVIII do viés de caráter único do ser humano. Os saberes assentes nas macumbas propõem-se a pensar uma relação ecológica entre essas diferenças, pautando uma não hierarquização, uma interdependência e a presença credível de caracteres cruzados dessas existências. Nos saberes assentados nas macumbas brasileiras ser bicho, gente, leite de rio, pedreira ou variadas coisas ao mesmo tempo é uma questão de perspectiva. Assim, de nenhuma forma uma possibilidade é excludente da outra (Simas e Rufino, 2018, p. 30).

As possibilidades no campo das macumbas são vastas. Entender que todas as coisas, inclusive os saberes, podem coexistir, sem se sobreporem ou obedecerem a qualquer hierarquia, política ou social, é uma proposta libertadora que nos é apresentada pelos autores. A encantaria, o saber cruzado e equilibrado na aba do chapéu do malandro da Lapa ou presente no girar da saia da Pombagira no terreiro são meios de propagação de conhecimentos e de libertação de estigmas e de preconceitos, muitos deles baseados no racismo arraigado do colonialismo.

O encantamento como uma capacidade de transitar nas inúmeras voltas do tempo, invocar espiritualidades de batalha e de cura, primar por uma política e educação de base comunitária entre todos os seres e ancestrais, inscrever o cotidiano como rito de leitura e escrita em diferentes sistemas poéticos e primar pela inteligibilidade dos ciclos é luta frente ao paradigma de desencanto instalado aqui. Ou seja, o

encante é fundamento político que confronta as limitações da chamada consciência das mentalidades ocidentalizadas. De caráter cosmopolita o encantamento não exclui o outro como presença possível de trançar diálogo. Por primar pela coexistência, pela alteridade e por entender que a vida é radical ecológico, a lógica do encante não exclui experiências ocidentais como contribuições para a potencialização da vivacidade. Porém, pouco mais de cinco séculos indicam como as produções vindas do outro lado do Atlântico têm se assegurado nas contratualidades raciais, hétero-patriarcais, teológico-políticas e antropocenas (Simas e Rufino, 2020, p. 6).

Pelo encantamento, é possível se confrontar as limitações presentes nas mentalidades ocidentais, pautadas pelo eurocentrismo e pelo colonialismo, com seu racismo epistemológico. Não existiria, por conseguinte, a exclusão do outro e dos saberes do outro, permitindo a comunhão entre saberes e conhecimentos pela conversa entre estes, tornando o conhecimento mais rico e mais completo.

O cruzo é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital (Rufino, 2018, p. 18).

Diante das diversas possibilidades abertas por frestas, cruzos e encruzilhadas, propomos aqui utilizar a figura de Exu, o Orixá da comunicação, a boca que tudo come, aquele que matou o pássaro ontem com uma pedra que ele somente atirou hoje (Verger, 1996), para incorporar não só seus mitos e símbolos, mas também absorver os saberes da terra do outro lado do Atlântico, aonde chegou dentro dos corpos e das mentes que foram trazidos pelos navios tumbeiros.

Para os indígenas de etnias como a Tupinambá, que habitavam o leste brasileiro, a prática da antropofagia não era apenas sobre consumir o prisioneiro, mas, sim, sobre incorporar a essência do cativo abatido dentro daqueles que o absorviam. Para esses indígenas, tornar-se "humano" significava assimilar a metafísica do outro para dentro de si (Agnolin, 2002). Nas praias do Brasil, Exu incorpora e absorve também a antropofagia Tupi, Tupinambá e Goytacaz, comendo a carne (e os saberes) do inimigo colonizador para absorver dele o que lhe nutre e fortalece, descartando o que não lhe convém.

Exu (conhecido também como *Legbara*, *Elegbara*, *Eleguá*, entre outros⁴⁷) é o Orixá que deve ser saudado em primeiro lugar, sendo o senhor dos caminhos e o

⁴⁷ É necessário destacarmos que as diversas denominações para essa entidade, que atravessa a África e se dissemina majoritariamente no Brasil, no Caribe e na costa sul dos Estados Unidos, são muitas e

dono das encruzilhadas. Ele é conhecedor do caminho que conecta o *Orum* (céu) ao *Ayé* (terra) e, por isso, deve ser alimentado antes de qualquer outra oferenda a outro Orixá. Isso garante que os pedidos e a força espiritual (Axé) da oferenda alcancem seus objetivos e o destinatário desejado (Verger, 2018).

Exu (Èṣù) é a figura mais controversa do panteão africano, o mais humano dos orixás, senhor do princípio e da transformação- Deus da terra e do fogo. Exu precede a ordem do universo; na verdade, Exu é a ordem, aquele que se multiplica e se transforma na unidade elementar da existência humana. Exu é o ego de cada ser, o grande companheiro do homem no seu dia-a-dia (Oṣun Eyin, 2000, p. 79).

Exu é o guardião das portas e passagens, além de ser o protetor do limiar entre diferentes mundos, dimensões e ambientes, onde o exterior se encontra com o interior, onde o aqui se encontra com o lá. Além de zelar por templos, casas, cidades e pessoas, Exu é responsável por garantir a segurança e a harmonia nos pontos de transição e de interseção. Sua influência está para além do físico, abrangendo o espiritual e o metafísico

Não são poucos os mitos, ou *itans*, que retratam a relação direta e exagerada entre Exu e a comida. Sua fome insaciável é uma das mais fortes características de Orixá e está presente em sua iconografia e em sua mitologia. Como dito anteriormente, é dele a primazia na hora das oferendas. Sua fome implacável é exemplificada no *itan* abaixo, um dos mais conhecidos sobre este Orixá.

Exu come tudo e ganha o privilégio de comer primeiro Exu era filho de Iemanjá e Orunmilá, irmão de Ogum, Xangô e Oxóssi. Exu comia de tudo e sua fome era incontrolável. Comeu todos os animais da aldeia em que vivia. Comeu os de quatro pés e comeu os de pena. Comeu os cereais, as frutas, os inhames, as pimentas. Bebeu toda a cerveja, toda a aguardente, todo o vinho. Ingeriu todo o azeite de dendê, todos os obis. Quanto mais comia, mais fome Exu sentia. Primeiro, comeu tudo o que mais gostava, depois, começou a devorar as árvores, os pastos, e já ameaçava engolir o mar. Furioso, Orunmilá compreendeu que Exu não pararia e acabaria por comer até mesmo o céu. Orunmilá pediu a Ogum que detivesse o irmão a todo custo. Para preservar a Terra e os seres humanos e os próprios Orixás, Ogum teve que matar o próprio irmão. A morte, entretanto, não aplacou a fome de Exu. Mesmo depois de morto, podia-se sentir sua presença devoradora, sua fome sem tamanho. Os pastos, os mares, os poucos animais que restavam, todas as colheitas, até os peixes iam sendo consumidos. Os homens não tinham mais o que comer e todos os habitantes da aldeia adoeceram e de fome, um a um, foram morrendo. Um sacerdote da

refletem não apenas variações na qualidade e nos atributos do Orixá, mas também variações linguísticas conforme a região e o povo.

aldeia consultou o oráculo de Ifá e alertou Orunmilá quanto ao maior dos riscos: Exu, mesmo em espírito, estava pedindo sua atenção. Era preciso aplacar a fome de Exu. Exu queria comer. Orunmilá obedeceu ao oráculo e ordenou: “Doravante, para que Exu não provoque mais catástrofes, sempre que fizerem oferendas aos Orixás, deverão em primeiro lugar servir comida a ele”. Para haver paz e tranquilidade entre os homens, é preciso dar de comer a Exu, em primeiro lugar (Prandi, 2001, p. 45-46).

Entre os bantos, os nagôs e alguns dos indígenas brasileiros, todos os seres dotados de corpo físico são considerados potencialmente humanos. A distinção recai apenas nos deuses, exigindo o estabelecimento de um sistema de comunicação eficaz entre humanos e deuses para garantir a harmonia entre eles. O *itan* de Exu aborda precisamente essa questão: como garantir que, uma vez criado o mundo manifesto, ele não seja destruído e que deuses e humanos vivam em harmonia? O *itan* oferece uma resposta que pode ser vista como um ato de vinculação e de afinação, semelhante à própria comunicação (Baitello, 2014).

Ao comer todos os seres, Exu – o filho manifesto sobre a Terra – imprime-lhes sua qualidade divina, ele os aproxima de si, de sua natureza, de sua interioridade divina e com a regurgitação, da força que lhe sai pela boca. Os seres, enquanto corpos, tornam-se humanos pelo fato de serem marcados pelo divino, de serem dotados dessa alma comum que Exu lhes atribui com seu ato devorador. Sendo assim, ao devorar os seres, Exu lhes dá, em realidade, a possibilidade da vida harmônica com a esfera divina. É dizer que antes de Exu, a vida na Terra seria inviável para os seres então desconectados da divindade (Dravet, 2018, p. 5).

Exu, em sua comilança, provavelmente também absorveu não apenas a Mata Amazônica e a figura de Peri, mas também a sabedoria indígena, regenerando a episteme. Mesmo quando nos afastarmos da sua presença, Exu continuará a inspirar e provocar reflexões profundas em nossa esfera, especialmente na encruzilhada dos diversos saberes e de conhecimentos (Dravet, 2018). Diante disso, propomos aqui uma Antropofagia Epistêmica como base da pesquisa e como método. Onde tudo que foi estudado, lido, observado e apreendido pelos pesquisadores, não só na construção desta pesquisa, mas também durante suas vivências, pode afetar e acrescentar ao que precisa ser analisado, interpretado e explicado aqui.

A Antropofagia Epistêmica representa uma abordagem metodológica radical que desafia as convenções tradicionais de produção e aplicação de conhecimento. Inspirada pelo movimento modernista brasileiro e a visão provocativa de Oswald de Andrade (1928), essa perspectiva propõe uma verdadeira "antropofagia" intelectual,

na qual os saberes são consumidos, incorporados, digeridos e transformados em novas formas de compreensão e de expressão.

No cerne de nossa ideia, está a noção de uma "encruzilhada de saberes", um ponto de convergência onde as múltiplas perspectivas culturais se encontram e se entrelaçam. Nessa encruzilhada, a pesquisa é concebida como um ato de mestiçagem intelectual, a partir do qual os conhecimentos ancestrais, indígenas e afrodiáspóricos são valorizados e revitalizados. A metodologia proposta busca transcender as fronteiras epistemológicas impostas pelo colonialismo e pelo eurocentrismo, abrindo espaço para narrativas alternativas e formas de conhecimento subalternas.

Por consequência, também se alinha intimamente com a perspectiva da decolonialidade e da afrocentricidade. Reconhecendo a importância de desafiar e de desaprender os paradigmas dominantes do conhecimento, especialmente aqueles que marginalizam ou subestimam os saberes locais e as cosmovisões não europeias. Essa abordagem epistêmica busca promover uma verdadeira autonomia intelectual, dando voz e relevância aos saberes originários e afro-brasileiros.

No contexto específico da análise dos mitos Yorubás, a metodologia do cruzamento de saberes, conforme proposta por Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), oferece uma análise essencialmente dialógica e respeitosa. Essa metodologia não se limita a uma interpretação acadêmica convencional, mas busca uma imersão profunda na cosmovisão Yorubá, reconhecendo sua complexidade cultural e espiritual. O cruzamento de saberes implica aprender com e por meio dos mitos Yorubás, buscando compreender seu significado literal e, acima de tudo, suas ramificações sociais, históricas e existenciais.

Ao adotar a Antropofagia Epistêmica como uma lente interpretativa, a análise dos mitos Yorubás se torna um ato de encontro intercultural e epistemológico. Essa abordagem transcende a mera catalogação de narrativas tradicionais e propõe uma reconstrução ativa e colaborativa do conhecimento. Os mitos Yorubás são vistos como pontos de partida para discussões mais amplas sobre identidade, resistência cultural e conexões transculturais. Estas histórias foram trazidas para as Américas pelo processo da diáspora e absorvendo traços e narrativas diferenciadas dependendo dos locais e, principalmente, dos povos com que os escravizados se relacionaram.

Em resumo, a Antropofagia Epistêmica e a metodologia do cruzamento de saberes oferecem um caminho inovador para repensar e reconstruir o conhecimento em um contexto globalizado e pós-colonial. Esse pensamento desafia as fronteiras

disciplinares e valoriza a diversidade cultural como um recurso vital para a produção de conhecimento significativo e diferenciado. Ao fazê-lo, ela convida os praticantes e os estudiosos a se engajarem em um processo contínuo de diálogo intercultural, reconhecendo e celebrando a riqueza dos saberes afrodiaspóricos que moldam nossa compreensão do mundo.

No centro desse enfoque, está o reconhecimento da complexidade cultural e espiritual dos *itans* Yorubás, especialmente aqueles relacionados às Yabás como Nanã, Iemanjá, Oyá, Obá e Ewá. A metodologia do cruzamento de saberes recomenda uma imersão nessas narrativas, buscando compreender seu significado superficial e sua relevância social, histórica e existencial dentro da cosmologia Yorubá e além.

Ao adotarmos a Antropofagia Epistêmica, a análise dos mitos das Yabás se transforma em um ato de encontro intercultural e epistemológico, no qual as fronteiras entre saberes acadêmicos e conhecimentos tradicionais se tornam fluidas. Esse ponto de vista permite que os mitos sejam interpretados como relatos folclóricos e como pontos de partida para discussões mais amplas sobre identidade, resistência cultural e interconexões transculturais. Esse processo promove um diálogo respeitoso e colaborativo com as narrativas ancestrais, reconhecendo sua importância para a compreensão contemporânea da diversidade cultural e espiritualidade afrodiaspórica.

Por fim, a análise dos *itans* das Yabás sob a perspectiva da Antropofagia Epistêmica exemplifica um compromisso renovado com a pluralidade de conhecimentos e a interseccionalidade cultural, oferecendo novas formas de compreensão e de respeito pelos saberes tradicionais que moldam nossa percepção do mundo e da nossa própria identidade. Essa abordagem metodológica desafia paradigmas coloniais e promove uma verdadeira autonomia intelectual ao reconhecer e celebrar a diversidade de perspectivas que enriquecem nossa visão do conhecimento humano.

5.2 A importância dos *itans* e dos arquétipos dos Orixás no Candomblé

O Candomblé é uma religião afro-brasileira que se formou por meio da diáspora africana, durante o período de escravidão no Brasil, a partir do século XVI. Com a chegada de africanos de diversas etnias, trazidos à força como escravizados, iniciou-se um processo de resignificação e de adaptação de suas práticas religiosas ao novo

contexto socioeconômico e cultural brasileiro. Este sistema resultou na formação de uma religião sincrética, na qual as tradições africanas foram preservadas, reinterpretadas e mescladas com elementos do catolicismo, do espiritismo e de outras práticas religiosas locais.

Muitos pesquisadores acreditam que o candomblé atual é uma adaptação do que existia originariamente na África. Não é bem assim. Em cada região e em cada cidade da Nigéria e do Benin, praticam-se cultos às divindades que se baseiam na estrutura social da comunidade, que são dirigidos, na maioria das vezes, pelo chefe do grupo, que pode ser o rei, o príncipe etc (Cossard, 2006, p. 35).

A formação do Candomblé no Brasil deve ser compreendida à luz da diversidade étnica dos povos africanos sequestrados para as Américas. Entre as principais etnias que contribuíram para o Candomblé, estão os Yorubás (nagôs), os Jêjes (*ewe-fo*n) e os Bantus. Cada uma dessas tradições trouxe consigo um conjunto específico de práticas, de mitos, de rituais e de divindades (Orixás, Voduns, Inquices) que, ao longo do tempo, integraram-se no ambiente religioso brasileiro.

Existem diversos tipos de Candomblé no Brasil, que se diferenciam principalmente pela origem étnica das tradições africanas que preservam. O Candomblé Ketu, também conhecido como nagô/yorubá, é originário dos yorubás da região de Ketu e é a forma mais difundida de Candomblé no Brasil. Este tipo de Candomblé venera os Orixás, divindades que representam forças da natureza e aspectos da vida humana.

Os rituais são marcados pelo uso da Língua Yorubá, músicas específicas (cantigas), danças e uma estrutura hierárquica bem definida dentro dos terreiros. O Candomblé Jêje, derivado dos povos *ewe-fo*n da antiga região do Daomé (atual Benim), adora os voduns. Os rituais Jêje têm características próprias, com cânticos e línguas diferentes do Ketu e uma cosmologia distinta. O Candomblé Bantu, originário dos povos bantus da região do Congo e Angola, cultua os inquices. A liturgia, os ritmos e os idiomas utilizados nos rituais bantu diferem significativamente dos utilizados pelos Nagôs e Jêjes (Cossard, 2006).

O Candomblé de raiz nagô/yorubá, também conhecido como Candomblé Ketu, é particularmente notável pela sua estrutura ritual e litúrgica, que se manteve relativamente íntegra ao longo dos séculos. Este sistema religioso é caracterizado pela adoração aos Orixás, cada um associado a elementos específicos da natureza e a aspectos da vida humana. Os Orixás são venerados por oferendas, cantos, danças

e rituais que ocorrem nos terreiros. A organização dos terreiros de Candomblé Ketu segue uma hierarquia rigorosa, na qual os iniciados (filhos e filhas de santo) passam por processos de iniciação complexos e prolongados, que incluem isolamento, aprendizado das cantigas, danças, mitos e segredos religiosos. A figura do pai de santo ou mãe de santo (Babalorixá ou Iyalorixá) é central, atuando como líder espiritual e zelador dos segredos do culto.

O Orixá é uma força pura, um axé imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos ao se incorporar em um deles. Esse indivíduo escolhido pelo Orixá, um de seus descendentes, é chamado de *elégùn*, aquele que tem o privilégio de ser "montado" por ele. O *elégùn* torna-se o veículo que permite ao Orixá voltar à Terra para saudar e receber as demonstrações de respeito de seus descendentes que o evocaram (Verger, 2018).

A resistência cultural dos nagôs no Brasil foi fundamental para a preservação e a disseminação do Candomblé Ketu. Durante o período colonial, os escravizados utilizavam as irmandades e festas religiosas católicas como disfarce para a prática de seus rituais africanos, criando um sincretismo religioso que ajudou a proteger suas tradições das tentativas de erradicação por parte das autoridades coloniais.

O Candomblé é um exemplo vibrante da resistência cultural e da capacidade de adaptação dos povos africanos no Brasil. O Candomblé de raiz Nagô/Yorubá, em particular, destaca-se pela sua complexidade ritual e pela profundidade espiritual, oferecendo um testemunho duradouro da riqueza cultural e religiosa dos yorubás. Como este trabalho está voltado para mitos sobre as Orixás femininas, as Yabás, é o Candomblé Ketu o foco dele.

No Candomblé, os ensinamentos transmitidos pelas Iyalorixás ou Babalorixás aos seus iaôs são frequentemente veiculados por meio de figuras de linguagem e alegorias, que, muitas vezes, podem ser complexas e de difícil compreensão. Os mitos, ou *itans*, incitam-nos a refletir profundamente, explorando as camadas mais íntimas do ego. Vale mencionar que, em qualquer tradição religiosa, os mitos e as parábolas desempenham um papel crucial na compreensão de fenômenos naturais e filosóficos. Isso é especialmente evidente nas religiões primordiais, nas quais animais e elementos da natureza são personificados e interagem com os humanos em pé de igualdade. Muitas vezes, esses animais protagonizam situações de traição e engano, oferecendo lições morais complexas (Martins, 2002).

Os mitos dos orixás originalmente fazem parte dos poemas oraculares cultivados pelos babalaôs. Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade (Prandi, 2001, p. 24).

No mesmo sentido, Ruy do Carmo Póvoas nos ensina (2004).

Os itans, no entanto, também foram sendo usados fora do sistema oracular, para ensinamento de princípios éticos e morais [...] São narrativas que tomam como personagens pessoas, animais, plantas, seres divinos que, em um tempo muito remoto, viveram situações conflituosas idênticas aos que os humanos vivem ainda na atualidade (Póvoas, 2004, p. 25).

José Beniste (2020) também compactua da mesma visão sobre os mitos da Cultura Yorubá.

Na literatura mítica, esses objetos da natureza são apresentados sob a forma humana para que possam falar, rir, casar, comer e beber como os seres humanos. Tudo é devidamente humanizado (animais, plantas etc.) para criar uma poderosa sátira sobre a cultura humana e seus valores morais. (...) O que se está desejando é mostrar a deslealdade ou a solidariedade do ser humano. Para isso, escolhe-se um animal ou elemento dotado do tipo de comportamento parecido com o que se deseja condenar ou elogiar para se dar a oportunidade de uma reflexão diante de certas atitudes humanas (Beniste, 2020, p. 15).

Os *itans* são ricos em símbolos e representados de maneiras que ilustram os ciclos da vida. No Candomblé, a imagem sozinha não comunica tudo. Os símbolos e seus significados são variados, refletindo a complexa mitologia que permeia a religião. Para entender plenamente esses mitos, é necessário analisar as histórias de ambos os pontos de vista: o do traidor e o do traído, o que nem sempre é simples.

Na sociedade tradicional dos iorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida. Como os iorubás não conheciam a escrita, seu corpo mítico era transmitido oralmente. Na diáspora africana, os mitos iorubás reproduziram-se nas Américas. Especialmente pelos seguidores das religiões dos orixás no Brasil e em Cuba. A partir do século XIX, primeiramente estudiosos estrangeiros, sobretudo europeus, e mais tarde letrados iorubás iniciaram a compilação desse vasto patrimônio (Prandi, 2001, p. 25).

Os mitos que narram a criação do mundo nas religiões brasileiras de origem africana são abundantes e frequentemente apresentam contradições. Do mesmo modo que em outras tradições religiosas, esses mitos foram transmitidos por muitas gerações e passaram por inúmeras transformações. A ausência de uma forma escrita

da língua dos povos africanos trazidos para o Brasil resultou na transmissão oral de seus costumes e seus rituais. Essa transmissão foi realizada por intermédio das lendas preservadas pelos adivinhos – os babalaôs – que guardavam os segredos e são considerados, até hoje, os verdadeiros detentores desses segredos (*awô*) (Cossard, 2006).

Na maioria das vezes, precisamos de inspiração e de orientação para decifrar o ensinamento moral contido em uma parábola. Na religião dos orixás, a transmissão oral dos mitos resulta em diversas variações de uma mesma história, enriquecendo ainda mais essa tradição narrativa.

Os *itans* permanecem vivos no culto aos Orixás. Eles elucidam a criação do mundo – em mitos cosmogônicos – e conferem significado às práticas religiosas associadas ao universo dos Orixás. Eles permeiam os objetos rituais, as cantigas, as cores e os desenhos das vestimentas e colares, os rituais secretos de iniciação, as danças, a própria arquitetura dos templos e, de maneira destacada, os arquétipos ou os modelos de comportamento dos filhos de santo (Prandi, 2001).

Os traços das personalidades dos orixás africanos são traduzidos e repassados nos terreiros de santos por meio da narrativa de sua história mítica, desde a cozinha, onde se prepara a comida de santo até os momentos que cercam a cerimônia religiosa nos barracões. Inúmeros pesquisadores têm reconhecido a importância que esses relatos têm para manter viva a raiz e a memória dos antepassados que vieram da África, mesmo que esses sejam ressignificados a partir do olhar cultural brasileiro (Silva, 2011, p.69).

Para os adeptos do Candomblé, os *itans* são muito mais do que simples narrativas; eles constituem a trajetória do sagrado, elucidam a origem do universo e das coisas e desempenham um papel fundamental na transmissão do conhecimento e na instrução religiosa. A sabedoria ancestral torna-se vívida e tangível por meio da narração dos contos, dos cânticos e das histórias das divindades. Esse processo de verbalização dos mitos é crucial para a manutenção e a preservação tanto do saber religioso quanto da memória coletiva da comunidade religiosa.

Os mitos, nos ritos do Candomblé, não só explicam como procuram dar sentido às coisas realizadas. Muitas vezes esses mitos são apresentados em forma de cânticos, numa narrativa de acontecimentos primordiais que visam a possibilitar a vinda das divindades, estimulando suas danças com movimentos e gestos que ressaltam esses acontecimentos. A imitação dos gestos divinos na dança cria a possibilidade de uma comunhão divina. Por isso, esses cânticos são narrados de forma solene, em momentos especiais e por pessoas especiais, devidamente iniciadas para tais ocasiões. Mesmo

simbólica, a linguagem dos mitos possibilita esse acesso (Beniste, 2020, p. 19).

Nos *itans*, além de terem poder e controle sobre elementos da natureza, os Orixás exibem características e atributos humanos, tornando-os mais próximos de seus filhos. Todos os Orixás da mitologia yorubana estão subordinados a um Deus maior, chamado Olorum ou Olodumare, que é uma divindade mais distante, inacessível e indiferente às preces humanas, de quem emanam todas as outras divindades desta mitologia (Verger, 2018).

Cada Orixá tem uma grande quantidade de *itans* que narram passagens de suas vidas. Importante destacar aqui que os mesmos Orixás possuem histórias que podem ser interpretadas como conflituosas entre si, mas que se referem a diferentes qualidades ou caminhos daquele determinado Orixá. Por exemplo, Oxum possui diversas qualidades, como Oxum Opará, Oxum Ijimu etc. Cada uma tendo características e histórias próprias, como podemos ver no trecho a seguir.

Teria sido assim com certa qualidade de Oxum, que se uniu a Ossãe e com ele aprendeu os segredos das folhas. Os dois conseguiram vencer Oxóssi, até então o único dono do mato, em uma disputa, e com ele dividiram o reino da floresta. Outra Oxum foi viver com Nanã na lagoa, conhecendo assim seus mistérios. Oxum é mulher de Xangô, ao lado de Iansã e Obá, mas, em mitos diversos, aparece como esposa de outros orixás: há a Oxum que vive com Obaluaíê; há outra que acompanha certa qualidade de Ogum, guerreando junto a ele; há outra especialmente ligada a Oxalá, que só se veste de branco; outra, ainda, vive com Oxóssi, o caçador. É sabido que Oxum tem enredo com Orunmilá, orixá da sabedoria e da adivinhação, sendo a ela facultado o jogo de búzios. Oxum também tem pacto com Iá Mi Oxorongá, temível feiticeira, servindo-lhe às vezes de mediadora (Lima, 2022, p. 70).

Tal informação é reiterada por Pierre Verger (2018), que afirma que “Oxum, por exemplo, pode ser guerreira, coquete ou maternal, dependendo do nome que ela leva” (Verger, 2018, p. 42). Em outras palavras, dependendo do caminho ou qualidade da Orixá, as suas características arquetípicas podem ser diversas, o que também se refletirá em traços físicos e de personalidade de seus devotos, ou filhos de santo.

Esta questão também pode ser observada em diversos estudos sobre os Orixás, para além da existência dos diversos *itans* relacionados a eles, e como estas histórias podem ser absorvidas e interpretadas por sacerdotes e pelos filhos de santo. Os arquétipos se referem a padrões universais de comportamento, de personalidade e de características que são representados pelos Orixás e que se manifestam nos

seus filhos de santo. São modelos simbólicos e psicológicos que expressam qualidades e forças associadas a cada Orixá, influenciando a maneira como os devotos percebem e interpretam suas próprias identidades e comportamentos.

Gisèle Cossard (2006), citada por Pierre Verger (2018), comenta que

Se se examinarem os iniciados, agrupando-os por orixás, nota-se que eles possuem, geralmente, traços comuns, tanto no biótipo como em características psicológicas. Os corpos parecem trazer, mais ou menos profundamente, segundo os indivíduos, a marca das forças mentais e psicológicas que os anima (Cossard-Binon, 1970 p. 215 *apud* Verger, 2018, p. 42).

As análises antropológicas exploram como os arquétipos dos orixás moldam as identidades dos praticantes das religiões afro-brasileiras, argumentando que os Orixás são mais do que simples divindades; eles são forças psicossociais que ajudam os indivíduos a entenderem a si mesmos e a sua posição no mundo. A identificação com um Orixá não é apenas uma questão de devoção religiosa, mas também uma maneira de expressar e de canalizar aspectos profundos da personalidade.

Oxum, por exemplo, é considerada a Orixá do amor e da beleza. Seus filhos são muitas vezes pessoas atraentes, sensíveis e diplomáticas, refletindo essas qualidades. Ogum seria o Orixá da guerra e do ferro e está associado a qualidades como determinação, trabalho árduo e habilidades práticas. Seus filhos são frequentemente indivíduos resilientes e focados, com uma capacidade notável para superar desafios. Da mesma forma, Iemanjá, a deusa dos mares, é associada a características como proteção, carinho e uma forte ligação com a família. Seus filhos são frequentemente associados à imagem de pessoas protetoras, amorosas e com uma presença calmante (Cossard, 2006).

Iansã, ou Oyá, é a Orixá dos ventos e das tempestades, representando energia, imprevisibilidade e independência. Os filhos de Iansã são frequentemente pessoas enérgicas, imprevisíveis e independentes, refletindo o espírito tempestuoso e indomável de sua divindade. Por outro lado, Nanã, a deusa das águas paradas e dos pântanos lamacentos, é associada à sabedoria, à paciência e à serenidade. Seus filhos são muitas vezes indivíduos sábios, pacientes e tranquilos (Verger, 2018).

Acredita-se que cada Orixá possui características distintas e que estas se manifestam nos traços de personalidade e nas atitudes de seus filhos, criando uma ligação profunda entre o divino e o humano. Os rituais e iniciações são fundamentais

para que os filhos de santo entrem em contato com as energias dos Orixás, reforçando os traços de personalidade associados a eles.

É preciso se desligar de valores civilizatórios racistas para tentar compreender como a ritualística religiosa do candomblé molda a personalidade do adepto, por meio dos mitos, dos hábitos, dos rituais. A maneira mais clara de observar isso está no desenrolar cotidiano das relações sociais pelas quais essas pessoas vivem: na escola, em casa, no trabalho, na sociedade em geral, onde os filhos de cada entidade em algum momento da vida irão expressar traços da subjetividade que cada orixá carrega, pois já dizia Bastide (2001) que o candomblé é muito mais que uma visão religiosa, antes é uma forma de construir o homem (Silva, 2011, p. 73).

A importância das tradições e dos rituais na preservação e na expressão dessas identidades é reforçada, proporcionando uma visão integral das religiões afro-brasileiras e da Cultura Yorubá. Os arquétipos dos Orixás servem como modelos de comportamento e fontes de poder espiritual, ajudando os praticantes a circularem pelas complexidades da vida e a se conectarem com suas raízes ancestrais.

A exploração dos arquétipos dos Orixás e de seus filhos revela uma rica tapeçaria de crenças e de práticas que continuam a influenciar profundamente as vidas e as identidades dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Por essas análises, é possível apreciar a profundidade e a beleza dessas tradições, que transcendem o tempo e as fronteiras culturais.

Como visto, as narrativas dos deuses africanos são transmitidas de geração em geração, com cada Orixá possuindo uma vasta gama de histórias que refletem características distintas, temperamentos específicos e habilidades na natureza, frequentemente de caráter mágico. Vários estudiosos, como Cossard (2006), Prandi (2001) e muitos outros, compilam e divulgam esses mitos, que são amplamente acessados pela comunidade do Candomblé. A relação entre os adeptos e seus orixás é profundamente sagrada.

A ligação entre os filhos de santo e os arquétipos de seus Orixás é fundamental para a compreensão da identidade e da personalidade dentro do rito. Como visto, os Orixás conseguem, por seus arquétipos, oferecer modelos comportamentais e simbólicos que influenciam os seus filhos e as pessoas que os reverenciam. Essa dinâmica é especialmente importante no caso das Yabás, cujas características e narrativas podem proporcionar uma rica interpretação das práticas e das condutas do feminino, ou daquelas denominadas *anafêmeas* por Oyèrónkẹ (1997).

A importância das figuras femininas começa a ganhar forma a partir do mito de criação do mundo. Quando Olorum reúne os Orixás para anunciar que eles irão criar o mundo, determina que quem levará o saco (ou cabaça) da criação será Oxalá e que este, antes de partir, deve se consultar com o oráculo de Ifá (o jogo de búzios) por intermédio de Orunmilá, realizando as oferendas necessárias para seguir o caminho e cumprir a tarefa. Entretanto, como visto anteriormente, Oxalá não cumpre essa orientação e inicia a jornada até o local destinado à criação, acompanhado pelos demais Orixás (em algumas versões, Exu e Odudua não o seguem devido à discordância quanto à ausência de oferendas). Durante o percurso, acometido por uma intensa sede, Oxalá ingere vinho de palma e acaba se embriagando, tornando-se incapaz de prosseguir e, conseqüentemente, de realizar a criação do mundo. (Osun Eyin, 2000; Prandi, 2010).

Diante disso, Olorum encarrega Odudua, irmã de Oxalá, de concluir a tarefa, entregando a ela o saco da criação. A Orixá consulta Ifá e faz todas as oferendas solicitadas pelo jogo de búzios de Orunmilá. Ela segue o caminho, acompanhada dos demais Orixás, que a auxiliam na criação do mundo.

Orunmilá disse: “De início, à frente da tropa de Orixás, só o guerreiro Ogum pode abrir os caminhos. A cabaça da existência é o lugar em que ficam guardados os quatro elementos: ar, água, terra e fogo. Eles são fundamentais para criar o mundo. Mas você precisará de ajuda para usá-los. Para o ar, convoque Oiá, senhora dos ventos. Para a água, convoque Iemanjá, senhora das águas salgadas e Oxum, senhora das águas doces. Para a terra convoque Xapanã, o senhor da terra, do solo. E, para o elemento fogo, caberá chamar Aganju” (Nogueira, 2018, p. 68).

Em outros *itans*, em que são narradas histórias mais específicas de cada Orixá, os papéis desempenhados pelas mulheres (ou *anafêmeas*) em atos de coragem, de destreza, de força e de astúcia são diversos e nos oferecem lições valiosas sobre as diferentes formas com que o poder feminino pode ser exercido.

Outros mitos, ligados diretamente às Orixás femininas, as denominadas labás (Yabás, ou ainda Ayabás), demonstram a importância das mulheres para a mitologia iorubá. Muitos dos mitos das labás: Nanã, Iemanjá, Oxum e Iansã, (...) apontam para um papel extremamente relevante das mulheres na mitologia iorubá, quando não de protagonismo, elas tendem a realizar atividades importantes para o desenrolar dos fatos e para os objetivos que deveriam ser atingidos pelas divindades (Gomes, 2019, p. 116).

No Candomblé, as Yabás, como Iemanjá, Oxum, Iansã e Nanã, são divindades que não só desempenham os papéis de *Iyás* (mães) e cuidadoras, mas também de

guerreiras, de líderes e de guardiãs do conhecimento. A teoria do Oxunismo, proposta por Oyèrónkẹ Oyèwùmí, desafia as percepções tradicionais de gênero, mas acaba por compartimentar a ideia da força do feminino na possibilidade de gerarem vida, na matripotência, pela ideia de que são detentoras da possibilidade de se tornarem *Iyás*. Daí a ideia de analisarmos os mitos que contam episódios das outras Yabás, buscando, desta forma, traços que possibilitam a identificação de condutas que não estejam de acordo com os conceitos ocidentais de feminino e dos papéis de gênero impostos pelo pensamento ocidental e colonialista.

Iemanjá, por exemplo, está muito associada à proteção e ao cuidado, mas também pode ser ligada à força e à capacidade de governar os rumos de sua própria vida. Iansã, ou Oyá, é outra Yabá que exemplifica a complexidade dos arquétipos femininos no Candomblé. Ela é a Orixá dos ventos, das tempestades e da transformação, associada à coragem, à independência e à energia indomável. A representação de Iansã como uma guerreira desafia as noções tradicionais de gênero, oferecendo um modelo de feminilidade que é tanto poderosa quanto assertiva.

Nanã, a deusa das águas paradas, é associada à sabedoria, à paciência e à serenidade. Ela é uma figura materna, mas também uma guardiã do conhecimento ancestral e das tradições. A veneração de Nanã sublinha a importância do conhecimento e da tradição na formação da identidade dos devotos e reforça os traços da senioridade presente na Cultura Yorubá e destacado na obra de Oyèrónkẹ (1997).

Esses exemplos ilustram como os arquétipos das Yabás no Candomblé oferecem uma gama diversificada de modelos de conduta e de prática do feminino. Como veremos a seguir, as narrativas e mitos das Yabás reforçam os papéis tradicionais de maternidade e celebram a força, a independência, a sabedoria e a complexidade emocional das mulheres. Essa pluralidade de arquétipos permite que os praticantes do Candomblé encontrem modelos de identidade que ressoam com suas próprias experiências e suas aspirações.

Como visto anteriormente, a relação entre o filho de santo e os arquétipos de seus Orixás é uma questão de devoção religiosa e um processo de construção da identidade pessoal e social. Ao incorporar as qualidades dos Orixás, os filhos de santo são capazes de atravessarem suas vidas com uma compreensão mais profunda de si mesmos e de suas conexões com o mundo ao seu redor. No caso das Yabás, essa relação oferece uma visão rica e multifacetada do feminino, o que desafia e expande as noções tradicionais de gênero.

Diante disso, exploraremos a seguir a dimensão mítica e histórica como um possível paradigma de realidade para as mulheres do Candomblé. É por esta íntima conexão com as deidades que buscamos analisar as Yabás como possibilidades de construção de novas perspectivas de gênero, que estejam para além do Oxunismo.

5.3 Nanãismo – Senioridade e poder para a *Iyá* primordial

*♪ Òdi Nàná ní ewà, léwà-léwà e.
Òdi Nàná ní ewà, léwà-léwà e. ♪*

*A outra face de Nanã é bonita,
A outra face de Nanã é bonita.*

A primeira Yabá que terá os mitos analisados nesta pesquisa, utilizando o critério da Senioridade presente na sociedade Yorubá, será Nanã Buruku (ou Nanã Buruquê). Embora alguns mitos deem a primazia entre os Orixás à Oxum, como visto anteriormente, em alguns *itans*, Nanã é apresentada como a Orixá mais velha. Algumas histórias narram que ela teria surgido durante a própria criação do mundo.

Nanã Buruku (Naná Buruku), a deusa dos mistérios, é uma divindade de origem simultânea à criação do mundo, pois quando Odudua separou a água parada, que já existia, e liberou do ‘saco da criação’ a terra, no ponto de contato desses dois elementos formou-se a lama dos pântanos, local onde se encontram os maiores fundamentos de Nanã (Oşun Eyin, 2000, p. 134).

Nanã é a senhora das águas paradas, da chuva, da lama e do lodo que se acumula no fundo dos lagos e lagoas, das águas profundas e imóveis. É ela quem fornece o barro primordial para que Oxalá crie os seres humanos. A antiga deusa das águas dá o barro da vida, mas exige que ele retorne a ela no fim de tudo, simbolizando o início e o fim. A Orixá idosa é sábia e astuta, aguardando pacientemente a oportunidade de cobrar o que os humanos fizeram no mundo. É dela a responsabilidade de exigir o pagamento das dívidas adquiridas ao longo de nossas vidas (Oşun Eyin, 2000).

O mito de criação da humanidade, narrado no trecho abaixo, apesar de algumas variações entre uma versão e outra, coloca Nanã como figura de suma importância para a criação dos seres humanos.

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá
de fazer o mundo e modelar o ser humano,

o orixá tentou vários caminhos.
 Tentou fazer o homem de ar, como ele.
 Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu.
 Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura.
 De pedra ainda a tentativa foi pior.
 Fez de fogo e o homem se consumiu.
 Tentou azeite, água e até vinho de palma, e nada.
 Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro.
 Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma,
 e de lá retirou uma porção de lama.
 Nanã deu a porção de lama a Oxalá,
 o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que
 é de Nanã.
 Oxalá criou o homem, o modelou do barro.
 Com o sopro de Olorum ele caminhou.
 Com a ajuda dos orixás povoou a Terra.
 Mas tem um dia que o homem morre
 e seu corpo tem que retornar à terra,
 voltar à natureza de Nanã Burucu.
 Nanã deu a matéria no começo,
 mas quer de volta no final tudo o que é seu
 (Prandi, 2010, p. 196-197).

A narrativa do *itan* revela aspectos importantes sobre o poder da Yabá, especialmente à luz dos ideais de senioridade na sociedade Yorubá, como apresentados nos trabalhos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997). No mito, Nanã Buruku desempenha um papel crucial ao oferecer a solução para o impasse enfrentado por Oxalá na criação do ser humano. Sua intervenção ressalta sua sabedoria e seu conhecimento das profundezas do lago, além da sua autoridade e sua influência sobre a matéria primordial.

No processo de apontar para o fundo do lago e retirar uma porção de lama, Nanã demonstra seu domínio sobre as águas paradas, simbolizando sua ligação com a origem e o fim da vida. O gesto de oferecer o barro do fundo da lagoa, onde ela habita, enfatiza seu papel como provedora da matéria primordial da qual todos os seres são formados. Essa ação também reflete os princípios de senioridade, nos quais os mais velhos ou os que possuem mais conhecimento são respeitados e consultados em momentos de necessidade.

A senioridade é descrita por Oyèrónkẹ (1997) como a pedra angular do intercâmbio social na sociedade Yorubá. Esse princípio se aplica em todas as esferas da vida e em praticamente todas as atividades em que homens e mulheres estão envolvidos. A senioridade não se limita somente à idade cronológica, mas também confere controle social e garante a obediência à autoridade, reforçando a ideia de liderança e respeito dentro da comunidade.

A importância do princípio da senioridade na organização social dos povos iorubás tem sido reconhecida e analisada de forma variada por intérpretes dessa sociedade. É a pedra angular do intercâmbio social. O sociólogo N. A. Fadipe capta o alcance e o escopo desse princípio quando escreve: “O princípio da senioridade se aplica em todas as esferas da vida e em praticamente todas as atividades nas quais homens e mulheres são reunidos. O costume atravessa as distinções de riqueza, de posição e de sexo”. Ele prossegue mostrando que senioridade não se refere apenas à civilidade; confere alguma medida de controle social e garante a obediência à autoridade, o que reforça a ideia de liderança (Oyèwùmí, 2021, p. 82).

Além disso, a narrativa sugere uma relação de reciprocidade entre Nanã e Oxalá. Enquanto Oxalá cria o homem a partir do barro fornecido por Nanã, é estabelecido que, no final da vida, o corpo humano deve retornar à terra, à natureza de Nanã Buruku. Essa ideia ressoa com os conceitos de dívida e de obrigação presentes na sociedade Yorubá, na qual o respeito pelos mais velhos e o reconhecimento de suas contribuições são fundamentais para o equilíbrio e a harmonia social.

A narrativa sugere que, mesmo com papéis distintos, Nanã e Oxalá estão envolvidos em um ciclo de reciprocidade. Essa correlação reflete uma parceria que transcende uma simples divisão de funções baseada em gênero. Nanã não só fornece o barro; ela estabelece a regra de que a vida deve retornar a ela, à terra, após a morte. Esse ciclo implica uma relação de mutualidade e de respeito mútuo. Na sociedade Yorubá, a reciprocidade, o respeito pelos mais velhos e a honra pelas contribuições de cada um são essenciais para a harmonia social. Isso se reflete na narrativa, quando a relação de Nanã e Oxalá ilustra um equilíbrio de poderes e de responsabilidades. A dinâmica entre Nanã e Oxalá pode ser interpretada como um desafio às noções rígidas de papéis de gênero. Em vez de retratar uma relação hierárquica, a narrativa sugere uma cooperação equitativa e uma valorização das contribuições únicas de ambos os gêneros. A criação e a devolução à terra indicam um ciclo de vida que depende tanto do feminino quanto do masculino, sem subordinar um ao outro.

A senioridade na sociedade Yorubá é descrita como relacional e dinâmica, isto é, não se baseia apenas na idade, mas também nas relações interpessoais e na posição de cada indivíduo dentro da estrutura social. A senioridade não é somente um privilégio na vida cotidiana, mas também implica responsabilidades e expectativas em relação ao respeito, à obediência e à liderança dentro da comunidade.

Além de conferir controle social e garantir a obediência à autoridade, a senioridade na sociedade Yorubá também é associada à ideia de liderança e de respeito. Os mais velhos são frequentemente vistos como detentores de sabedoria e experiência, e sua posição é valorizada dentro da comunidade como um guia e exemplo a ser seguido.

Uma questão importante a ser considerada quando falamos de Nanã é sua relação com a maternidade. Ela é mãe e quis ser mãe de acordo com alguns *itans*, porém optou por não exercer a maternidade. Um desses mitos é o que narra como Omolu/Obaluayê foi criado por Iemanjá após ser abandonado por Nanã.

Omulu foi salvo por Iemanjá
quando sua mãe, Nanã Burucu, ao vê-lo doente,
coberto de chagas, purulento,
abandonou-o numa gruta perto da praia.
Iemanjá recolheu Omulu e o lavou com a água do mar.
O sal da água secou suas feridas.
Omulu tornou-se u homem vigoroso,
mas ainda carregava as cicatrizes, as marcas feias da varíola.
Iemanjá confeccionou para ele uma roupa toda de ráfia.
E com ela ele escondia as marcas de suas doenças.
Ele era um homem poderoso (...)
(Prandi, 2001, p. 215).

Algumas versões contam que Nanã teria criado Omolu junto ao seu irmão, Oxumarê. Porém cobria Omolu, tido como feio, com palhas e exaltava a beleza de Oxumarê, que teria todas as cores do mundo em sua pele. Mas a versão mais conhecida é a citada anteriormente, que mostra Omolu sendo criado por Iemanjá, sua mãe adotiva. Este mito mostra uma possibilidade de não se exercer a maternidade compulsoriamente, dando às mulheres a possibilidade de não quererem ser mães e, caso o sendo, de não se sentirem obrigadas a ficar com a criança. Claro que sem considerarmos as motivações um tanto quanto equivocadas de Nanã para não criar seu filho, considerando o pensamento atual.

O *itan* descreve um momento crítico na vida de Omolu, envolvendo sua mãe, Nanã Buruku, e Iemanjá, que assume o papel de salvadora e de cuidadora. Essa dinâmica entre as duas divindades femininas destaca diferentes aspectos do poder e da agência feminina. A ação de Nanã Buruku, ao abandonar Omolu, reflete a complexidade das escolhas que as mulheres frequentemente enfrentam. Embora possa parecer um ato de fraqueza ou de crueldade, também pode ser visto como uma expressão da impotência diante de desafios avassaladores, ressaltando a força em

confrontar tais situações. Por meio desse *itan*, é possível propor os papéis múltiplos que as mulheres desempenham, tanto como cuidadoras quanto como agentes de transformação. Por atos de cuidado, de resiliência e até mesmo de decisões difíceis, as mulheres demonstram uma forma de poder que contribui para a emancipação não só delas mesmas, mas também daqueles ao seu redor.

Outro *itan* da Cultura Yorubá que retrata traços interessantes é o que a Yabá é apresentada como uma grande e rigorosa juíza. Ela seria a responsável por resolver questões entre vizinhos, familiares e maridos e mulheres. No entanto, o aspecto mais notável era a severidade de Nanã para com os homens, que frequentemente sofriam punições rigorosas por seus erros. O mito descreve um jardim mantido por Nanã, conhecido como o país da morte, onde os espíritos dos mortos, ou eguns, eram preservados. Maridos que transgrediam seus votos matrimoniais ou cometiam erros contra suas esposas eram amarrados às árvores deste jardim e ameaçados pelos eguns. Somente quando estavam aterrorizados, Nanã ordenava sua libertação (Martins, 2022).

O comportamento implacável de Nanã para com os homens gerou preocupação entre os orixás masculinos, levando Exu a espalhar rumores de que Nanã estava determinada a exterminá-los. Preocupados com essa perspectiva, os Orixás decidiram buscar a orientação do oráculo de Orunmilá. Este revelou que o que faltava à velha orixá era o amor. Destarte, a tarefa de conquistá-la foi confiada a Oxalá, que empregou uma artimanha para seduzi-la, oferecendo-lhe um suco de caracóis (*ígbí*), símbolo do próprio sêmen de Oxalá. Essa estratégia resultou no encantamento de Nanã, que ficou vulnerável aos desejos de Oxalá.

Após esse episódio, Nanã continuou a exercer sua função como juíza, porém agora adotava uma abordagem mais imparcial em suas decisões, ouvindo atentamente os argumentos de ambas as partes envolvidas. Essa mudança em sua postura simbolizou uma maior harmonização das relações entre os gêneros na sociedade. Nanã, ao temperar seu rigor com uma justiça mais equilibrada, passou a ser vista como uma figura que não apenas impunha a ordem, mas também promovia a compreensão e a equidade.

De acordo com a obra de Oyěwùmí (1997), a senioridade e a sabedoria das mulheres eram extremamente relevantes e respeitadas. Ela conferia às mulheres mais velhas um status especial dentro da comunidade Yorubá. Essas mulheres idosas eram vistas como detentoras de sabedoria, de experiência e de conhecimento

acumulado ao longo dos anos e eram valorizadas por sua capacidade de aconselhar, orientar e liderar outros membros da comunidade (Oyěwùmí, 2021).

Além disso, as mulheres mais velhas desempenhavam papéis importantes em várias esferas da sociedade Yorubá, incluindo a atuação como líderes espirituais, conselheiras, curandeiras e guardiãs das tradições culturais. Sua senioridade e sua sabedoria eram fundamentais para a transmissão de conhecimentos, de práticas e de rituais tradicionais de geração em geração, garantindo a continuidade e preservação da Cultura Yorubá.

O exemplo clássico é a fêmea que desempenhava os papéis de ọba (governante), ọmọ (prole), ọkọ, aya, ìyá (mãe) e aláwo (sacerdotisa- adivinhadora), tudo em um só corpo. Nenhuma dessas categorias sociais, seja de parentesco ou não, tem especificidade de gênero. Não se pode localizar as pessoas nas categorias iorubás apenas olhando para elas. O que se ouve pode ser a sugestão mais importante. A senioridade como fundamento da relação social iorubá é relacional e dinâmica; e, ao contrário do gênero, não é focada no corpo (Oyěwùmí, 2021, p. 43).

À vista disso, na Cultura Yorubá, a senioridade e a sabedoria das mulheres desempenhavam um papel crucial na estrutura social, na tomada de decisões e na manutenção da coesão comunitária. Essas mulheres mais velhas eram respeitadas e reverenciadas por sua contribuição significativa para a comunidade e por seu papel central na preservação da identidade cultural e espiritual do povo Yorubá.

A narrativa dos mitos não só ilustra o poder e a importância de Nanã na cosmologia Yorubá, como também reflete os valores de senioridade e de reciprocidade que permeiam essa sociedade. Por meio da sua intervenção decisiva e da sua conexão com a matéria primordial, Nanã Buruku emerge como uma figura central na criação e na manutenção da justiça no mundo, exercendo uma influência significativa sobre o destino humano.

Diante disso, propomos a implementação de um pensamento Nanãísta, ou do Nanãismo, em contraponto ao Oxunismo, oferecendo uma visão alternativa do poder feminino, baseada na senioridade e na sabedoria ancestral, conforme delineado nos trabalhos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997). Enquanto o Oxunismo celebra a maternidade e a feminilidade como fontes primárias de poder e influência, o Nanãismo enfatiza a autoridade e o conhecimento dos anciãos, especialmente das figuras femininas mais velhas, destacando seu papel fundamental na justiça, na sabedoria e na continuidade da vida.

As narrativas de Nanã Buruku, como a senhora da lama primordial e da justiça, ilustram uma figura que detém o poder de origem e de término, controlando tanto o começo da vida quanto seu retorno à terra, além de evidenciar a sua sabedoria e sua capacidade de julgamento. Esses aspectos de Nanã colocam em evidência a importância de reconhecer e de valorizar a sabedoria acumulada dos mais velhos na sociedade. O conceito de senioridade, central nos trabalhos de Oyěwùmí (1997), reflete-se na reverência a Nanã como uma anciã que possui uma compreensão profunda e um papel essencial na criação e na manutenção do equilíbrio no mundo.

O Nanãismo propõe uma visão de poder feminino que transcende a capacidade reprodutiva e o papel maternal. Ele destaca a justiça, a sabedoria e a capacidade de julgamento como atributos centrais das figuras femininas mais velhas. Ao punir homens que falham em suas obrigações matrimoniais e ao manter um jardim onde os espíritos dos mortos são preservados, Nanã simboliza a responsabilidade de cobrar e equilibrar as ações humanas. Essa responsabilidade e a autoridade moral derivam não de sua maternidade, mas, sim, de sua posição como uma anciã sábia e justa.

A perspectiva do Nanãismo sobre a maternidade oferece uma abordagem complexa e que proporciona um contraste com a visão mais comum associada ao Oxunismo. Enquanto Oxum é frequentemente vista como a mãe amorosa e protetora, que personifica a maternidade idealizada e a fertilidade, Nanã representa uma visão mais matizada e, muitas vezes, desafiadora dessa função. No mito apresentado anteriormente, Nanã, ainda que seja mãe, escolhe não exercer a maternidade de forma tradicional ao abandonar Omolu devido às suas condições físicas. Este ato pode ser interpretado, ao se partir do Nanãismo, como um reconhecimento da realidade e das limitações humanas, além de uma aceitação de que a maternidade não precisa ser compulsória ou romantizada. Nanã, ao abdicar da criação direta de Omolu, abre espaço para uma reflexão sobre a liberdade das mulheres em decidirem suas próprias trajetórias de vida e suas relações com a maternidade, questionando a obrigação social de serem mães cuidadoras.

Ademais, o Nanãismo oferece uma interpretação de que a maternidade pode ser exercida de formas diferentes, valorizando a escolha e a sabedoria inerente ao ato de decidir não criar um filho. A ação de Nanã é ressignificada não como uma falha, mas como um ato que possibilita a Omolu ser resgatado por Iemanjá, outra figura maternal que oferece cura e acolhimento. Isso ilustra a complementaridade e a multiplicidade de papéis maternos, na qual a maternidade pode ser delegada e

compartilhada, permitindo que diferentes figuras exerçam essa função de maneira única.

Implementar um pensamento Nanãísta pode servir para reequilibrar as narrativas de poder feminino, promovendo o reconhecimento de mulheres idosas como fontes de autoridade e de sabedoria. Isso contrasta com o Oxunismo, que, embora poderoso, pode ser visto como um limitador da influência feminina à esfera da maternidade e da juventude fértil. O Nanãismo, quando enfatiza a senioridade, reconhece o valor contínuo das mulheres ao longo de suas vidas, celebrando suas contribuições e sabedoria acumulada, sem negar a potência e a importância da maternidade e do posto de *Iyá*.

Adotar o Nanãismo também reforça a importância da consulta e do respeito aos anciãos na tomada de decisões e na resolução de conflitos, elementos que são fundamentais na estrutura social Yorubá, conforme descrito por Oyěwùmí (1997). Essa abordagem pode contribuir para uma sociedade mais equilibrada e justa, em que todas as fases da vida feminina são valorizadas e na qual a sabedoria ancestral é honrada e integrada nas práticas culturais e sociais, oferecendo uma perspectiva complementar e enriquecedora ao Oxunismo, reforçando a importância das figuras femininas mais velhas como pilares de autoridade e de conhecimento na sociedade.

5.4 Iemanjismo – *Iyá*, Rainha e dona de si

*Ṣ'iyáàgbà ó dé iré sé a kî e Yemonja,
A koko pè ilé gbè a ó yó odò ó fí a sà
Wè rè ó.*

*A velha mãe chegou fazendo-nos felizes, nos vos
Cumprimentamos Iemanjá, a primeira que chamamos para
Abençoar a nossa casa e nos encher de satisfação, usar o rio que
Escolhemos para nos banharmos,
Pois o rio que escolhemos é o que usas para o seu banho.*

Iemanjá é uma das mais importantes divindades do panteão Yorubá, tendo uma rica história de culto que se estende tanto na África quanto no Brasil, refletindo, deste modo, a resiliência e a adaptabilidade das tradições religiosas afro-brasileiras. Originalmente venerada pelos *Egbá*, um grupo yorubá que vivia nas proximidades de Ifé, Iemanjá era a orixá que habitava o rio *Yemoja*. Os *Egbá*, em sua migração forçada

para outra região, continuaram a adorar lemanjá junto a um novo rio, chamado Ogun, mantendo, desta maneira, a conexão espiritual com sua deusa protetora. Filha de Olokum⁴⁸, a senhora dos mares, lemanjá representa a força e a fertilidade das águas, sendo uma figura central na mitologia Yorubá.

Com a diáspora africana e a tragédia da escravização, a velha *Eruya* atravessou o Atlântico com seu povo. Em suas mentes, corpos, vivências e lembranças, ela vivia e os ajudou a superar a travessia e tudo o que tiveram de suportar nos tumbeiros e no cativoiro. Chegando às colônias europeias das Américas teve seu culto espalhado pela América do Sul e pelo Caribe, adaptando-se às novas circunstâncias e ao encontro com culturas europeias e ameríndias e ganhando traços de sereias, laras etc. No Brasil, ela foi então coroada como a rainha dos mares, integrando-se profundamente na cultura e na religiosidade afro-indígena. Sua presença se manifesta de maneira poderosa nas práticas das religiões de matrizes africanas, nas quais é considerada a mãe de todos os orixás, símbolo de maternidade, de proteção e de nutrição.

Quando os orixás foram trazidos ao Brasil e a outros países das Américas, pelos africanos escravizados e depois por africanos e descendentes livres, seu culto teve que se adaptar a uma outra geografia, uma vez que outros rios, outras montanhas e outros acidentes naturais compunham o território que marcaria o novo lar desses homens e mulheres. Os orixás que os acompanharam ganharam, em muitos casos, uma nova ligação com a natureza: a natureza do lugar a que chegaram. Os laços que juntavam, por exemplo, determinado orixá a um certo rio ou uma certa cidade foram desfeitos. Como consequência, o orixá ganhou novos territórios, conquistou novos patronatos: seu culto, pouco a pouco, expandiu-se e ganhou a universalidade. Ao atravessar o Atlântico na alma de seus devotos, lemanjá, por exemplo, perdeu o rio Ogum (que não deve ser confundido com o orixá do ferro), mas ganhou a imensidão do mar. Perdeu suas antigas aldeias e templos, mas ganhou um território imenso, um novo país, de onde vem se espalhando pelo mundo (Vallado, 2020, p. 08).

Ela é cultuada como a dona de todas as cabeças, mãe das cabeças (*Iyáorí*) (Vallado, 2020). De acordo com este *itan*, esse papel é atribuído a ela por Olodumare, o criador do mundo. Nesta narrativa, Olodumare distribuiu poderes e responsabilidades entre os Orixás, designando a lemanjá o cuidado do palácio de

⁴⁸ Em alguns contos, Olokum aparece como um Orixá masculino e em outros como uma Orixá. Pai Cido de Osun (2000) nos mostra que “Olokum é a divindade do oceano, considerada um orixá masculino na região de Oyó e feminino na região de Ifé. A nação Ketu segue a tradição de Ifé e, portanto, considera Olokum uma mulher, a mais bela e mais rica dessa que a África já conheceu, senhora do mar (que guarda todas as riquezas do mundo), a mãe de lemanjá”.

Oxalá, o orixá mais velho e debilitado, bem como a criação de sua prole e todas as tarefas domésticas associadas. Porém, lemanjá se sentia injustiçada por viver como uma serva, enquanto outros Orixás recebiam oferendas e homenagens. Seu descontentamento crescente levou-a a atormentar Oxalá com seus protestos, resultando na doença do rei.

Compreendendo o mal que causara, lemanjá buscou remediar a situação, adquirindo alimentos frescos e realizando um ritual de cura para Oxalá. Seu ato generoso e compassivo resultou na recuperação do rei, que, encantado, solicitou a Olodumare que concedesse a lemanjá o cuidado de todas as cabeças humanas. Desde então, lemanjá é honrada e reverenciada nos terreiros de Candomblé, especialmente durante o ritual do bori, no qual são oferecidas homenagens como símbolo de gratidão e de respeito por seu papel como mãe das cabeças. Essa narrativa mitológica ressalta a importância de lemanjá dentro da religião e também enfatiza valores como a compaixão, a generosidade e o reconhecimento das contribuições femininas para a comunidade religiosa (Prandi, 2001).

No Brasil, a Yabá é uma das Orixás mais conhecidas e cultuadas, transcendendo as fronteiras das religiões afro-brasileiras. Durante as festas de fim de ano, é comum ver uma multidão de pessoas se dirigindo às praias para depositar oferendas no mar, buscando sua proteção e suas bênçãos para o ano que se inicia. As festividades em sua honra, como as celebrações de oito de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição, e dois de fevereiro, dia dedicado a lemanjá na Bahia, são marcadas por grandes procissões e oferendas, refletindo a profunda devoção e respeito que ela inspira (Verger, 2018).

A imagética de lemanjá no Brasil foi influenciada pelo sincretismo imposto aos povos escravizados e acabou por ter sua imagem embranquecida. Muitas vezes é representada por uma mulher branca, longilínea, de longos cabelos negros e de figura serena e majestosa. Vestindo uma túnica azul clara e emergindo das águas do mar, esta representação é quase uma construção de uma imagem de Nossa Senhora, contrastando com sua imagem tradicional na África, que é a de uma mulher corpulenta com seios fartos e barriga protuberante.

Nos templos africanos, a figura de lemanjá aparece entalhada em madeira, esculpida em pedra ou mesmo feita em barro. Trata-se de uma mulher com formas arredondadas e seios fartos, símbolo do feminino e das grandes mães. Junto com Nanã e Oxum, ela forma a tríade das velhas mães ancestrais (Vallado, 2020, p. 09).

Como visto anteriormente, os *itans* possuem diversas variações, considerando os diferentes povos yorubás que acabaram por serem aproximados por conta de migrações internas no continente africano e também ao sequestro dos povos para as Américas. À vista disso, em alguns dos mitos sobre a criação do mundo, lemanjá aparece como uma das primeiras criações de Olodumare, ou a primeira, o que dá a ela também a primazia da senioridade, conceito presente no trabalho de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997).

Os mitos nos quais lemanjá aparece nos remetem à criação do mundo por iniciativa de Olodumare – o deus supremo –, que, cansado de estar solitário no infinito, criou lemanjá, a água, e Aganju, a terra. Desse par nasceram os demais orixás e o mundo em que vivemos, além dos seres que nele habitariam (Vallado, 2020, p. 19).

Além das características apresentadas nos mitos anteriores, de grande mãe e de dona dos oris, lemanjá também está presente em mitos e rituais em que demonstra suas outras atribuições como guerreira, curandeira e amante. Estas outras faces da Yabá são invocadas para atender aos desejos dos consulentes que buscam, no oráculo do jogo de búzios, solucionar as suas aflições e pedidos (Vallado, 2020).

Os *itans* e as histórias sobre lemanjá ilustram, além de seus traços maternais e de cuidadora, sua força, sua sabedoria e sua independência. Ela é retratada como uma deusa que acolhe e protege, além de lutar por sua liberdade e expressar sua sexualidade de maneira autônoma e assertiva. Essas narrativas destacam a complexidade e a profundidade de lemanjá, oferecendo uma visão empoderada da feminilidade.

lemanjá é uma divindade associada não só às águas, mas também à liberdade, simbolizando a vastidão e a conexão entre os povos. Um dos *itans* da Yabá conta que ela era casada com Olofim, o poderoso rei de Ifé, com quem havia concebido dez filhos. Mas Ela se cansou de permanecer em Ifé e, contrariando a vontade de seu esposo, fugiu em direção ao oeste. Na tentativa de capturá-la, Olofim enviou os guerreiros mais valentes do reino para trazê-la de volta.

Mesmo que estivesse sozinha e aparentemente sem recursos para escapar, lemanjá demonstrou grande astúcia ao elaborar um plano engenhoso. Ela ergueu uma muralha de espelhos e se posicionou diante dela, armada com sua espada e seu abebé, exibindo uma postura imponente. Quando os guerreiros de Olofim chegaram, confrontaram-se com a visão de lemanjá preparada para o combate. Contudo, ao

verem seus próprios reflexos nos espelhos, acreditaram estar diante de um exército poderoso e, tomados pelo medo, bateram em retirada (Oşun Eyin, 2000).

Este mito de Iemanjá destaca sua busca por autonomia e liberdade, desafiando as normas e as expectativas impostas por seu marido, Olofin. Esse aspecto pode ser visto como uma resistência contra as estruturas patriarcais que, como explicado por Oyěwùmí (1997), foram reinterpretadas e impostas durante o período colonial.

Oyěwùmí (1997) argumenta que a história e as tradições de Oyó foram subvertidas durante o colonialismo, resultando na criação de novas categorias sociais, como as definições rígidas de gênero e de poder. A astúcia de Iemanjá ao enganar os guerreiros de Olofin com uma muralha de espelhos pode ser vista como uma metáfora para a subversão e a redefinição das identidades impostas. Ela utiliza a percepção e a ilusão para desafiar a força bruta, o que tomamos a liberdade de interpretar como uma crítica à reinterpretação colonial das tradições Yorubás e uma reafirmação da capacidade de autodeterminação dessas comunidades.

Sustento, portanto, que o surgimento de homens e mulheres como categorias sociais no discurso Oyó-Iorubá foi um processo histórico e que qualquer interpretação da história que pressupõe que essas categorias sejam atemporais é inerentemente falha. É importante entender que isso não é uma objeção polêmica à dominação social masculina. Meu foco, ao contrário, é examinar sistematicamente os blocos de construção do conhecimento histórico. O que se questiona é a alegação, na historiografia Iorubá, de que a antiga sociedade Oyó era dominada por machos, quando nenhuma evidência jamais foi apresentada para sustentar essa posição. A história e a tradição do Oyó foram reconstituídas durante o período colonial, e a cosmo percepção e o quadro de referência autóctones foram subvertidos no processo de constituição das novas categorias sociais – homens, mulheres e reis, em particular (Oyěwùmí, 2021, p. 138).

O mito também pode ser lido como uma narrativa de empoderamento feminino. A luta de Iemanjá para escapar de um casamento opressivo e enfrentar um exército sozinha subverte a ideia de que as sociedades antigas da Iorubalândia eram dominadas exclusivamente por homens, uma afirmação que Oyěwùmí questiona devido à falta de evidências. Iemanjá representa a força, a inteligência e a capacidade de liderança feminina, desafiando as narrativas históricas que minimizaram ou ignoraram o papel das mulheres nas sociedades Yorubás.

O gênero masculino é o gênero privilegiado. Mas essas observações não são verdadeiras no quadro de referência Iorubá. Assim, as construções de gênero não são em si mesmas biológicas – elas são culturalmente construídas, e sua manutenção é uma função dos

sistemas culturais. Consequentemente, usar as teorias de gênero ocidentais para interpretar outras sociedades sem recorrer a suas próprias cosmopercepções impõe a elas um modelo ocidental (Oyěwùmí, 2021, p. 130).

Oyěwùmí (1997) explica que as construções de gênero são culturalmente construídas e mantidas pelos sistemas culturais. O mito de lemanjá pode ser interpretado como uma evidência de que, na cosmopercepção Yorubá, o gênero e o poder não são rigidamente definidos conforme os padrões ocidentais. lemanjá, como uma figura feminina que enfrenta e derrota um exército, subverte a ideia de que o gênero masculino é intrinsecamente privilegiado. Sua história sugere que o poder e a liderança podem ser exercidos por mulheres, refletindo uma visão mais igualitária e matriarcal, que, muitas vezes, é obscurecida pelas narrativas coloniais.

As teorias decoloniais e o afrocentrismo são essenciais para reinterpretar mitos como o de lemanjá, pois permitem desconstruir a visão ocidental de gênero que muitas vezes é imposta às culturas não ocidentais. As teorias decoloniais desafiam as narrativas e estruturas coloniais, revelando como estas distorcem e suprimem as tradições dos povos dominados.

O afrocentrismo, por sua vez, enfatiza a centralidade das experiências e das cosmopercepções africanas, valorizando as histórias e as contribuições das culturas africanas em seus próprios termos. Esta interpretação permite que mitos como o de lemanjá sejam interpretados à luz das tradições Yorubás, que reconhecem o papel significativo e igualitário das mulheres. Dessa forma, lemanjá é vista não apenas como uma figura mitológica, mas como um símbolo de liderança feminina, desafiando as construções ocidentais de gênero que frequentemente marginalizam ou subvertem o papel das mulheres nas sociedades africanas. As teorias decoloniais e o afrocentrismo são cruciais para descolonizar a interpretação dos mitos africanos, revelando suas verdadeiras essências e seus significados culturais.

O *itan*, quando analisado em conjunto com as ideias de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), oferece uma possibilidade de subversão das identidades impostas e de empoderamento das mulheres. Ele ressoa com a crítica de Oyěwùmí (1997) à reinterpretação colonial das tradições Yorubás e destaca a importância de reconhecer e valorizar as narrativas autóctones e o papel central das mulheres na história e na Cultura Yorubá.

Outra narrativa que envolve lemanjá e sua luta pela liberdade e por autonomia é o que conta a forma como se libertou do relacionamento que tinha com Oquerê.

Contam que em Abeocutá, lemanjá encontrou Oquerê, o rei de Xaci, que se encantou por ela. O casamento entre os dois estava condicionado a um tabu: jamais mencionar os seios volumosos de lemanjá, resultantes de sua maternidade abundante, e, em troca, lemanjá não deveria mencionar os defeitos de Oquerê, incluindo seu alcoolismo e sua exuberante genitália, nem adentrar seus aposentos privados.

Contudo, em uma ocasião, Oquerê retornou para casa embriagado, causando um incidente ao tropeçar em lemanjá e vomitar na sala. Uma discussão acalorada se seguiu, durante a qual lemanjá insultou Oquerê, chamando-o de bêbado inútil, enquanto ele proferiu comentários desrespeitosos sobre os seios de lemanjá. Em meio ao confronto, lemanjá quebrou os tabus ao mencionar os defeitos de Oquerê e adentrar seus aposentos, apontando a desordem ali presente.

Ao término da briga, todos os tabus foram quebrados. Oquerê tentou agredir lemanjá, que fugiu em busca do amparo de sua mãe, *Olokun*. Durante a fuga, lemanjá deixou cair uma garrafa de poção mágica, presente de sua mãe, que, ao se quebrar, deu origem a um rio. Oquerê interveio, transformando-se em uma montanha chamada Oquê, obstruindo o caminho do rio em direção ao mar. lemanjá clamou pela ajuda de seu filho Xangô. No dia seguinte, após as devidas oferendas, uma tempestade ocorreu e Xangô lançou um raio na montanha. O monte Oquê foi dividido em dois, formando um vale profundo que permitiu a passagem livre de lemanjá em direção à sua mãe, do rio ao mar. Dessa forma, lemanjá finalmente encontrou abrigo nos braços de Olocum (Vallado, 2020).

Outro *itan* envolvendo lemanjá revela como a Yabá colaborou para que o jogo de búzios, até então uma atribuição dos homens, passasse a ser possível para as mulheres.

lemanjá era casada com o grande adivinho Orunmilá. Certa vez, quando Orunmilá viajou e demorou para voltar, lemanjá ficou sem dinheiro e usou o oráculo do marido para suprir suas necessidades. No caminho de volta para casa, Orunmilá ouviu sobre uma mulher que, tal como um babalaô, dominava o segredo dos búzios. Chegou sem avisar ninguém, e foi vigiar o movimento em sua casa. Cedo descobriu que era mesmo lemanjá quem estava fazendo adivinhações. Orunmilá repreendeu duramente lemanjá, que tentou se justificar dizendo que só tinha feito aquilo para não morrer de fome. O marido não quis saber e a levou para Olofim-Olodumare. Olofim afirmou que Orunmilá era o único dono legítimo do jogo oracular, o conhecedor da ciência dos dezesseis odus. Mas o mérito de lemanjá também foi reconhecido e, sendo assim, ela ganhou a permissão para interpretar as situações mais simples, que não envolvessem o saber completo dos dezesseis odus. Foi dessa maneira que as mulheres ganharam uma atribuição antes restrita aos homens (Vallado, 2020, p. 100).

O *itan* anterior de lemanjá e de Orunmilá ilustra a dinâmica complexa da divisão de poderes e de saberes de gênero. Embora Orunmilá simbolize a exclusividade masculina do saber oracular, a intervenção de lemanjá e sua subsequente concessão limitada de poder refletem tanto a resistência feminina quanto um avanço gradual em direção à emancipação e à inclusão no domínio do conhecimento. Isso oferece uma visão crítica sobre como as normas de gênero podem ser desafiadas e transformadas, mesmo dentro de sistemas tradicionais rígidos.

Diante de todo exposto e considerando o pensamento de Oyèrónkẹ Oyěwùmí, indicamos um pensamento lemanjista, ou o lemanjismo. A proposta de um pensamento lemanjista, surge como uma alternativa ao Oxunismo, oferecendo uma visão ampliada do poder feminino dentro das culturas Yorubás e afrodiaspóricas. Inspirado nas reflexões sobre a liberdade e o seniorismo de lemanjá e nas ideias de Oyèrónkẹ (1997) sobre o papel das mulheres na sociedade Yorubá, o lemanjismo busca destacar a maternidade e a feminilidade como fontes de poder, além da autonomia, da liderança e da sabedoria das mulheres.

Enquanto o Oxunismo enfatiza a maternidade e a juventude fértil como fontes primárias de influência feminina, o lemanjismo ressalta a liberdade e a senioridade de lemanjá como exemplos de poder feminino. Por meio das narrativas que destacam a capacidade de lemanjá de tomar decisões autonomamente e sua posição de liderança, o lemanjismo propõe uma visão que transcende a esfera da maternidade, reconhecendo a importância da autonomia e da sabedoria das mulheres em todas as fases de suas vidas. Ela é vista como uma deidade associada à maternidade e à fertilidade e também como um símbolo de liderança e de sabedoria, cujo legado inspira e guia as mulheres em suas jornadas pessoais e sociais.

Implementar o lemanjismo pode ajudar a reequilibrar as narrativas de poder feminino, promovendo o reconhecimento das mulheres como líderes e sábias em todas as fases de suas vidas. Isso contrasta em alguns pontos com o Oxunismo, que tende a limitar a influência feminina à esfera da maternidade, da capacidade de se tornar *Iyá*. Ao enfatizar a liberdade e a senioridade, o lemanjismo reconhece o valor contínuo das mulheres ao longo de suas vidas, celebrando sua autonomia, sua vivência e sua sabedoria acumulada.

A teoria do lemanjismo emerge da reflexão sobre os mitos e as tradições relacionados a lemanjá, destacando sua figura como um arquétipo de liderança

feminina e de sabedoria ancestral. Nos mitos que narram a luta de lemanjá pela liberdade e pela autonomia, vemos sua capacidade de desafiar normas e restrições impostas, refletindo uma visão de poder feminino que transcende a esfera da maternidade.

A Yabá, uma das mais veneradas divindades do panteão Yorubá, é não apenas a mãe de todas as cabeças (*Iyá ori*), mas também uma figura que transcende os papéis tradicionais de gênero, ao ser uma mulher que luta pela sua autonomia e sua dignidade. Nos mitos, lemanjá é frequentemente retratada como uma protetora feroz, capaz de se levantar contra opressões e abusos. Sua fuga de relações indesejadas, como no mito em que se liberta de Oquerê, ilustra sua busca incessante por liberdade e respeito, desafiando as imposições patriarcais e defendendo seu direito de existir com dignidade e honra.

A figura de lemanjá também simboliza a senioridade, um conceito essencial na obra de Oyěwùmí. Nos mitos, lemanjá é frequentemente descrita como uma das primeiras criações de Olodumare, o deus supremo, conferindo-lhe uma posição de grande respeito e de autoridade. Esta senioridade envolve uma profunda sabedoria e experiência, o que a torna uma guia espiritual e uma fonte de aconselhamento para seus seguidores. A senioridade da Yabá reflete a estrutura social yorubá, na qual a idade e a experiência são mais valorizadas do que o gênero, subvertendo as noções ocidentais de hierarquia de poder (Oyěwùmí, 2021).

O lemanjismo também destaca a independência e a autonomia feminina. lemanjá é uma deusa que, apesar de suas responsabilidades maternas, não hesita em lutar por sua liberdade e sua integridade. Seus confrontos com figuras masculinas autoritárias, como Olofin e Oquerê, mostram sua determinação em não se submeter a relacionamentos opressivos. Essas narrativas oferecem uma visão empoderada da feminilidade, em que as mulheres são vistas como seres autônomos, capazes de tomar decisões próprias e defender seus direitos.

O *itan* que retrata o episódio entre lemanjá e Orunmilá merece ser aprofundado. Ele nos revela profundas camadas de tensão e de negociação entre gêneros dentro da estrutura cultural Yorubá. Este relato, no qual lemanjá assume temporariamente o papel oracular tradicionalmente reservado a Orunmilá, desafia a normativa de exclusividade masculina e evidencia a flexibilidade e a resistência dentro de sistemas de conhecimento que, aparentemente, parecem rígidos e imutáveis.

A partir da narrativa, podemos considerar o lemanjismo como uma celebração da divindade feminina e de suas qualidades e, mais especificamente, como uma crítica à "colonização do saber", que se manifesta pela marginalização das mulheres em espaços de poder e de conhecimento. Historicamente, muitas sociedades têm limitado o acesso das mulheres ao saber formal e à participação em decisões comunitárias ou espirituais, perpetuando uma hierarquia de gênero que beneficia predominantemente os homens.

No contexto do mito, a intervenção de lemanjá não é simplesmente uma quebra de regra, mas também um ato de sobrevivência e de afirmação. Sua capacidade de dominar o oráculo na ausência de Orunmilá reflete uma competência inerente e uma capacidade de liderança que desafia a noção de que somente os homens podem ocupar esses espaços de poder intelectual e espiritual. A concessão limitada que lemanjá recebe ao final do conflito – permitindo-lhe interpretar situações menos complexas dos odus – é um reconhecimento tácito de suas habilidades, mas também reflete a persistente resistência em conceder plena igualdade no acesso ao saber.

O lemanjismo, ao focar a história de lemanjá, pode ser utilizado como uma lente crítica para entender e desafiar as formas de exclusão e de marginalização das mulheres, especialmente em campos tradicionalmente dominados por homens. Esse enfoque decolonial permite questionar e repensar as estruturas de poder que excluem, e "colonizam" o saber, impondo barreiras baseadas em gênero que persistem apesar dos avanços sociais.

Além disso, o lemanjismo ilustra a ideia de que, mesmo dentro de sistemas aparentemente imutáveis, a insistência e a persistência femininas são fundamentais para a conquista de novos espaços e de reconhecimentos. A história de lemanjá ensina que a mudança é possível quando as mulheres desafiam ativamente as barreiras impostas e reivindicam seu espaço e sua voz. Este mito e a teoria do lemanjismo juntos oferecem uma plataforma para discutir e promover uma maior inclusão das mulheres em todos os aspectos da vida, reconhecendo e valorizando suas contribuições em igualdade com os homens.

O lemanjismo é um reconhecimento da importância de lemanjá na mitologia Yorubá e um desafio ao status quo, propondo uma revisão crítica das estruturas de poder que limitam e definem o que é "conhecimento" e quem tem direito a ele. Ele promove um rompimento com a masculinidade que domina a produção de

conhecimento, enfatizando uma abordagem mais inclusiva e equitativa que valoriza as capacidades e a liderança das mulheres.

Este pensamento celebra a multifacetada personalidade de Iemanjá, que incorpora tanto a doçura da maternidade quanto a ferocidade de uma guerreira. Ela é uma curandeira, amante e estrategista, capaz de usar sua sabedoria e poder para proteger seus filhos e seguidores. Suas histórias de resistência e de autoafirmação podem inspirar as pessoas a buscar sua própria liberdade e sua dignidade, reforçando a importância da autonomia e do respeito mútuo nas relações humanas.

A figura de Iemanjá também serve como um poderoso lembrete da diáspora africana e da resiliência dos povos africanos. Ao atravessar o Atlântico com seus devotos, Iemanjá se tornou um símbolo de resistência cultural e espiritual, ajudando seus seguidores a manterem suas identidades e suas tradições vivas apesar da brutalidade da escravidão e da colonização. O Iemanjismo é também uma celebração da resiliência e da continuidade das culturas africanas na diáspora.

Por fim, o Iemanjismo oferece uma visão de mundo em que a maternidade, a senioridade e a autonomia são centrais. Ele desafia as construções ocidentais de gênero e de poder, propondo uma sociedade na qual as mulheres são reconhecidas por sua força, sua sabedoria e sua capacidade de liderança. Iemanjá, como uma deusa que personifica esses valores, pode ser uma fonte de inspiração e de orientação, mostrando que o verdadeiro poder reside na capacidade de nutrir, de proteger e de lutar pela justiça e liberdade.

5.5 Oxunismo – Oxum é *Iyá*, *Iyálodê* e grande estrategista

*Fêmea força que não se afronta
Fêmea de quem macho foge
Na água funda se assenta profunda
Na fundura da água que corre⁴⁹*

Seguindo a tríade de *Iyás* ligadas às águas na diáspora, damos continuidade à pesquisa com Oxum. Mesmo sendo ela o foco e a origem do pensamento Oxunista de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), Oxum tem outras características a serem observadas para além do poder da maternidade. Como visto anteriormente, Oxum também possui

⁴⁹ Oşun Eyin, 2000, p. 145.

a primazia em alguns *itans*, sendo admitida como a mais velha dos *Irúnmolè*, a *Iyá* primordial. Sendo assim, é proposto aqui um Oxunismo ampliado.

Ela é cultuada na África como a deusa de um rio que leva seu nome, situado na Nigéria, nas regiões de *Ijeşá*, *Oşogbó* e *Ijebu*. Considerada a mais bela das Yabás, ela está associada à fecundidade, à benevolência e à riqueza. É também vista como a mãe da doçura e a protetora das crianças. No Brasil, ela preservou sua essência e suas habilidades, sendo reconhecida como a senhora de todos os rios, das cachoeiras e das águas do ventre materno. Oxum é a Orixá do amor em todas as suas formas e possui um grande poder feminino (Verger, 2018). Juntamente com Iemanjá, Oxum detém entre os yorubás o título de *iyálodê* (*iyáłodè*), a posição mais elevada entre todas as mulheres de uma comunidade. Oxum é dona do maior poder feminino.

Havia uma sacerdotisa, filha de Oxum, encarregada de cuidar dos paramentos de Oxalá. Invejada pelas outras mulheres, foi vítima de muitas crueldades. Certa vez, no começo da grande festa anual, jogaram a coroa de Oxalá no rio, mas a sacerdotisa conseguiu encontrá-la na barriga de um peixe. Porém, suas rivais não desistiram e fizeram um feitiço. No meio da festa, quando ela deveria levantar-se para saudar Oxalá, seu corpo ficou preso ao assento. Seu esforço foi tão grande para se levantar que, ao conseguir, parte de seu corpo ficou grudada. O sangue jorrou, manchando os paramentos de Oxalá. Sendo o Grande Deus da Cor Branca, Oxalá ficou extremamente irritado e, envergonhada, a sacerdotisa fugiu. Após bater à porta de todos os orixás, foi finalmente acolhida por Oxum, que transformou as gotas de sangue em penas de *ikodidé*. Ao saber desse milagre, todos os orixás foram visitar Oxum e ver de perto o belo pássaro de plumas encantadas. Oxalá foi o último a chegar e, em sinal de submissão ao poder feminino, curvou-se frente a Oxum e colocou na testa uma pena vermelha, declarando que a partir daquele momento não seriam considerados verdadeiros iaôs aqueles que não usassem *ikodidé*. O *ikodidé* (também chamado de *ecodidé* ou *ocodidé*) é o pássaro da felicidade, suas penas garantem a fertilidade para os neófitos (Oşun Eyin, 2000, p. 146).

Oxum seria a orixá mais frequentemente associada miticamente às demais divindades, seja como esposa, filha, senhora, aliada ou guardiã – exceto Exu, que, como mensageiro dos orixás, também tem muitas relações míticas com as demais divindades. Oxum tem enredos com todos os orixás do panteão. De acordo um antigo dito, "com seu jeito meigo e sedutor, ela se aproxima dos orixás, faz pactos com eles e conhece seus segredos e seus axés" (Lima, 2022).

Filha favorita de Iemanjá e Oxalá, segundo alguns *itans*⁵⁰, Oxum recebeu de sua mãe rios, cascatas, cachoeiras, córregos e todas as águas doces em movimento, com a missão de mantê-las puras para o uso humano e de distribuí-las pelo mundo com sabedoria. São suas águas que fertilizam as terras, desta forma, produzindo alimentos e permitindo a manutenção da vida no planeta. Esse líquido precioso mata a sede e sustenta vidas.

Oxum também ganhou de seus pais joias, metais e pedras preciosas para se enfeitar. Isso lhe conferiu o título de "senhora da riqueza", que ela ostenta com muita graça e charme. Em suas festas, ela se apresenta elegantemente trajada e adornada com muitas joias, especialmente pulseiras (*idés*) de cobre ou ouro, sua marca registrada. O tilintar das pulseiras assemelha-se ao som das águas correndo entre as pedras. Em suas terras de origem, o metal a ela dedicado era o cobre, em virtude do seu brilho avermelhado, da sua abundância e do seu grande valor na região. Quando foi trazida para o Brasil, o ouro, sendo o metal mais precioso e vistoso aqui, passou a ser dedicado a ela, que aceitou usá-lo, sem abandonar o cobre de seus paramentos (Kileuy, 2015).

Porém, precisamos lembrar que a Orixá da beleza também é extremamente astuta e perigosa, e muitos mitos narram situações em que Oxum utilizou sua beleza e sedução para alcançar seus objetivos. Por meio de sua beleza, ela convenceu Ogum a retornar às suas forjas, quando todos os orixás estavam desesperados com a ausência do Orixá ferreiro e a falta de suas ferramentas. Oxum também obteve acesso aos segredos do oráculo do destino usando sua beleza e sua sedução, deitando-se com Exu para resolver um problema de Oxalá, convencendo-o a lhe ensinar o jogo de búzios (Prandi, 2001).

Como uma mulher poderosa, Oxum participa do panteão das *Iyá-mi*, as mães ancestrais, e em sua forma mais velha, faz parte do grupo das *Ajés*, as feiticeiras poderosas que, se não forem bem agraciadas, podem tanto promover a paz quanto causar guerra ou desarmonia. Como *Eleyé* (proprietária dos pássaros), Oxum está ligada às aves e ao ovo, símbolo de fecundidade, sendo conhecida como *Iyá Eyín*, a "senhora/mãe dos ovos". Esse elemento possui a capacidade de quebrar forças contrárias e destrutivas, que são atraídas e "aprisionadas" dentro dele, transformando o ovo em um escudo de proteção. Todavia, o ovo também pode ser usado por pessoas

⁵⁰ Em outros mitos, ela seria filha de Iemanjá e Orunmilá. E ainda de outros Orixás, dependendo da narrativa.

inescrupulosas para causar malefícios, pois está associado tanto ao bem quanto ao mal (Kileuy, 2015).

Outro mito narra que, quando os Orixás surgiram, Oxum e as outras Orixás femininas ficaram encarregadas de cozinhar. Os Orixás masculinos eram responsáveis pelas decisões. Recolhiam as oferendas e enviavam estas para as Orixás femininas, sob supervisão de Oxum. Um dia, indignada por ela e outras mulheres serem excluídas das reuniões dos Orixás masculinos e das tomadas de decisão, resolveu tornar todas as mulheres e a terra de todo o mundo estéreis. Desconcertados com o que estava acontecendo, os Orixás buscam orientação de Olodumare, o Deus supremo, que revela que nada prosperaria até que Oxum fosse incluída nas reuniões para decidir os assuntos do mundo. Somente quando Oxum é convidada a participar das reuniões, a terra volta a frutificar e as mulheres retornam a conceberem filhos (Noguera, 2018).

O mito da insurgência de Oxum permite uma leitura que coloca em xeque a naturalidade dos papéis de gênero e problematiza a prepotência masculina. (...) No entanto, a consciência do poder de reprodução biológica, a fertilidade, a possibilidade de gestação e a capacidade de dar à luz novas vidas tornam as mulheres capazes de negociar espaços. Oxum é uma personagem mitológica que passou a ter consciência de seu poder. Quando recusa o papel designado pelos orixás masculinos, ela exprime que a partir do momento em que as mulheres tomarem as rédeas de seu enredo, confirmando que são donas de seu próprio corpo, de seus desejos, não continuariam a se submeter (Noguera, 2018, p. 75).

A análise desse mito, fornecida por Noguera (2018) destaca a conscientização de Oxum sobre seu próprio poder, especialmente relacionado à sua capacidade de reprodução biológica e fertilidade. Ao tomar consciência de seu poder intrínseco, Oxum rejeita o papel submisso designado pelos Orixás masculinos e reivindica a autonomia sobre seu corpo e seus desejos. Este ato de insubordinação subverte as expectativas patriarcais e enfatiza a capacidade das mulheres de negociar espaços e de exercer influência em um contexto dominado por homens. Oxum emerge como uma figura mitológica que encarna a luta pela emancipação feminina, mostrando que a verdadeira liberdade e poder residem na tomada de consciência e na assertividade em relação aos próprios desejos e capacidades.

Oxum é respeitada até mesmo por Oxalá, o Orixá mais velho, que pede a ela ajuda em uma contenda contra Iansã. A partir da resolução do caso, Oxalá passa a recorrer a Oxum sempre que precisa.

(...)
 Oxum, então, com grande rapidez,
 entrou no mar e recuperou o bastão de Orixalá.
 Ela lavou o cajado no rio e o devolveu a Orixalá.
 Ela o confortou cantando uma cantiga.
 Sempre que Orixalá precisava dela
 ele podia cantar essa cantiga para chamá-la
 e ela prontamente viria em seu socorro,
 foi que disse Oxum ao Grande Orixá.
 O Orixalá adora Oxum porque ela é bondosa com ele.
 (Prandi, 2001, p. 333).

A grande quantidade de qualidades, ou caminhos, de Oxum proporcionam uma gama vasta de histórias e de comportamentos. Elas seriam dezesseis, de acordo com Pierre Verger (2018) e Prandi (2001).

Inconstante e movimentada como suas águas, Oxum se apresenta ora meiga, dócil e coquete, ora voluptuosa, guerreira ou sensual e até irada e rabugenta. Estes predicados fazem parte de suas variadas qualidades (Kileuy, 2015, p.561).

Oxum, venerada como a mais deslumbrante das Yabás, é retratada, em muitas narrativas, como envolta em suas joias, seus espelhos e outros luxos, o que frequentemente a relegava ao papel de guardiã do palácio enquanto seu esposo, Xangô, e sua outra esposa, Oyá, partiam para a batalha. No entanto, em uma ocasião de invasão surpresa, quando o exército inimigo transpôs as fronteiras e penetrou no palácio sem o conhecimento de Xangô e seus guerreiros, Oxum recebeu os invasores com um suntuoso banquete por ela preparado. Ao retornar ao palácio, assolado pela notícia do ataque, Xangô deparou-se com Oxum calma em seu trono, enquanto todo o exército inimigo jazia morto, envenenado pela comida servida. Este episódio ilustra como a astúcia feminina, personificada por Oxum, pode ser tão ou mais eficaz do que a força bruta e a guerra.

Outra versão deste *itan*, onde Oxum estaria em seu próprio reino, evidencia da mesma forma a astúcia da Yabá.

Oxum era a rainha de um grande e rico território
 Um dia seu reino foi invadido por um povo chamado ioni.
 Os invasores derrotaram as forças de Oxum
 Para não ser aprisionada
 Oxum teve que fugir na escuridão da noite.
 Do lugar onde se escondeu
 mandou uma mensagem a seus súditos fiéis
 Deviam cozinhar um ebó de milhares de abarás
 e depositar o alimento nas margens de um rio,
 por onde passariam os conquistadores,

que continuavam a guerra com outros povos.
 Quando os exércitos invasores passaram por aquele sítio,
 depararam com as irresistíveis guloseimas.
 Estando os soldados cansados e famintos,
 os abarás do ebó de Oxum foram imediatamente devorados.
 Os abarás comidos pelos inimigos foram veneno mortal
 e todos os guerreiros ionis tiveram morte imediata
 Oxum voltou a reinar
 e daí por diante, devido à vitória,
 tomou para si o nome do invasor derrotado
 e foi por todos chamada Oxum Ioni
 (Prandi, 2001, p. 343).

Podemos perceber que a Yabá é, em muito *itans*, concebida como uma divindade cujas proezas são marcadas pela astúcia estratégica ao invés da bravura militar. Sua abordagem para enfrentar conflitos é caracterizada pela sagacidade e pela elaboração de planos engenhosos. Após um revés inicial em confronto direto, Oxum opta por uma retirada estratégica, buscando refúgio para reelaborar suas estratégias. Sua postura não reflete uma aversão à guerra, mas, sim, uma preferência por métodos mais refinados e calculados.

A interpretação convencional de que Oxum carece de atributos guerreiros é passível de questionamento. Sua relutância em adotar abordagens bélicas não a exime de manifestar violência em suas ações. Em diversos relatos míticos, ela não hesita em empregar medidas enérgicas contra invasores e adversários. A derrota em combate não a desestabiliza, mas a incita a delinear estratégias mais elaboradas e eficazes. Cada etapa de seu plano - desde a preparação dos alimentos envenenados até a espera paciente às margens do rio - é conduzida com meticulosidade e calculada precisão.

A imagem estereotipada de Oxum como uma figura serena e passiva, absorta em sua própria beleza e reflexão, diverge substancialmente de sua essência multifacetada. A deusa também é capaz de manifestar traços de barbárie, de implacabilidade e de crueldade em suas interações com inimigos e opositores, sem demonstrar qualquer vacilação ou arrependimento. A representação completa de Oxum transcende os estereótipos simplistas, revelando uma divindade capaz de articular tanto a astúcia estratégica quanto a determinação implacável na consecução de seus objetivos.

Inúmeros outros mitos sobre Oxum destacam sua astúcia, sua independência e seu domínio sobre suas próprias vontades e desejos, revelando-a como uma deidade cujo poder transcende estereótipos e expectativas tradicionais.

Como pudemos observar, Oxum é uma deusa cujas complexas facetas transcendem os tradicionais papéis femininos na sociedade ocidental, oferecendo uma rica possibilidade de arquétipos que vão além da maternidade. O pensamento Oxunista, desenvolvido por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), valoriza fortemente a maternidade e a senioridade, reconhecendo Oxum como a mãe da doçura e protetora das crianças. Oxum apresenta-se como uma figura que também pode simbolizar outras dimensões do feminino, propondo uma visão expandida do papel das mulheres na sociedade.

Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) enfatiza a maternidade de Oxum como um poder central, destacando seu papel como fonte de vida e nutrição. Oxum é celebrada como a deusa das águas doces, essenciais para a fertilidade e a manutenção da vida. Este aspecto reforça a ideia da mulher como cuidadora e nutridora, uma visão profundamente enraizada nas tradições culturais e religiosas Yorubás e afrodiaspóricas, mas que não limitam as mulheres somente a estes papéis.

Ao explorarmos os mitos de Oxum, percebemos que a deusa possui uma complexidade que vai além da maternidade. Oxum não se restringe ao papel de mãe; ela é igualmente astuciosa e capaz de usar sua inteligência para alcançar seus objetivos.

Este aspecto de Oxum desafia o arquétipo tradicional de feminilidade que enfatiza a auto-abnegação e o cuidado exclusivo com os outros. Oxum ensina a importância do amor-próprio, como simbolizado pela conhecida frase que diz que "Oxum lavava suas joias antes mesmo de lavar suas crianças"⁵¹. Esta narrativa sugere que a preservação e a valorização do próprio ser não é apenas necessária, mas também fundamental para que uma mulher possa proteger e cuidar dos outros de maneira eficaz.

Além disso, Oxum é frequentemente retratada como uma deusa de riqueza e da prosperidade, associada às águas doces e aos metais preciosos como o ouro e o cobre. Sua ligação com a abundância e a beleza não é superficial, no entanto representa a capacidade de criar e de sustentar a riqueza, tanto material quanto espiritual. Este papel subverte a noção de que as mulheres devem ser modestas ou desinteressadas em assuntos financeiros e de poder.

⁵¹ Verger (1997, p. 39).

Oxum também exemplifica uma figura feminina que pode ser interesseira e ardilosa, características que, muitas vezes, são vistas negativamente, mas que podem ser reinterpretadas como expressões de autodeterminação e de assertividade. Ela é conhecida por fazer pactos com outros Orixás e usar seu charme para descobrir segredos e conquistar seus desejos. Em uma cultura como a nossa, que frequentemente penaliza mulheres assertivas, Oxum oferece um poderoso contraponto, mostrando que o uso estratégico do charme e da inteligência pode ser uma forma válida e eficaz de exercer poder.

O pensamento Oxunista celebra a multifacetada natureza de Oxum, reconhecendo que suas características "negativas" como a traição ou o perigo são partes integradas de um espectro mais amplo de características femininas igualmente válidas e necessárias. Ao invés de polarizar as características femininas em boas ou más, Oxum nos ensina que a complexidade e a integridade são essenciais para uma verdadeira compreensão do poder feminino.

Oxum também faz parte do panteão das *Iyá-mi*, as mães ancestrais e poderosas feiticeiras que podem tanto promover a paz quanto causar desarmonia. Este papel sublinha a dualidade e o potencial de influência das mulheres, seja na criação de harmonia ou seja na desestabilização de sistemas injustos. Oxum, como *Eleyé* (detentora dos pássaros), também está ligada ao simbolismo do ovo, representando a fecundidade e a capacidade de transformar e proteger, mas também de causar malefícios se necessário.

Os mitos de Oxum nos mostram que ela não hesita em agir de maneira violenta ou cruel para proteger seus interesses e os de seus seguidores. Este aspecto impiedoso da deusa desafia a ideia de que as mulheres devem ser sempre gentis e subservientes, oferecendo um modelo de poder feminino que é assertivo e, quando necessário, implacável.

Por fim, Oxum é uma deusa que personifica a dualidade da existência feminina: a capacidade de ser simultaneamente amorosa e temível, cuidadosa e estratégica, serena e poderosa. O pensamento Oxunista aqui proposto valoriza essa complexidade, propondo um modelo de feminilidade que abarca todas as possibilidades de ser e agir, além dos limites estreitos tradicionalmente impostos às mulheres.

Desta forma, a teoria de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) e o pensamento Oxunista mais amplo, proposto por nós, oferecem uma visão rica e multifacetada do feminino,

em que Oxum emerge como um arquétipo poderoso e complexo. Ela representa a multiplicidade de caminhos que as mulheres podem seguir, sendo mãe, protetora, estrategista e soberana de seus próprios destinos. Oxum nos ensina que a verdadeira força feminina reside na habilidade de integrar todas essas facetas em um ser completo e autônomo, reconhecendo que a maternidade é apenas uma das muitas expressões do poder feminino.

5.6 Oyánismo – Oyá é guerreira e *Iyá* dos nove oruns

*“Ninguém é o mesmo depois da passagem de Oyá.
Ela arrasta, pois seu lastro é grande.
O mal sucumbe,
o mal tomba aos olhos de Oyá.
Extasiados, gritamos seu “eparrei”
porque gostamos das coisas assim:
Arrebatadoras!”⁵²*

Oyá, ou *lansã*, é a Orixá dos ventos e das tempestades, sendo cultuada em África em associação ao rio Níger, chamado de *Odo Oyá* em iorubá. Ainda que seu culto original esteja ligado a um rio, *lansã* é também associada ao elemento fogo. Ela pode ser vista como uma ponte entre os elementos água e fogo, que, mesmo contraditórios, unem-se na tempestade. Quando um raio rasga o céu em meio à chuva, *lansã* se manifesta (Verger, 2018).

Oyá talvez seja a divindade feminina que possui o maior número de adjetivos que a qualificam ou enaltecem. Entre seus títulos, podemos citar “senhora dos corais”, “senhora dos ventos”, “senhora dos nove mundos”, “senhora das tardes cor-de-rosa”, “senhora dos raios”, “mãe dos *Eguns*”, “mãe dos *Ibejis*”, “mulher-búfalo”, “rainha dos *Eguns*” e muitos outros.

A Orixá possui o arquétipo de uma guerreira, sem deixar de lado sua exaltada beleza. Muitos mitos retratam *lansã* realizando trabalhos árduos, nos quais ela emprega não apenas sua força e habilidades de combate, mas também seus dons de sedução. É representante do amor ardente e impetuoso, da paixão carnal, sendo reconhecida como a mais voluptuosa e sensual do panteão feminino Yorubá. Ela desconhece o amor voltado apenas para a procriação. Seu temperamento inquieto e

⁵² Careca (2020, p.88).

extrovertido projeta a imagem de uma mulher destemida e guerreira, companheira de diversos Orixás (Kileuy, 2015).

Quanto às características de Oyá, podemos destacar a interpretação de Pai Cido (2000).

Iansã é uma guerreira por vocação, sabe ir à luta e defender o que é seu, a batalha do dia-a-dia é a sua felicidade. Ela sabe conquistar, seja no fervor das guerras, seja na arte do amor. Mostra seu amor e sua alegria contagiantes na mesma proporção que exterioriza sua raiva, seu ódio. Dessa forma, passou a se identificar muito mais com todas as atividades relacionadas ao homem, que são desenvolvidas fora do lar; portanto não aprecia os afazeres domésticos, rejeitando o papel feminino tradicional. Iansã é a mulher que acorda de manhã, beija seus filhos e sai em busca do sustento (Oşun Eyin, 2000, p. 166).

Observa-se que Iansã desafia os padrões patriarcais tradicionais sobre o comportamento feminino considerado adequado. Ela não se conforma com as tarefas domésticas como uma atribuição natural. Dessa forma, serve como um modelo de independência. “É uma desbravadora, livre de limites impostos por quem quer que seja e seus caminhos são amplos e longos. Ela entrega-se prontamente aos seus desejos” (Kileuy, 2015, p. 572).

Um mito associado a Iansã narra que seu esposo, Xangô, rei de Oyó e senhor da justiça e dos trovões, foi homenageado em uma festa. Devido à sua grande beleza, Xangô despertava o interesse das mulheres e a inveja dos homens, o que resultou em sua prisão. Quando sua ausência se prolongou, Iansã, utilizando uma gamela mágica que revelava tudo o que acontecia, descobriu o cativo de Xangô. Em resposta, ela realizou encantamentos e provocou uma tempestade que, com o impacto de um raio, destruiu as grades da prisão, libertando-o. Iansã encontrou seu marido em um redemoinho, levando-o consigo para um local seguro⁵³.

O *itan* narrado anteriormente, a partir do Oyánismo, ressalta que as mulheres possuem a capacidade e a independência necessárias para agir decisivamente e resolver problemas, mesmo aqueles que tradicionalmente seriam entendidos como do domínio masculino. Iansã demonstra que a resiliência e a agilidade feminina são vitais para superar adversidades e proteger aqueles que amam, sugerindo que a força não é exclusiva dos homens. O ato de Iansã ao resgatar Xangô desafia a norma patriarcal que coloca os homens como os únicos agentes de ação e poder. O *itan* de Iansã e

⁵³ Prandi (2001).

Xangô exemplifica uma inversão significativa de papéis de gênero, onde a mulher assume o papel de salvadora e agente de mudança.

Além de suas habilidades marciais e de controle sobre os elementos da natureza, Iansã utiliza a sedução como uma ferramenta para adquirir vantagens e poderes. Foi por meio da sedução que ela obteve de Ogum o direito de usar a espada; de Exu, os segredos do fogo e da magia; de Oxóssi, os conhecimentos sobre a caça; e de Xangô, o poder de cuspir fogo, o domínio dos raios e dos encantamentos. “Iansã usava seus encantos e sedução para adquirir poder. por isso entregou-se a vários homens, deles recebendo sempre algum presente” (Prandi, 2001, p. 296).

A sedução como ferramenta de poder pode ser reavaliada para reconhecer tanto suas capacidades quanto suas limitações. Isso pode ajudar a promover uma compreensão mais complexa de como as mulheres podem exercer poder sem ficarem confinadas a estereótipos. Ao adquirir poderes que são dominados pelos homens, Iansã subverte as normas tradicionais de gênero, demonstrando que o poder pode ser alcançado por meios não convencionais e desafiando a ideia de que habilidades específicas são inerentemente masculinas.

Esta Orixá também é dona de si e de suas vontades. Quando decide se envolver com algum outro Orixá do panteão Yorubá, ela não pensa duas vezes em satisfazer seus ímpetos. Um dos mitos conta que a primeira e principal esposa de Xangô foi Iansã. Embora Oxum fosse a preferida do Orixá, Iansã desempenhava um papel crucial ao lado de seu marido, atuando como seu braço direito e compartilhando todas as tarefas. Após algum tempo convivendo com Xangô, Iansã solicitou uma retribuição por seu amor e sua dedicação. Em resposta, Xangô lhe concedeu dois chifres contendo os ventos: a brisa benfazeja, conhecida como *afefe*, e o vento das tempestades, chamado *ubori*.

Com o passar do tempo, Iansã, cansada de sua vida ao lado de Xangô e tomada pelo ciúme de Oxum, decidiu partir. Ela fugiu para as terras de Ogum, passando a viver com ele. Depois de algum tempo, Iansã também solicitou um presente de Ogum. Em resposta, ele a presenteou com uma espada, simbolizando um novo vínculo e poder compartilhado entre eles. Xangô continuou a buscar Iansã, que fugiu por mais algum tempo, passando por outros reinos e morando com Oxóssi e depois com Omolu. Por fim, se rendeu aos pedidos de Xangô e voltou a viver com ele (Oşun Eyin, 2000).

Outro *itan*, que narra outro caminho de Oyá, conta que ela viveu com Ogum, mas se apaixonou por Oxaguiã e não se deteve de viver o que queria com o Orixá.

Oxaguiã estava em guerra,
 mas a guerra não acabava nunca,
 tão poucas eram as armas para guerrear
 Ogum fazia as armas,
 mas fazia lentamente,
 Oxaguiã pediu a seu amigo Ogum urgência,
 mas o ferreiro já fazia o possível.
 O ferro era muito demorado para se forjar
 e cada ferramenta nova tardava como o tempo.
 Tanto reclamou Oxaguiã que Oiá, esposa do ferreiro,
 resolveu ajudar Ogum a apressar o fabrico.
 Oiá se pôs a soprar o fogo da forja de Ogum
 e seu sopro avivava intensamente as chamas
 e o fogo mais forte derretia mais rapidamente o ferro.
 Logo Ogum pôde fazer muito mais armas
 e com mais armas Oxaguiã venceu logo a guerra.

Oxaguiã veio então agradecer a Ogum.
 E na casa de Ogum enamorou-se de Oiá.
 Um dia fugiram Oxaguiã e Oiá,
 deixando Ogum enfurecido e sua forja fria

Quando mais tarde Oxaguiã voltou à guerra
 e quando precisou de armas muito urgentemente
 Oiá teve que reavivar a forja,
 mas não quis voltar para a casa de Ogum
 (...)
 (Prandi, 2001, p. 303).

Iansã exemplifica que o poder feminino pode manifestar-se de diversas formas. Ela representa uma força indomável, a mulher que busca seu próprio sustento e deseja um homem para amar e não para depender economicamente (Oşun Eyin, 2000).

Outro mito desta Yabá nos mostra que, mesmo sendo uma mulher guerreira, forte e temida, Iansã tem carinho e cuidado com os seus filhos. Esse *itan* conta que Ogum, enquanto caçava na floresta, avistou um búfalo e se preparou para abater a fera. Para sua surpresa, o búfalo se transformou em uma linda mulher chamada Oyá, que, sem perceber que estava sendo observada, escondeu sua pele de búfalo e dirigiu-se ao mercado da cidade. Ogum, tendo presenciado tudo, aproveitou a oportunidade para roubar a pele de Oyá, escondendo-a em um quarto de sua casa antes de ir ao mercado para encontrar a bela mulher.

Encantado por sua beleza, Ogum cortejou Oyá e a pediu em casamento. Sem obter resposta, ela retornou à floresta, mas não encontrou sua pele. De volta ao mercado, Oyá reencontrou Ogum, que, fingindo ignorância, negou ter roubado algo. Mais uma vez, apaixonado, Ogum pediu a mão de Oyá em casamento. Demonstrando astúcia, Oyá concordou em casar-se com ele, mas impôs condições: ninguém na casa poderia mencionar seu lado animal, usar cascas de dendê para fazer fogo ou rolar o pilão pelo chão da casa. Ogum aceitou as exigências e explicou as condições aos seus familiares para garantir uma convivência harmoniosa.

A rotina se estabeleceu no lar, contudo, ela nunca desistiu de procurar sua pele de búfalo. As outras mulheres de Ogum, consumidas pelo ciúme, começaram a conspirar para descobrir o segredo da origem de Oyá. Uma delas embriagou Ogum, que, sob efeito do álcool, revelou o mistério. Na ausência de Ogum, as mulheres começaram a cantarolar pistas que sugeriam o esconderijo da pele de Oyá e faziam alusões ao seu lado animal.

Um dia, estando sozinha em casa, Oyá procurou em cada quarto até encontrar sua pele de búfalo. Ela vestiu a pele e aguardou o retorno das outras mulheres. Quando elas chegaram, Oyá, transformada em búfalo, atacou-as violentamente, poupando apenas seus nove filhos, que clamaram por sua benevolência. Após acalmar-se, o búfalo consolou os filhos e partiu, deixando com eles seu par de chifres. Oyá instruiu os filhos que, em momentos de perigo ou necessidade, deveriam esfregar um chifre no outro, e ela viria em seu socorro com a rapidez de um raio (Prandi, 2001).

Esse mito nos mostra como Oyá se destaca no panteão dos Orixás não apenas por sua força e habilidades de guerra, mas também por sua complexa e sua diferenciada relação com a maternidade. Como *Iyá*, ela é a mãe de nove filhos, um título que reflete tanto sua capacidade de nutri-los quanto de protegê-los. No entanto, diferentemente de algumas representações tradicionais de maternidade que enfatizam a devoção e a proximidade constante com os filhos, Oyá não se prende a eles de forma possessiva. Sua natureza livre e indomável permite que ela mantenha uma identidade própria, independente de suas responsabilidades maternas. Essa autonomia ressalta sua multifacetada personalidade, na qual a maternidade é apenas um dos muitos aspectos que a definem.

Apesar de sua independência, Oyá está sempre pronta para defender seus filhos, demonstrando que seu amor e seu compromisso não se baseiam na presença física constante, no entanto estão na disposição de protegê-los a qualquer custo. A

história em que ela deixa com seus filhos um par de chifres, instruindo-os a usá-los em momentos de perigo, exemplifica essa prontidão protetora. Quando invocada, Oyá responde com a rapidez de um raio, simbolizando sua capacidade de agir decisivamente e eficazmente em defesa de seus filhos. Deste modo, ela incorpora um modelo de maternidade que equilibra a autonomia pessoal com uma poderosa e inquebrável proteção maternal.

Oyá reina ainda perante os Eguns, os desencarnados. Alguns *itans* dizem que ela ganhou este cargo de Omolu/Obaluayê, quando morou com ele e o curou de suas feridas, transformando-as em pipocas com o seu vento. Outro *itan* conta que ela ganhou essa função de Olorum.

Os itãs nos ensinam que Oiá gerou nove filhos, sendo oito mudos, e um com um tipo de fala grosseira, truncada, de tom inumano, como se viesse do fundo da terra. Esse recebeu o nome de Egum. Segundo os mitos iorubás, Oiá foi quem criou o ritual do Axexê, num momento de muita dor e muito amor. A partir daí, Olorum lhe deu o controle sobre todos os espíritos dos mortos, os Eguns, e ela transformou-se na mãe que leva os mortos do aiê a tornarem-se novamente filhos recém-nascidos no orum! (Kileuy, 2015, p. 569).

Embora tenha sido companheira de diversos Orixás de diferentes panteões e adquirido inúmeros poderes, Oyá manteve uma característica fundamental: a capacidade de triunfar sem ridicularizar os adversários derrotados. Como uma guerreira feroz e poderosa, ela demonstra generosidade quando necessário, evitando humilhar os inimigos vencidos. Oyá é a Yabá que mais se aproxima da humanidade, pois possui uma relação intrínseca tanto com a vida quanto com a morte. Sua natureza reflete a complexidade humana, compreendendo profundamente as dinâmicas das relações homem-mulher, sem a imposição da procriação. Ela valoriza a paixão física e as necessidades psicológicas e físicas dos seres humanos (Kileuy, 2015).

Como vimos, Oyá é livre. Não se sente vinculada de maneira rígida à sua prole ou às obrigações familiares, mas nunca os abandona ou os negligencia. Ela consegue equilibrar seu papel de mãe com sua identidade de mulher independente. Autoconfiante e sempre em busca de novas direções e diversões, Oyá não se conforma com a rotina e a monotonia.

A maternidade não é seu foco principal, como ocorre com algumas iyabás, porém, é incontestemente a sua participação no grupo das mães primordiais! É costume dizer que as mulheres iniciadas para Oiá são “lutadoras, guerreiras, batalhadoras”. Bem diferente do perfil das filhas de Oxum e de Iemanjá, por exemplo, que são conhecidas como “boas mães, excelentes esposas” etc. Oiá torna-se, então, a personificação

da mulher moderna, atual, que luta e trabalha junto com o homem, para construir e manterem uma família! (Kileuy, 2015, p. 572).

Diante de toda a mítica e das nuances do arquétipo de Oyá, a Orixá guerreira e livre, propomos aqui uma nova abordagem do feminino, o Oyánismo. A teoria do Oyánismo surge como uma resposta e contraponto ao Oxunismo de Oyèrónkẹ Oyèwùmí (1997), que enfatiza a prevalência da maternidade e a centralidade do papel de *Iyá* (mãe) nas identidades femininas. Enquanto o Oxunismo celebra as virtudes tradicionais associadas à maternidade, o Oyánismo busca destacar a complexidade e a multifacetada natureza da divindade Oyá, também conhecida como *Iansã*, que transcende o papel materno tradicional. Oyá é uma Orixá que exemplifica a força, a liberdade e a independência, sem negligenciar suas responsabilidades maternas.

Os mitos de Oyá, que atravessaram o oceano durante a diáspora africana, são ricos em narrativas que destacam seu caráter guerreiro e indomável. Diferente das *Yabás* tradicionais, Oyá não se define exclusivamente pela maternidade. Ela é descrita como uma guerreira feroz que não ridiculariza seus inimigos, mostrando generosidade e justiça em suas vitórias. Este aspecto de sua personalidade desafia os padrões patriarcais e oferece uma nova possibilidade para a compreensão das mulheres na sociedade.

Oyá é uma figura que combina a força indomável com uma profunda compreensão das relações humanas, especialmente no que se refere aos seus desejos e seus ímpetos sexuais. Ela é uma mulher livre, que respeita seus desejos sem esquecer suas responsabilidades maternas. Este equilíbrio entre a busca pela satisfação pessoal e o cuidado com os filhos reflete uma nova vertente do feminismo afrocentrado, que valoriza a independência e a liberdade feminina.

A teoria do Oyánismo é enraizada no afrocentrismo e na decolonialidade, reconhecendo a importância das tradições africanas na formação das identidades afrodescendentes nas Américas. A travessia de Oyá, da mesma forma de muitos outros elementos culturais africanos, representa a resistência e a resiliência dos povos africanos contra a colonização e a escravidão. Oyánismo não é apenas uma teoria sobre uma divindade, mas uma reivindicação da herança cultural africana e uma celebração da força e da liberdade das mulheres negras.

Enquanto o Oxunismo enfatiza a maternidade e a possibilidade de se tornar *Iyá*, o Oyánismo apresenta uma perspectiva alternativa na qual a maternidade não é o foco central da identidade feminina. Oyá é mãe, mas sua identidade não se limita a

este papel. Ela é uma figura que simboliza a autonomia, a liberdade sexual e a independência emocional. Esta perspectiva oferece uma nova interpretação das identidades femininas, valorizando a multiplicidade de papéis que as mulheres podem assumir.

Oyá demonstra que é possível ser uma mãe dedicada sem sacrificar a liberdade e a autonomia pessoal. O *itan* em que ela deixa um par de chifres com seus filhos para que a invoquem em momentos de perigo ilustra seu compromisso com a proteção materna, sem estar constantemente presente fisicamente. Este modelo de maternidade valoriza a confiança e a independência dos filhos, promovendo uma relação baseada no respeito mútuo e na autonomia.

Esta Yabá é também uma representação do poder feminino que se manifesta pela sexualidade. Ela não se restringe a relacionamentos destinados à procriação, mas valoriza a paixão e o prazer como aspectos essenciais da experiência humana. Este enfoque desafia as normas patriarcais ocidentais, que, muitas vezes, limitam a sexualidade feminina ao contexto da maternidade.

A relação de Oyá com outros Orixás, como Xangô, Ogum e Oxaguian, reflete sua natureza independente e seu poder de sedução. Ao longo dos mitos, ela se envolve com diferentes Orixás, obtendo presentes e poderes, mas sempre mantendo sua autonomia. Esta característica sublinha a capacidade de Oyá de negociar e conquistar o que deseja sem se submeter completamente a qualquer figura masculina.

A teoria do Oyánismo oferece um modelo alternativo de feminilidade que valoriza a força, a independência e a liberdade sexual. Esta representação pode servir como uma fonte de inspiração para mulheres que buscam equilibrar suas responsabilidades familiares com suas aspirações pessoais e profissionais.

Na contemporaneidade, o Oyánismo pode ser visto como uma resposta à necessidade de modelos femininos que desafiem as normas tradicionais e promovam a igualdade de gênero. Oyá representa a mulher moderna que luta por seus direitos, busca sua própria felicidade e não se conforma com os papéis impostos pela sociedade patriarcal. Este pensamento é particularmente relevante para as mulheres afrodescendentes, que enfrentam desafios adicionais devido ao racismo.

O Oyánismo oferece uma visão poderosa e inspiradora da feminilidade, baseada nos mitos e na personalidade de Oyá. Ela celebra a independência, a força e a liberdade das mulheres, sem deixar de lado suas responsabilidades maternas.

Enraizada no afrocentrismo e na decolonialidade, esta teoria reivindica a herança cultural africana e promove a valorização das identidades femininas multifacetadas.

5.7 Obánismo – Obá, a *Iyá* que nunca perdeu uma guerra

Obá é uma Orixá rara, e justamente por este motivo, podemos entender que parte do seu culto se perdeu durante a diáspora. É difícil encontrar mitos sobre ela e iniciados que sejam filhos desta divindade. Não se pode construir um trabalho sobre a força do feminino a partir das Yabás sem falar dela e de seu arquétipo de guerreira. Tal qual temos, no Brasil, uma “tríade das águas”, formada por Nanã, Iemanjá e Oxum, temos uma “tríade de guerreiras” formada por Oyá, Obá e Ewá, mesmo estas estando ligadas às águas de alguma forma.

Nos dias atuais são muito poucas as pessoas iniciadas para esta iyabá, pois sua feitura precisa de muitos cuidados. Exige principalmente que o olhador tenha profundo conhecimento dos grandes e antigos orixás (Kileuy, 2015, p. 577).

Obá (*Ọbà*) é uma Orixá de idade avançada, caracterizada por sua poderosa capacidade guerreira, temperamento vigoroso e notável habilidade como feiticeira. Na Nigéria, um rio caudaloso e perigoso, que leva seu nome, simboliza seu caráter belicoso e inquieto. No contexto religioso, Obá desempenha um papel crucial ao demonstrar a força feminina e evidenciar que, quando as mulheres entram em combate, é com a intenção de triunfar. Em parceria com os homens, ela é capaz de prover alimento para sua comunidade e sua família. Obá exemplifica que, na luta cotidiana, ambos os sexos estão envolvidos em batalhas que podem ser resolvidas rapidamente ou se estender por longos períodos. Ela mostra também que, com determinação e coragem, essas batalhas serão eventualmente vencidas. A mulher, em particular, desempenha um papel fundamental na produção e na obtenção de recursos necessários para alcançar a vitória (Kileuy, 2015).

Pierre Verger (2018) se refere a ela como uma Orixá enérgica e guerreira, considerada mais forte fisicamente que muitos homens. Carrega consigo espada, *ofá*⁵⁴ e escudo. Por carregar o *ofá*, também é considerada uma caçadora. É rainha das águas revoltas, tendo domínio sobre as pororocas e as águas turbulentas das quedas d’água. Está tão ligada à justiça quanto Xangô, de quem foi esposa.

⁵⁴ Arco e flecha.

Obá é forte, destemida e dotada de um temperamento apaixonado e irascível. Pode-se dizer que seja a aiabá de gênio mais difícil, muito mais difícil que o de Euá e Oiá; todas temperamentais, poderosas e destemidas. Obá tem o dom de se disfarçar e, de acordo com o humor do momento, ou assume a aparência de uma mulher idosa, ranzinza e implicante, ou o aspecto de uma amazona guerreira destemida e belicosa (Martins, 2002, p. 44).

Outras narrativas dão conta de que Obá era, na verdade, a mulher favorita de Xangô, e que sua pele negra como o ébano emanava perfumes e brilhava, deixando os homens inebriados. O que não daria margem para o dito ciúme sustentado nas narrativas de outros mitos sobre a Yabá.

Sua pele, de tom ébano, exalaria um perfume raro. Seu corpo, provavelmente robusto, refletiria sua condição de guerreira veterana de muitos combates. É importante reconhecer que a referência a Obá como uma senhora, ou uma mulher mais idosa, destaca sua posição como rainha, seu parentesco com as Senhoras Primordiais e sua vasta expertise em feitiçaria. Em tais culturas, a senioridade é considerada uma dádiva e não uma depreciação. Obá, sendo idosa, acumulou anos de vida que lhe conferiram poder e conhecimento. Sendo assim, características que, na cultura ocidental, poderiam ser vistas como defeitos, eram, na verdade, grandes qualidades (Eugênio, 2014).

O gosto pela batalha é o que movimenta Obá e lhe garante muita liderança. É neste ambiente que gosta de ser admirada e idolatrada, sentimentos pouco experimentados por ela, que é mais reconhecida como conservadora, recatada, taciturna e arredia. Prefere então a ação, quando é admirada, pois não é admirada pela beleza ou por atributos físicos. Gosta da solidão e de locais afastados, onde pratica a meditação e a contemplação. Mostrando-se muito contida em seus atos, é generosa e caridosa, em certos momentos (Kileuy, 2015, p.579).

Devido aos laços com as Grandes Senhoras e seu gosto pelas batalhas, a Yabá é tida como líder de uma renomada confraria de mulheres guerreiras conhecida como Sociedade *Elekó*. Também está associada ao culto *Gèledè*, uma das sociedades de mulheres mais conhecidas e que cultuam as grandes *Ajés*. Por isso, é reconhecida como uma feiticeira de extraordinário poder e implacabilidade, caracterizada por sua vontade indomável e determinação inabalável.

Um *Itan*⁵⁵ conta que todos tinham conhecimento da existência de uma sociedade secreta feminina, denominada *Elekó*, composta por amazonas guerreiras

⁵⁵ Retirado de Martins (2002, p. 163-164).

lideradas por Obá, a mais poderosa e belicosa entre todas. A transgressão dos segredos de *Elekó* era punida com a morte. As reuniões dessas mulheres ocorriam em grutas ocultas e eram estritamente confidenciais, restritas a associadas e candidatas à sociedade, proibindo terminantemente a presença de homens.

Xangô, um rei poderoso, valente e vaidoso, não suportava a ideia de ser excluído de qualquer domínio. Solteiro, bonito e mulherengo, ele estava determinado a descobrir os segredos da *Elekó*, desafiando a autoridade feminina que regia a sociedade. Xangô elaborou um plano: disfarçar-se-ia de amazona e se infiltraria na reunião das guerreiras para desvendar seus segredos e quebrar o tabu da presença masculina.

Com a ajuda de seus informantes, Xangô descobriu o local e a data da próxima reunião de *Elekó*. Disfarçado de mulher, ele partiu para a missão. Contudo, para ingressar na *Elekó*, exigia-se das candidatas, além de valentia, a ausência de polegares e a habilidade de serem ambidestras. As 47 guerreiras, muito mais astutas do que Xangô imaginava, utilizavam a exibição das mãos como passaporte de ingresso. Quando solicitado a mostrar as mãos, o disfarce de Xangô foi rapidamente descoberto. De acordo com as regras, o invasor deveria morrer.

As guerreiras atacaram Xangô, despindo-o completamente. Em desespero, ele se ajoelhou e suplicou clemência a Obá, a líder das amazonas. Embora as guerreiras clamassem pela sua morte, Obá, secretamente apaixonada por Xangô, interveio. Ela prometeu às suas súditas que ela mesma executaria Xangô, mas, na verdade, planejava salvá-lo.

Obá levou Xangô a um local secreto, onde, em troca de sua vida, ele prometeu desposá-la. Desesperado para sobreviver, Xangô concordou. Obá ajudou Xangô a escapar, salvando sua vida. Algum tempo depois, eles se casaram.

A sociedade *Elekó* era composta apenas por mulheres que não puderam ocupar espaço político, de privilégio e poder na hierarquia social que estavam inseridas, e por isso foi fundada pela divindade *Obbá*. Nesse sentido é importante evidenciar que essa divindade é tida por toda literatura religiosa como a fundadora da primeira sociedade feminista e remetendo-se o mito da mulher forte, literalmente, pois em diversas sociedades africanas as mulheres, para conseguirem algo, deviam exercer o poder de sedução, contudo nessa sociedade os objetivos eram alcançados por meio da luta, estratégia, força e tenacidade (Moura, 2022, p.5).

Na cultura ocidental, a mulher frequentemente é vista por meio do estigma da fragilidade feminina. Em contraste, no Candomblé, Obá representa a mulher que rejeita qualquer forma de superioridade masculina. Segundo Pierre Verger (2018), "o arquétipo de Obá é o das mulheres valorosas e incompreendidas. Suas tendências ligeiramente viris frequentemente a direcionam para o feminismo ativo" (Verger, 2018, p. 193). Essa observação de Verger possivelmente se baseia no fato de que Obá é considerada a líder da sociedade secreta feminina *Geledé*. A característica de Obá como um símbolo do "feminismo ativo" é particularmente evidente no contexto das celebrações de Candomblé, nas quais, de acordo com a tradição, somente as mulheres participam das danças dedicadas a ela.

Obá não tolera a injustiça contra o ser humano, seja no âmbito social, seja jurídico ou seja religioso, e está sempre ao lado do que é mais justo e correto. Ela repudia ações ou indivíduos que causem prejuízo a outros, acreditando que a busca pela felicidade deve ocorrer sem causar infelicidade ao próximo. Devido a essa visão e esse comportamento, Obá é uma divindade leal aos seus objetivos, não perdoando nem auxiliando aqueles que desviam de seus princípios morais. Com seus filhos, no entanto, ela se mostra bondosa e, mesmo reconhecendo seus erros, procura perdá-los, pois o amor que sente por eles é incondicional. Obá, a guerreira, segue seu instinto feminino, transformando-se em uma mãe (Kileuy, 2015). Martins (2002) explica que Obá é, além da protetora dos injustiçados, a senhora que protege as famílias.

A partir dos mitos e traços da Yabá aqui apresentados e analisados, propomos o Obánismo, ou pensamento Obánista. O Obánismo se fundamenta nos mitos e na personalidade de Obá, destacando seu papel como símbolo de força e resistência feminina. Diferentemente do Oxunismo, que enfatiza a maternidade e a possibilidade de se tornar *Iyá*, o Obánismo traz uma visão ampliada do papel da mulher, celebrando sua capacidade de ser guerreira, líder e protetora, sem se restringir exclusivamente à maternidade. Esta teoria busca valorizar a figura de Obá, destacando seu vínculo com as sociedades secretas femininas e as mães primordiais, *Iyá-mi Osorongá*, no contexto da diáspora africana e das tradições afro-brasileiras.

Obá, uma Orixá rara e poderosa, é conhecida por sua capacidade guerreira e seu temperamento vigoroso. Simboliza a resistência e a luta feminina. Em contraste com as interpretações ocidentais que frequentemente veem a mulher pelo prisma da fragilidade, Obá representa a rejeição de qualquer forma de superioridade masculina,

promovendo uma visão de igualdade e de força feminina. Este aspecto é crucial no desenvolvimento da teoria do Obánismo, que visa proporcionar um contraponto às narrativas que reduzem o papel da mulher à maternidade.

A liderança de Obá na Sociedade *Elekó* e sua associação com o culto *Géledé*, bem como sua ligação com as *Ajés*, mães primordiais, destacam seu papel como fundadora da primeira sociedade feminista. Estas sociedades secretas femininas, compostas por guerreiras, são emblemáticas para a resistência feminina contra as estruturas patriarcais. O Obánismo enfatiza a importância da luta, da estratégia e da tenacidade como meios de alcançar objetivos, em oposição à sedução e ao conformismo.

No contexto afrocentrado e decolonial, o Obánismo reafirma a importância de revalorizar as tradições e os mitos africanos, desafiando as narrativas eurocêntricas que desvalorizam a contribuição das mulheres africanas. Obá, como figura central desta teoria, simboliza a resistência cultural e a capacidade de liderança feminina. Sua veneração no Brasil e nas Américas em geral, resultado da diáspora do povo escravizado, é um testemunho da persistência e da adaptabilidade das tradições africanas em novos contextos culturais. O Obánismo se alinha com movimentos de decolonialidade que buscam recuperar e valorizar as vozes e as práticas marginalizadas pelo colonialismo.

A relação de Obá com as *Iyá-mi Osorongá*, as mães primordiais, é outro aspecto central do Obánismo. Estas figuras, detentoras de grande poder espiritual e liderança, são representações da sabedoria ancestral e da força feminina. Obá, como uma de suas agentes espirituais, carrega essa herança de poder e conhecimento, que é celebrada e perpetuada nas práticas religiosas afro-brasileiras. O Obánismo celebra a força física e guerreira de Obá e também sua conexão profunda com a sabedoria ancestral e o poder espiritual, apresentando traços ligados à senioridade presente na sociedade Yorubá e no trabalho de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997).

O Obánismo se diferencia do Oxunismo ao ampliar o papel da mulher além da maternidade, celebrando sua capacidade de ser uma líder, guerreira e protetora. Obá é mãe, mas sua identidade não se limita a isso. Ela é uma figura complexa, capaz de desempenhar múltiplos papéis e enfrentar diversos desafios. Esta visão multifacetada da mulher é essencial para uma compreensão mais rica e completa da experiência feminina, tanto no contexto africano yorubá quanto na diáspora.

Além disso, o Obánismo promove uma visão de solidariedade e de apoio mútuo entre as mulheres, em contraste com a rivalidade destrutiva. A figura de Obá, que lidera e protege suas companheiras guerreiras, serve como um modelo de cooperação e de força coletiva. Esta análise é particularmente relevante no contexto contemporâneo, no qual a solidariedade feminina é crucial para enfrentar as múltiplas formas de opressão e de discriminação que as mulheres enfrentam.

Devemos considerar que o feminismo afrocentrado é uma corrente que busca revalorizar a experiência e a perspectiva das mulheres negras, particularmente aquelas da diáspora africana, destacando as especificidades culturais, históricas e sociais que moldam suas vidas. Diferente do feminismo ocidental, que frequentemente centraliza experiências e conceitos eurocêntricos, o feminismo afrocentrado enfatiza a importância das tradições africanas, das espiritualidades e das formas de resistência próprias das comunidades negras.

A sociedade *Elekó*, fundada por Obá, exemplifica essa perspectiva. Composta exclusivamente por mulheres que não podiam ocupar espaços de poder na hierarquia social, *Elekó* se tornou um refúgio e um centro de resistência. Nessas sociedades secretas, as mulheres alcançavam seus objetivos pela luta, pela estratégia e pela tenacidade, desafiando as normas patriarcais que limitavam seu papel ao domínio doméstico ou ao uso do poder de sedução. Moura (2022) destaca que *Elekó* pode ser considerada a primeira sociedade feminista, na qual os objetivos eram alcançados pela força e pela determinação e não pela submissão.

A figura de Obá, descrita por Pierre Verger como uma mulher enérgica e guerreira, mais forte fisicamente do que muitos homens, subverte as expectativas de gênero tradicionais. Verger (2018) observa que Obá representa o arquétipo das mulheres valorosas e incompreendidas, frequentemente direcionadas para o feminismo ativo devido. Essa descrição sublinha a força física e moral de Obá, bem como sua rejeição de qualquer forma de superioridade masculina, destacando seu papel como líder e guerreira.

Além disso, o vínculo de Obá com as mães primordiais, *Iyá-mi Osorongá*, fortalece sua posição como uma figura central no feminismo afrocentrado. As *Iyá-mi* são detentoras de grande poder espiritual e liderança, e sua relação com Obá reflete a continuidade e a profundidade da sabedoria ancestral. Obá, como uma de suas descendentes espirituais, carrega essa herança, que é celebrada e perpetuada nas práticas religiosas afro-brasileiras. Essa conexão sublinha a importância da

espiritualidade e da tradição na construção de uma identidade feminina forte e autônoma.

Por fim, o Obánismo oferece uma visão inspiradora para as mulheres de todas as culturas, promovendo a ideia de que a força, a coragem e a autenticidade são valores fundamentais. Esta teoria desafia as narrativas limitantes e empodera as mulheres a reconhecerem e a reivindicarem seu poder e seu potencial em todas as esferas da vida. Em suma, o Obánismo é uma teoria que celebra a força feminina em toda a sua complexidade e sua diversidade, oferecendo um modelo poderoso de liderança, de resistência e de integridade.

5.8 Ewánismo – *Iyá* destemida e dona do encanto

*“Ewá, Ewá
É uma moça cismada
Que se esconde na mata
E não tem medo de nada
Ewá, Ewá”⁵⁶*

Ewá, Euá, *Iewá* ou ainda *Iyewá*, é uma divindade feminina associada à guerra e à caça, venerada no rio *Iewá*, na África⁵⁷. Dotada de beleza excepcional, seu nome pode ser traduzido como "senhora da beleza e da graciosidade". Seus principais atributos incluem a habilidade de ocultar-se e transformar-se. Como a deusa da comunicação, Ewá recebeu de Olorum a incumbência de ensinar à humanidade as dualidades que se complementam, como o frio e o calor, a noite e o dia, o bem e o mal, entre outras. Conhecida também como "a senhora da saúde", ela possui a capacidade de transformar doença em saúde e vice-versa. Ewá é a patrona da sensibilidade e "senhora da visão", proporcionando ao ser humano a capacidade de apreciar e se beneficiar da beleza ao seu redor (Kileuy, 2015). Também é chamada de Senhora do Encanto e da Magia.

Traz em si o título de Dona do Encanto, pois tudo o que é belo e encanta os(as) orixás e seres humanos tem a presença de *Iyewá*, sendo assim é ela o próprio encanto e beleza, devido a isso a ela é atribuída a percepção e todas as emoções sentidas perante toda a forma de arte. Na comunidade de terreiro é reconhecida como uma orixá caçadora e também deusa guerreira, pois possui como símbolos

⁵⁶ As Ayabás – Caetano Veloso e Gilberto Gil, 1976.

⁵⁷ Há quem diga que, a exemplo de Oxumarê, Nanã, Omolu e Iroko, Ewá era cultuada inicialmente entre os Mahi e foi assimilada pelos yorubá e inserida em seu panteão (Oṣun Eyin, 2000, p. 188).

o arco, a flecha e a lança, além destes em uma de suas mãos está o arakolê (Oliveira; 2023, p. 42).

Tal como no caso de sua irmã Obá, poucas são as pessoas iniciadas nessa Orixá em território brasileiro. Por motivos bem próximos, como a perda de informações quanto às necessidades para a feitura, tal quais outras questões ligadas a particularidades da Yabá, que tem seus melindres e seus requintes. “De Euá e Obá pouco se sabe, mas muito se teme” (Carneiro, 2008).

Atualmente, é raro encontrar iniciados de Ewá, possivelmente devido ao conhecimento limitado sobre ela ou ao seu talento para se disfarçar. Ela é reservada, revelando-se apenas quando e para quem deseja, logo é fundamental que o observador possua grande vidência, além de profundos conhecimentos e sabedoria. Ewá é uma divindade capaz de iludir, de transformar-se e de disfarçar seus atributos e sua personalidade, misturando-se com outras divindades e confundindo babalorixás ou babalaôs que não tenham um conhecimento aprofundado dessa habilidade. Em algumas ocasiões, ela se manifesta como Oyá, em outras como Oxum e até mesmo como Iemanjá.

Não é a todos os "olhadores" que esta aiabá se mostra nos jogos de búzios, apresentando-se, ora como Oxum, ora como Oiá, e às vezes até mesmo como Iemanjá, o que leva muitos sacerdotes e sacerdotisas ao total desespero. Atributos de Oiá e de Oxum estão contidos em Euá: transformação, guerra, caça, feminilidade, disfarce, poder, pioneirismo, encantamento, praticidade, beleza. Normalmente, Euá só se apresenta após alguns rituais específicos, partindo do coração para os olhos do olhador. Isso quer dizer que ela se mostra somente para quem quer e quando bem entende, E as. sim procede, não porque queira divertir-se - seu senso de humor não é dos melhores -, mas porque é a senhora da vidência, muitas vezes herdada por seus filhos, os eleuás ou euacis, a exemplo do babalaô Agenor Miranda Rocha, o sábio (Martins, 2001, p.38-39).

Conta um *itan* de Ewá que ela enganou a morte para salvar Orunmilá Ifá, o senhor do tabuleiro de adivinhação, até então um desconhecido para ela. Por essa razão, ela ganhou o dom da clarividência. Em uma tarde ensolarada, Ewá, a dona dos horizontes, estava às margens de um rio lavando seus tecidos quando um jovem surgiu da floresta, correndo assustado. Ele estava sendo perseguido por Ikú, a morte, há vários dias e precisava escapar para cumprir seu grande destino. Em desespero, o jovem pediu a ajuda de Ewá, suplicando para que ela o escondesse de Ikú.

Ewá, movida pela simpatia que sentiu pelo rapaz, decidiu ajudá-lo. Ela o instruiu a se esconder debaixo dos panos brancos que ela estava lavando, enquanto ela

distraía Ikú. Pouco tempo depois, Ikú apareceu, determinado a encontrar o jovem. Ewá, com indignação, confrontou Ikú e, com astúcia, indicou uma direção oposta ao esconderijo do jovem, despistando a morte.

Após a partida de Ikú, o jovem saiu de seu esconderijo, aliviado. Em sinal de gratidão por ter sido salvo, ele revelou ser um grande adivinho e presenteou Ewá com o dom da vidência. Antes de partir, o jovem revelou seu nome: Orunmilá Ifá (Beniste, 2020). Ao enfrentar a morte para ajudar Ifá, a Yabá demonstra coragem e inteligência, sendo capaz de enganar até mesmo a morte com sua capacidade de pensar rapidamente numa solução.

O *itan* de Ewá salvando Orunmilá Ifá é uma narrativa que celebra a coragem, a inteligência e a iniciativa feminina. Ewá, ao enganar Ikú e proteger Orunmilá, subverte as normas tradicionais de gênero e demonstra que as mulheres podem ser heróicas, estratégicas e merecedoras de grandes dons. A recompensa que ela recebe por sua ação, o dom da clarividência, não apenas reconhece sua bravura, mas também estabelece uma paridade de poder entre ela e as figuras masculinas. Ao posicionar Ewá como a salvadora e não como a protegida, a narrativa desafia estereótipos de gênero que tendem a colocar as mulheres em papéis passivos ou secundários. Isso contribui para uma reavaliação de papéis de gênero,

Além de possuir o dom da clarividência, Ewá é a senhora da sabedoria. Ela é a decifradora, a comunicadora de símbolos que unem e separam o céu e a terra. É a grande guardiã do conhecimento e uma tradutora universal. É também a protetora dos pequeninos e dos pequenos animais do mundo. Ela os protege e possibilita a sua existência. Sapos, camaleões e outros animais pequenos estão sob a proteção desta senhora (Martins, 2001). Também estaria sob sua proteção tudo aquilo que é intocado.

As virgens contam com a proteção de Ewá e, aliás, tudo o que é inexplorado conta com sua proteção: a mata virgem, as moças virgens, rios e lagos onde não se pode navegar ou nadar. A própria Ewá, acreditam alguns, só rodaria na cabeça de mulheres virgens (o que não se pode comprovar), pois ela mesma seria uma virgem, 'a virgem da mata virgem dos lábios de mel' (Oşun Eyin, 2000, p. 187).

Ewá é uma Yabá que demonstra pouca atração pelos homens, caracterizando-se por sua natureza reservada. Seu relacionamento com outros Orixás é pouco conhecido, apesar de alguns poucos mitos tratarem do assunto. Embora possua rara beleza, ela não exhibe a doçura de Oxum nem a sensualidade de Oyá. Da mesma

forma, não apresenta a rudeza ou a aparência silenciosa de Nanã. A beleza de Ewá é comparada à frieza da neve branca. Como senhora da virgindade, é uma das grandes protetoras das mulheres, especialmente aquelas que se mantêm puras e castas, mas também é capaz de oferecer apoio àquelas que buscam a procriação.

Alguns mitos mostram que Ewá não desejava se casar, apesar da vontade de Nanã, sua mãe. Ewá teria então fugido com a ajuda de seu irmão, Oxumarê, com quem mora no céu. Quando ela vem ao Ayê, ela se disfarça como uma serpente amarela rajada de vermelho para que sua mãe não a reconheça (Martins, 2001).

Outros *itans* mostram Ewá como mãe, mostrando-se protetora e se sacrificando pelo bem de seus rebentos.

Euá era uma mulher pobre, que vendia no mercado para sobreviver. As coisas andavam muito difíceis para ela: Tinha dois filhos que eram a razão de sua vida. Euá não tinha marido que a ajudasse no sustento das crianças: um menino e uma menina. Levava as crianças junto para o mercado; não tinha com quem deixá-las. Um dia, voltando do trabalho, triste porque nada vendera e deixara de comprar comida para as crianças, cabisbaixa e com fome, vinha pensando tanto na vida que se atrapalhou e errou o caminho, embrenhando-se nas profundezas da floresta. Os filhos queixavam-se de fome e sede e Euá procurava o atalho de volta, sem sucesso. A fome e a sede das crianças aumentava, e crescia o desespero da mãe, que não conseguia achar a saída. Os filhos começaram a gritar e chorar de sede, até que não puderam mais e caíram no chão, mais mortos do que vivos. Euá, desesperada em seu amor materno, pediu para Olodumarê que ele poupasse a vida dos seus rebentos, matando-lhes a sede. Tamanho era o amor de Euá pelos filhos, que Olodumarê, comovido, transformou-a numa fonte de água cristalina, límpida, fresquinha, e as crianças beberam à saciedade, sobrevivendo. A água jorrava forte, forte, transformando-se numa lagoa e depois num rio de águas cristalinas, o Odo Iyewá - rio Euá (Martins, 2001, p. 149-151).

O mito transmite uma poderosa mensagem sobre o amor materno e a resiliência diante das adversidades. A história destaca como o amor incondicional de uma mãe pelos seus filhos pode inspirar atos de grande sacrifício e de dedicação. Mesmo em circunstâncias extremamente difíceis, Ewá demonstra uma determinação inabalável para proteger e cuidar de seus filhos, pedindo a intervenção divina para garantir a sobrevivência deles.

Diante do exposto, propomos o Ewánismo como uma teoria que emerge das características e mitos da Orixá Ewá, ofertando uma ponto de vista do feminino que transcende o papel tradicional de *Iyá*, ou mãe. Em contraste com o Oxunismo de Oyèrónkẹ Oyěwùmí, que centra a feminilidade na figura de Oxum, a deusa da

fertilidade e maternidade, o Ewánismo oferece uma abordagem multifacetada da identidade feminina. Esta teoria busca redefinir o papel das mulheres na sociedade, explorando as dimensões de independência, de transformação, de proteção e de clarividência, atributos centrais de Ewá.

Ewá é uma divindade associada à guerra e à caça, dotada de uma beleza excepcional e uma natureza reservada. Ela é conhecida por sua habilidade de ocultar-se e transformar-se, características que lhe conferem uma identidade única entre os Orixás. A mitologia de Ewá inclui histórias de coragem, de inteligência e de sacrifício, destacando sua capacidade de enganar até mesmo a morte para proteger os necessitados. Um exemplo é o mito em que Ewá salva Orunmilá Ifá, o senhor do tabuleiro de adivinhação, da perseguição de Ikú, a morte. Esta narrativa ilustra a sagacidade e bravura de Ewá e demonstra sua função como guardiã da vida e defensora dos vulneráveis. No Ewánismo, essas qualidades são valorizadas como aspectos fundamentais da feminilidade, propondo um modelo de mulher que é simultaneamente protetora e estrategista.

Ao contrário da perspectiva Oxunista, que enfatiza a maternidade como a expressão máxima da feminilidade, o Ewánismo celebra a diversidade de papéis que uma mulher pode desempenhar. Ewá, embora protetora e associada à virgindade, também é uma caçadora e uma guerreira. Ela detém o poder da transformação e do disfarce, habilidades que lhe permitem navegar diferentes esferas da vida com autonomia e eficácia. Esta capacidade de adaptação e resistência é central para a teoria Ewánista, sugerindo que a força feminina reside na versatilidade e na capacidade de enfrentar e superar desafios.

Além disso, Ewá é conhecida como a senhora da vidência, um atributo que lhe confere uma posição de destaque como detentora de sabedoria e de clarividência. Esta função vai além do cuidado maternal, posicionando-a como uma guia espiritual e intelectual. As mulheres são vistas como cuidadoras, líderes e visionárias, capazes de orientar comunidades e preservar tradições culturais e espirituais.

Outro aspecto importante do Ewánismo é a valorização da autonomia feminina. Ewá é descrita como reservada e independente, revelando-se apenas quando e para quem deseja. Esta característica reflete uma forma de liberdade pessoal e controle sobre a própria identidade, que é essencial para a compreensão Ewánista do feminino. As mulheres são encorajadas a manter sua independência e a exercer sua

agência em todas as áreas da vida, sem serem definidas exclusivamente por suas relações com os homens ou pelos papéis tradicionais de gênero.

O Ewánismo também reconhece a importância da proteção e da defesa dos vulneráveis, inspirada pela capacidade de Ewá de cuidar dos pequeninos e dos pequenos animais. Este aspecto enfatiza uma ética de cuidado que é inclusiva e abrangente, estendendo-se além da família imediata para incluir a comunidade e o meio ambiente. No Ewánismo, a proteção é vista como uma responsabilidade coletiva e uma expressão de solidariedade, reforçando a conexão entre todas as formas de vida.

Além de seus atributos protetores, Ewá é uma figura de encantamento e de beleza, sendo chamada de Senhora do Encanto e da Magia. Esta dimensão adiciona uma camada de complexidade à teoria Ewánista, sugerindo que a feminilidade também envolve a capacidade de inspirar e de fascinar. A beleza, no contexto Ewánista, não é apenas estética, mas também uma forma de poder e de influência. As mulheres são encorajadas a abraçar sua própria beleza e a utilizá-la como uma força positiva e transformadora.

Um aspecto notável de Ewá é sua castidade, frequentemente sendo vista como uma divindade pura e reservada. No entanto, sua pureza não a impede de ser uma defensora fervorosa das mulheres que desejam ser mães. Ewá utiliza seu poder e sua sabedoria para ajudar aquelas que buscam a procriação, demonstrando que a capacidade de apoiar outras mulheres em suas jornadas maternas é também uma expressão significativa de feminilidade. Este equilíbrio entre a proteção da castidade e o apoio à maternidade ilustra a amplitude e a profundidade do papel feminino para o Ewánismo.

Por fim, o Ewánismo convida a uma reflexão sobre as múltiplas formas de ser mulher, valorizando a diversidade de experiências e de habilidades que compõem a identidade feminina. Esta teoria amplia os horizontes da feminilidade e promove uma compreensão mais inclusiva e equitativa das contribuições das mulheres à sociedade. Inspirado por Ewá, o Ewánismo é uma celebração da força, da sabedoria e da beleza intrínsecas ao feminino, propondo um caminho de empoderamento e de transformação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese propôs uma abordagem inovadora ao explorar os arquétipos femininos nos mitos Yorubás, oferecendo novas perspectivas de gênero que buscam ir além do Oxunismo, teoria proposta por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997). Ao longo do estudo, evidenciou-se como as Iyabás, divindades femininas do Candomblé, representam diferentes facetas da feminilidade, cada uma com atributos únicos que desafiam e enriquecem as concepções tradicionais de gênero.

Para alcançar esse objetivo, foram propostos primeiramente dois olhares: decolonial e afrocêntrico do tema, buscando uma visão de gênero que não estivesse eurocentrada, rompendo com os paradigmas impostos pelo colonialismo. Também foi proposta uma Epistemologia Antropofágica, baseada nos pensamentos decoloniais e afrocentrados, além da proposta de um pensamento ancorado nas macumbas e nas encruzilhadas, fomentados pela epistemologia das macumbas e as ideias de cruzo de pensamentos da pedagogia das encruzilhadas. Em seguida, foram estabelecidos a importância dos mitos para os adeptos do Candomblé e como os traços arquetípicos das Yabás e suas manifestações do feminino podem demonstrar outras formas de poder feminino que não o dom de ser *Iyá*.

Ao explorar a interseção entre a mitologia Yorubá, a decolonialidade, o afrocentrismo e o Oxunismo, esta pesquisa alcançou uma contribuição significativa para a compreensão mais diversificada e inclusiva da construção de identidades de gênero. Esperamos que este trabalho tenha ampliado o reconhecimento e a celebração da variedade cultural, espiritual e epistemológica presente na sociedade brasileira, bem como em outras culturas afrodiáspóricas. Ao integrar essas diferentes perspectivas, o estudo proporcionou uma visão mais rica e complexa das identidades de gênero, destacando a importância de valorizarmos e respeitarmos a pluralidade de experiências e de saberes existentes. Desse modo, acreditamos que este trabalho não só enriquece o campo dos estudos de gênero, mas também oferece uma abertura para futuras pesquisas que desejem aprofundar e expandir a discussão sobre a interconexão entre culturas e identidades.

Adotamos, ao longo da pesquisa, uma metodologia diversificada, cuja complexidade e abrangência foram detalhadas durante o processo de escrita. Em essência, nossa abordagem metodológica fundamentou-se principalmente na pesquisa bibliográfica, que envolveu um rigoroso processo de seleção e análise de

uma ampla gama de fontes acadêmicas. Isso incluiu livros, periódicos, teses e dissertações que abordassem diretamente o tema da construção de identidades de gênero por intermédio dos mitos Yorubás, bem como trabalhos que tratassem de questões correlatas e contribuíssem para uma compreensão mais aprofundada do contexto. Além disso, a metodologia aplicada permitiu a incorporação de diversas perspectivas teóricas e analíticas, enriquecendo a análise e oferecendo um panorama abrangente das discussões contemporâneas sobre o tema. A combinação dessas diversas vertentes metodológicas, por meio da Epistemologia Antropofágica, garantiu robustez e profundidade à pesquisa, possibilitando uma análise detalhada e crítica das dinâmicas de gênero sob a ótica afrodiaspórica e mitológica Yorubá.

O capítulo inicial estabeleceu a base teórica necessária para compreender a decolonialidade e suas implicações nos estudos de gênero. Pelas análises de autores como Quijano (1991), Maldonado-Torres (2020), Mignolo (2017) e Lugones (2014), demonstrou-se que o colonialismo não é um evento isolado do passado, mas, sim, uma estrutura de poder contínua que permeia diversas esferas da vida moderna. As colonialidades do poder, do ser e do saber foram discutidas como aspectos interligados que sustentam as hierarquias e desigualdades contemporâneas.

Evidenciamos como a estrutura da matriz colonial, profundamente enraizada em uma dinâmica complexa de administração e de controle, continua a moldar as relações sociais, políticas e culturais contemporâneas. Baseada em sistemas econômicos, patriarcais e raciais, essa matriz valida uma ordem global eurocêntrica que, desde suas origens na Europa, impôs uma disciplina opressora sobre indivíduos e comunidades, limitando a consciência de nós mesmos, de nossos corpos e nossos saberes. Tal narrativa, moldada durante a colonização, definiu parâmetros de aceitação social e validade cultural e gerou uma subjugação física e mental profunda. Para romper com essa herança opressiva, é imperativo uma revisão crítica e uma reconstrução dos padrões de pensamento e relações sociais, redefinindo um espaço de respeito, de equidade e de entendimento mútuo.

Nesse contexto, a decolonialidade surge como uma corrente de pensamento vital, oferecendo uma resposta às limitações das abordagens eurocêntricas e coloniais na produção de conhecimento. Promovendo a desobediência epistêmica e desvinculando-se da matriz colonial, a decolonialidade busca resgatar e valorizar os conhecimentos indígenas, afrodiaspóricos e de outras culturas colonizadas, reconhecendo suas contribuições significativas para a humanidade.

A decolonialidade emerge como uma crítica fundamental e uma ferramenta para a desconstrução dessas estruturas opressivas, propondo uma nova forma de compreender e de valorizar os saberes e as práticas marginalizados. Neste contexto, a decolonialidade oferece uma lente crítica pela qual se pode reavaliar e revalorizar as tradições culturais e espirituais das sociedades latino-americanas e afrodiaspóricas.

No processo de desafiar as hierarquias e as exclusões perpetuadas pelo colonialismo, a decolonialidade enriquece o campo dos estudos de gênero e outras áreas, além de oferecer um fundamento sólido para futuras pesquisas que desejem aprofundar e expandir a discussão sobre a interconexão entre cultura, espiritualidade e identidade. Como destaca Lugones (2014), descolonizar o gênero é uma práxis necessária que critica a opressão de gênero racializada e capitalista, tendo em vista uma transformação vívida do social. Este movimento não se limita a uma simples crítica do passado, mas exige uma transformação contínua das estruturas de poder, promovendo uma ética de justiça e de libertação que respeite a pluralidade de conhecimentos e de experiências.

No capítulo “Em busca de uma abordagem afrocentrada: a epistemologia das macumbas e a pedagogia das encruzilhadas”, a busca por uma abordagem afrocentrada foi explorada por meio da proposta de valorização dos conhecimentos e das práticas espirituais afro-ameríndias.

Ao longo deste estudo, ficou evidente que a utilização da raça como critério fundamental para a estratificação e controle social representou um elemento essencial no sistema de poder do mundo capitalista, cujas raízes remontavam à era da colonização. Mesmo após o término dos períodos históricos de colonização, o racismo persistiu como um fator determinante nos sistemas de poder, perpetuando a divisão social e a hierarquização de saberes. O racismo constituiu-se como um princípio organizador da modernidade, influenciando todas as relações de dominação, as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas e médicas.

Quando explora as manifestações culturais de povos afrodescendentes, a epistemologia das macumbas emerge como uma proposta poderosa de valorização das sabedorias oriundas da diáspora africana e das práticas dos povos originários do Brasil. Essa abordagem propôs uma quebra dos paradigmas ocidentais, destacando a importância de práticas culturais, de narrativas orais, de manifestações artísticas e

de rituais sagrados como fontes vitais para o desenvolvimento de novas epistemologias.

A afrocentricidade, conceito promovido por pensadores como Molefi Kete Asante (2016) e Cheikh Anta Diop (1989), surgiu como um movimento intelectual e social que desafiou a supremacia eurocêntrica ao reivindicar a centralidade das contribuições africanas para a história, a cultura e o conhecimento humano.

Asante (2016), em particular, destacou a importância de uma pedagogia afrocentrada que reconhecesse e celebrasse os saberes africanos nas práticas educacionais, promovendo a autoestima e a identidade das gerações futuras. Diop (1989), por sua vez, argumentou que a civilização egípcia tinha raízes africanas profundas e que a África não era apenas o berço da humanidade, mas também o berço do conhecimento e da ciência. Seus trabalhos foram fundamentais para a promoção de uma consciência e identidade africanas, desafiando as narrativas eurocêntricas predominantes.

Buscamos enfatizar a interseção entre decolonialidade, epistemologia das macumbas e pedagogia afrocentrada. Esses autores destacaram a importância de reconhecer e valorizar a riqueza das práticas culturais afro-brasileiras, desafiando as estruturas de poder que perpetuaram a subestimação dessas epistemologias. A pedagogia das encruzilhadas propôs um modelo de aprendizagem que valorizava a multiplicidade de saberes e de experiências, promovendo um diálogo intercultural e a construção coletiva do conhecimento. Ao incorporar essas abordagens em nossos estudos e práticas, tornamo-nos capazes de romper com as visões eurocêntricas do conhecimento e construir narrativas mais inclusivas e diversificadas, que celebram a pluralidade de perspectivas culturais e epistêmicas presentes no Brasil.

No capítulo seguinte, exploramos as complexidades das perspectivas afrocentradas sobre o gênero nas sociedades africanas, com foco nos trabalhos de Cheik Anta Diop (1989), Ifi Amadiume (2005) e Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997). Cada autor trouxe contribuições significativas para a compreensão de como o gênero é/era entendido e vivido em diferentes culturas africanas.

Cheik Anta Diop (1989), com suas análises sobre o matriarcado e a matrilinearidade, desafiou as narrativas eurocêntricas que descrevem as sociedades africanas como primitivas. Destacando a importância das mulheres na estrutura social do antigo Egito e outras civilizações africanas, justificando que muitas dessas sociedades eram intrinsecamente matriarcais, com um equilíbrio de poder entre

homens e mulheres. Sua obra refutou teorias ocidentais, como as de Bachofen (1861) e Morgan (1963), que viam o matriarcado como um estágio evolutivo primitivo.

Ifi Amadiume (2005), em contrapartida, focou em desconstruir estereótipos de gênero ao analisar as complexas relações sociais e religiosas nas sociedades *Igbo*. Ela destacou o papel central das mulheres na vida comunitária e religiosa, propondo uma visão matrifocal e matrilinear que contrasta com as interpretações ocidentais. A autora desafiou a ideia de uma transição linear do matriarcado para o patriarcado, mostrando que ambos os sistemas coexistiam e se influenciavam mutuamente.

Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) apresenta uma abordagem radical quando questiona a própria existência das categorias de gênero na sociedade Yorubá pré-colonial. Ela explica que as categorias de gênero, como entendidas no Ocidente, foram impostas pelas estruturas coloniais e não refletem a realidade das sociedades africanas. Ao introduzir o conceito de Oxunismo, Oyěwùmí (1997) proporciona uma mobilização baseada na centralidade das mulheres e da maternidade, oferecendo uma visão inclusiva e expansiva das relações de gênero.

Examinando a cosmogonia e os mitos dessas culturas, percebemos a centralidade das divindades femininas e das mulheres nas práticas sociais, religiosas e familiares. As culturas africanas, especialmente a Yorubá, valorizam a senioridade e a maternidade, refletindo uma organização social na qual as mulheres desempenham papéis fundamentais. Essa perspectiva desafia as narrativas ocidentais e oferece uma compreensão mais ampla das questões de gênero, enraizada na pluralidade e na riqueza das experiências das sociedades africanas e latino-americanas.

As Orixás femininas e outras divindades desempenham papéis fundamentais, sendo protagonistas em diversas histórias que sublinham sua força, sua inteligência e sua capacidade de liderança. O mito da criação, por exemplo, destaca Odudua, a deusa que conclui a tarefa negligenciada por Oxalá, demonstrando a importância e a competência feminina na manutenção do equilíbrio do universo. A presença de Yabás como Oxum, Iemanjá, Nanã, entre outras e das grandes Senhoras *Iyá-mi Osorongá* reforça a reverência e o respeito pelas mulheres, que são vistas como fontes de vida e sabedoria e também poderosas guardiãs e influenciadoras na estrutura social e espiritual da comunidade. Essas narrativas sublinham uma visão de mundo em que o feminino é celebrado e reconhecido por sua vitalidade e sua essencialidade, contrastando com muitas culturas ocidentais em que o patriarcado prevalece.

No último capítulo, “Para além do Oxunismo”, revelamos a importância fundamental das narrativas tradicionais, ou *itans*, na preservação e transmissão dos valores éticos, morais e culturais do Candomblé. Esses mitos, profundamente enraizados nas práticas orais dos Babalorixás e Iyalorixás, ilustram a criação do mundo e o papel dos Orixás na organização da sociedade e da natureza. Ao serem reinterpretados e adaptados ao contexto brasileiro, os *itans* mantiveram sua relevância e vitalidade, servindo como ferramentas essenciais para a educação religiosa e a compreensão das complexas relações entre os seres humanos, a natureza e o divino.

Evidenciamos que os arquétipos dos Orixás fornecem modelos comportamentais que ajudam os adeptos a moldarem suas identidades e a compreenderem suas próprias características e desafios pessoais. Pelas histórias e pelos rituais, os praticantes do Candomblé são capazes de se conectar profundamente com suas raízes ancestrais, encontrando nos mitos inspiração e orientação para suas vidas cotidianas.

A exploração dos mitos das Yabás na cosmogonia Yorubá nos revela uma riqueza de representações femininas que transcenderam as interpretações convencionais e enriquecem a compreensão do papel das mulheres na mitologia e na sociedade Yorubá, refletindo nas práticas do Candomblé. Essas divindades personificam sabedoria ancestral, poder criativo, astúcia, força guerreira e liderança, demonstrando uma diversidade de atributos que contrastam com as categorias coloniais e tradicionais de feminilidade. Essa abordagem crítica permitiu que os mitos das Yabás fossem vistos como fontes de sabedoria ancestral, relevantes para questões contemporâneas de identidade e resistência cultural.

Ao adotarmos a Antropofagia Epistêmica como metodologia, a análise ultrapassou as fronteiras disciplinares impostas pelo colonialismo, promovendo um diálogo intercultural que valoriza os saberes ancestrais presentes nos mitos Yorubás. Essa abordagem metodológica desafiou as dicotomias consagradas pela ciência moderna, propondo uma mestiçagem intelectual que incorporou e transformou os saberes coloniais e subalternos em novas formas de compreensão e de expressão. Ao fazer isso, a pesquisa destacou a importância das narrativas subalternas e promoveu uma reconstrução ativa do conhecimento, oferecendo novas possibilidades para entender a complexidade das tradições culturais afrodiaspóricas e a relevância contínua das Yabás na diversidade cultural e na espiritualidade global.

O estudo dos arquétipos femininos nos mitos Yorubás diante da metodologia proposta e do referencial teórico utilizados nos permitiu uma análise detalhada das diferentes facetas da feminilidade representadas pelas Iyabás. Cada divindade feminina, como Nanã, Iemanjá, Oxum, Oyá, Obá e Ewá traz consigo atributos únicos que oferecem uma visão rica e complexa do feminino. Ao explorar as narrativas e os mitos dessas divindades, o trabalho revelou como cada uma delas desafia e enriquece as concepções tradicionais de gênero, propondo novas formas de compreender e de valorizar o poder e o agir femininos.

Quando propomos o conceito de Nanãismo, procuramos oferecer uma alternativa poderosa ao Oxunismo, centrando-se na senioridade e na sabedoria das mulheres mais velhas, especialmente de figuras como Nanã Buruku. Ao contrário do Oxunismo, que valoriza a maternidade e a feminilidade como fontes primárias de poder, o Nanãismo destaca a autoridade e o conhecimento dos anciãos, refletindo a estrutura social Yorubá, na qual a senioridade é altamente reverenciada. Nanã Buruku, com seu papel crucial na criação da humanidade, simboliza o início e o fim da vida, fornecendo o barro primordial para Oxalá moldar os seres humanos e exigindo seu retorno à terra no final. Esse ciclo de vida e morte sob a égide de Nanã reflete a profundidade de sua sabedoria e a importância de sua figura na cosmologia Yorubá.

Além disso, Nanã Buruku exerce a função de juíza, responsável por resolver disputas e manter a ordem, especialmente entre os homens e as mulheres. Esse papel destaca sua autoridade moral e sua capacidade de julgamento justo, atributos centrais para a manutenção do equilíbrio social. O comportamento implacável de Nanã com os transgressores e sua disposição para aplicar punições rigorosas refletem sua dedicação à justiça e à equidade.

A perspectiva do Nanãismo também desafia as percepções tradicionais de maternidade, oferecendo uma visão mais complexa e multifacetada do papel materno. Nanã, ao optar por não criar Omolu, questiona a compulsoriedade da maternidade e abre espaço para diferentes interpretações dessa função. Implementar o Nanãismo reequilibra as narrativas de poder feminino, celebrando as contribuições e a sabedoria acumulada das mulheres idosas e promovendo uma sociedade mais justa e equilibrada, na qual todas as fases da vida feminina são valorizadas e honradas.

Em seguida, a proposta de um pensamento Iemanjista, ou Iemanjismo, estabelece-se como uma alternativa ao Oxunismo, oferecendo uma visão ampliada e multifacetada do poder feminino nas culturas Yorubás e afrodiáspóricas. Inspirado nas

narrativas e atributos de lemanjá, o lemanjismo destaca a maternidade e a fertilidade, além da autonomia, da liderança e da sabedoria das mulheres. lemanjá, com seu papel de mãe de todas as cabeças (*Iyá ori*), simboliza a responsabilidade e o cuidado, mas suas histórias de resistência e busca por liberdade, como suas fugas de Olofim e Oquerê, ilustram uma visão de feminilidade que valoriza a independência e a dignidade. No sentido de enfatizar a capacidade de lemanjá de tomar decisões autônomas e sua habilidade em enfrentar e superar adversidades, o lemanjismo propõe um modelo de poder feminino que transcende os limites da maternidade, reconhecendo a importância da liderança e da sabedoria acumulados.

Implementar o lemanjismo ajuda a reequilibrar as narrativas de poder feminino, celebrando as mulheres como líderes e fontes de sabedoria em todas as fases de suas vidas. Este pensamento reforça a importância da senioridade, conforme delineado nos trabalhos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), reconhecendo o valor contínuo das mulheres e a centralidade de suas contribuições para a comunidade. lemanjá, com suas múltiplas facetas de mãe, de guerreira, de curandeira e de amante, oferece um modelo inspirador de feminilidade que é tanto nutridora quanto assertiva. Com a celebração da autonomia e da capacidade de resistência das mulheres, o lemanjismo propõe uma visão inclusiva e empoderadora do feminino, que honra a resiliência cultural e espiritual das tradições africanas na diáspora.

Ao propormos um Oxunismo ampliado, mostramos que Oxum, venerada como a mais bela e poderosa das Yabás, representa uma figura multifacetada que transcende os papéis tradicionais de gênero. O pensamento Oxunista de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) destaca a maternidade e a senioridade como fontes centrais de poder feminino, celebrando Oxum como a deusa das águas doces, da fertilidade e da riqueza. Entretanto, Oxum também personifica a astúcia, a independência e a assertividade, utilizando sua beleza e sua inteligência para alcançar seus objetivos. Suas histórias de sedução e de estratégia, como a recuperação dos paramentos de Oxalá e a vitória sobre invasores com o oferecimento de um banquete envenenado, subvertem a noção de que o poder feminino é limitado à passividade e à submissão.

Explorando a complexidade de Oxum, percebemos que ela desafia estereótipos ao ser uma deusa que não apenas nutre e protege, mas também exerce poder de forma efetiva e, quando necessário, implacável. O pensamento Oxunista proposto amplia essa visão, celebrando a capacidade das mulheres de integrar amor-próprio, sagacidade e liderança em suas vidas. Oxum nos ensina que a força feminina

reside na diversidade de suas expressões e na habilidade de manter a autonomia e a dignidade, mesmo diante de desafios. Por valorizar todas as facetas do feminino, o pensamento Oxunista ampliado oferece um modelo inclusivo e empoderador que reconhece a verdadeira complexidade e potencial das mulheres.

O Oyánismo valorizou a independência, a coragem e a justiça, inspirando-se na guerreira Oyá para propor uma visão do feminino que é, ao mesmo tempo, protetora e combativa. Seu domínio sobre os ventos e as tempestades, bem como sua associação ao fogo, simboliza sua capacidade de transitar entre os elementos e enfrentar desafios com determinação e coragem. Oyá desafia as normas patriarcais quando rejeita os papéis tradicionais femininos, mostrando que a mulher pode ser tanto uma guerreira destemida quanto uma figura de sedução e paixão. Em seus mitos, Oyá é retratada como uma mulher que não se submete às expectativas sociais e que busca ativamente seu próprio sustento e sua independência.

A representação de Oyá como uma guerreira indomável e sensual proporciona uma visão multifacetada do poder feminino. Ela é a mulher que, mesmo sendo mãe de nove filhos, não se define exclusivamente pelo papel materno. Seus mitos revelam uma figura que combina força, beleza e inteligência, utilizando essas qualidades para conquistar poderes e vantagens. A capacidade de Oyá de equilibrar sua liberdade pessoal com suas responsabilidades maternas destaca uma forma de feminilidade que valoriza tanto a autonomia quanto o cuidado.

A teoria do Oyánismo apresenta uma nova abordagem da feminilidade que valoriza a independência, a força e a liberdade sexual das mulheres. Diferente do Oxunismo, que enfatiza a maternidade, o Oyánismo celebra a diversidade de papéis que as mulheres podem desempenhar, destacando a importância da autonomia e da autossuficiência. Esta perspectiva oferece uma interpretação alternativa das identidades femininas, desafiando as normas patriarcais e promovendo a igualdade de gênero. Oyá, como símbolo desta teoria, exemplifica que as mulheres podem ser poderosas e livres, mantendo um equilíbrio harmonioso entre suas responsabilidades e suas aspirações pessoais.

Em seguida, apresentamos o Obánismo, inspirado na figura da Orixá Obá. Esta teoria destaca a força e a resistência feminina, suplantando os limites tradicionais impostos à mulher. Obá, conhecida por sua capacidade guerreira e seu temperamento vigoroso, simboliza a rejeição da fragilidade feminina frequentemente imposta pela sociedade ocidental. A liderança de Obá na Sociedade *Elekó* e sua associação com

as *Ajés*, mães primordiais, reforçam seu papel como fundadora do que pode ser considerado uma das primeiras sociedades feministas, na qual a luta, a estratégia e a tenacidade são valorizadas sobre a sedução. Esse aspecto é central para o Obánismo, que enfatiza a importância da força e da perseverança na luta por igualdade e justiça.

Além de sua força física, Obá também serve como uma crítica às dinâmicas destrutivas nas relações amorosas, ilustradas pelo mito em que ela é enganada por Oxum. Este mito enfatiza a importância da autenticidade e da integridade pessoal, mostrando que sacrifícios extremos e conformidade com expectativas irreais são prejudiciais. O Obánismo propõe uma ética de relações baseadas na honestidade e no respeito mútuo, destacando a necessidade de preservar a identidade individual. Essa visão oferece uma alternativa à manipulação e à rivalidade, promovendo relações mais saudáveis e equilibradas.

O Obánismo, ao celebrar a figura de Obá, revaloriza as tradições e os mitos africanos, desafiando as narrativas eurocêntricas e promovendo a solidariedade feminina. Obá, como símbolo de resistência cultural e liderança feminina, inspira as mulheres a reconhecerem e reivindicarem seu poder e seu potencial. Esta teoria celebra a força física e guerreira de Obá e sua conexão com a sabedoria ancestral e o poder espiritual. Desta maneira, o Obánismo oferece uma visão inspiradora e empoderadora para as mulheres, promovendo a ideia de que força, coragem e autenticidade são valores fundamentais em todas as esferas da vida.

Em seguida, apresentamos o Ewánismo, inspirado nos atributos e mitos de Ewá, que indica uma apreciação do feminino que valoriza a independência, a capacidade de adaptação e a proteção dos vulneráveis. Com sua beleza excepcional e habilidades únicas de ocultar-se e transformar-se, esta Yabá se mostra como uma divindade feminina multifacetada que transcende os papéis tradicionais de *Iyá*, ou mãe, frequentemente enfatizados em outras perspectivas. O *itan* em que Ewá salva Orunmilá-Ilá da morte exemplifica sua coragem e sua inteligência. Este aspecto de Ewá sugere que a feminilidade não se limita à maternidade, mas pode incluir a liderança e a sagacidade.

Além de suas qualidades de guerreira e caçadora, Ewá é reconhecida como a senhora da vidência, detentora de sabedoria e clarividência. Esta função a posiciona como uma figura intelectual e espiritual, que transcende o cuidado maternal para se tornar uma guia e protetora da comunidade. O Ewánismo coloca o conhecimento e a

sabedoria como componentes essenciais da identidade feminina e traz as mulheres como líderes e visionárias. Esta teoria celebra a versatilidade e a capacidade de enfrentar desafios, sugerindo que a força feminina reside na adaptabilidade e na autonomia. Como visto, alguns *itans* mostram Ewá como uma divindade que escolhe não se casar, demonstrando sua independência e sua determinação em seguir seu próprio caminho, livre das expectativas tradicionais de relacionamento.

O Ewánismo também valoriza a autonomia feminina, refletida na natureza reservada e independente de Ewá. As mulheres são encorajadas a manter sua independência, sem serem definidas exclusivamente por suas relações com os homens ou pelos papéis tradicionais de gênero. Além disso, o Ewánismo reconhece a importância da proteção e do cuidado inclusivo, inspirados pela capacidade de Ewá de cuidar dos pequeninos e do meio ambiente. Esta abordagem promove uma ética de solidariedade e de responsabilidade coletiva, propondo que a feminilidade é uma combinação de força, de sabedoria e de beleza que pode inspirar e transformar a sociedade. A escolha de Ewá de não se casar reforça ainda mais a celebração da independência feminina, sugerindo que as mulheres podem encontrar realização e poder em sua autonomia e em suas próprias escolhas de vida.

Sendo assim, acreditamos que estas teorias propõem uma ampliação das perspectivas de gênero, oferecendo novos modelos que reconhecem e valorizam a diversidade das experiências femininas, baseados nos arquétipos encontrados nos *itans* das Yabás. Elas desafiam as concepções tradicionais e eurocêtricas de gênero, promovendo uma visão inclusiva e enriquecedora que celebra a complexidade e a riqueza das identidades femininas nas culturas afro-brasileiras. Ao integrar essas novas perspectivas, este trabalho contribui para uma compreensão mais diversa e inclusiva das identidades de gênero, reconhecendo a importância das tradições africanas e afro-brasileiras na construção de uma sociedade mais justa e equitativa.

Quando explora os arquétipos femininos nos mitos Yorubás, este trabalho apontou novas teorias que oferecem uma visão ampliada e enriquecida da feminilidade. As teorias do Nanãísmo, Iemanjismo, Oxunismo ampliado, Oyánismo, Obánismo e Ewánismo apresentam novas formas de compreender e de valorizar o poder feminino, oferecendo uma visão inclusiva e equitativa que desafia as concepções tradicionais e eurocêtricas de gênero. A reunião dessas novas perspectivas pretende contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e

equitativa, em que a riqueza e a diversidade das experiências femininas são plenamente reconhecidas e celebradas.

Apesar das contribuições significativas desta pesquisa para a compreensão dos arquétipos femininos nos mitos Yorubás, é importante reconhecer as limitações impostas pelo tempo e pela disponibilidade de materiais bibliográficos. A natureza extensa e multifacetada do tema abordado exigiu uma seleção criteriosa das divindades femininas a serem analisadas, resultando em um foco restrito às Yabás mais populares nos cultos afro-brasileiros. Essa escolha foi necessária para garantir uma análise detalhada e aprofundada, porém deixou de lado outras Yabás menos conhecidas, mas igualmente relevantes, que merecem ser exploradas em futuros estudos.

A carência de fontes bibliográficas específicas também impôs desafios significativos. Muitas das histórias e das características das divindades femininas estão preservadas em tradições orais ou em fontes de difícil acesso, limitando a possibilidade de uma abordagem mais abrangente. Embora a pesquisa tenha se baseado em uma vasta gama de materiais acadêmicos, a escassez de documentação detalhada sobre algumas Yabás menos celebradas nos cultos afro-brasileiros restringiu a amplitude das análises realizadas.

Outro aspecto condicionante desta pesquisa foi a escolha de concentrar-se exclusivamente nos mitos dos Orixás. Ao privilegiar essa abordagem, deixamos de lado a análise de outras tradições religiosas afro-brasileiras que possuem suas próprias divindades femininas, como os Nkisis do Candomblé Bantu e os Voduns do Candomblé Jêje. Essas tradições possuem narrativas ricas e complexas que certamente podem vir a proporcionar novas perspectivas e ampliar a compreensão das identidades de gênero nas culturas afrodiáspóricas.

Reconhecemos que a inclusão de Nkises e Voduns em futuras pesquisas pode oferecer uma visão mais diversificada sobre o papel das divindades femininas. A exploração dessas entidades pode revelar facetas adicionais da feminilidade que não foram abordadas nesta tese, enriquecendo ainda mais o campo dos estudos de gênero e das religiões afro-brasileiras. Em vista disso, encorajamos outros pesquisadores a considerarem essas tradições em seus trabalhos, contribuindo para uma compreensão mais completa e inclusiva.

BIBLIOGRAFIA

- ADICHIE, Chimamanda. Ngozi. **Sejamos todos feministas**. Baum, Christina. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- AGNOLIN, Adone. **Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá**. Revista de Antropologia, 2002, 45: 131-185.
- AMADIUME, Molefi Kete. **Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia**. 2016.
- _____, Molefi Kete. **Afrocentricidade: a teoria de mudança social**. Trad. Ana Monteiro-Ferreira, Ama Mizani & Ana Lúcia. Philadelphia: Afrocentricity, 2014.
- _____, Molefi Kete. **Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar**. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, p. 93-110, 2009.
- _____, Molefi Kete. **The Afrocentric idea in education. Afrocentricity and the academy: Essays on theory and practice**, p. 37-49, 2003.
- _____, Ifi. **Re-inventing Africa: Matriarchy, religion and culture**. Zed Books, 1997.
- _____, Ifi. **Theorizing matriarchy in Africa: kinship ideologies and systems in Africa and Europe**. Palgrave Macmillan US, 2005.
- _____, Ifi. **Theorizing Matriarchy in Africa: Kinship Ideologies and Systems in Africa and Europe**. In: OYÈWÚMI, Oyèrónké (Ed.). African Gender Studies: A Reader. New York: Palgrave Macmillan, 2005b. p. 83-98.
- _____, Ifi. Afrikan matriarchal foundations: **The Igbo case**. Karnak House, 1987.
- _____, Molefi Kete. **The Afrocentric idea in education**. The journal of negro education, v. 60, n. 2, p. 170-180, 1991.
- ANDRADE, Oswald de. **Manifesto antropófago**. Nuevo texto crítico, 1999, 12.1: 25-31.
- ASSUNÇÃO, Helena Santos. **Reflexões sobre perspectivas africanas de gênero**. Cadernos Pagu, 2020.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. **A era da iconofagia: reflexões sobre imagem, comunicação, mídia e cultura**. Paulus, 2014.
- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista brasileira de ciência política, 2013, 89-117.
- BANGURA, Abdul Karim. **From Diop to Asante: Conceptualizing and contextualizing the Afrocentric paradigm**. The Journal of Pan African Studies, v. 5, n. 1, p. 103-125, 2012.
- BARROS, Ana Angélica Monteiro de; AZEVEDO, Vitor Amorim Moreira de. **Iyá mi oxorongá: olhares sagrados do feminino no candomblé**. *Ethnoscintia-Brazilian Journal of Ethnobiology and Ethnoecology*, 2021, 6.2: 113-137.
- BARROS, Mariana Leal de. **“Os deuses não ficarão escandalizados”:** **ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado**. Revista Estudos Feministas, v 21, n°. 2. Florianópolis, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/issue/view/2041>. Acesso em: 07 jul. 2023.

BASTIDE, Roger; CAPELLATO, Maria; KRÄHENBÜHL, Olívia. **As religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. Pioneira, 1971.

_____, Roger. **O candomblé da Bahia (rito Nagô)**. Brasileira, 1961.

_____, Roger. **O sagrado selvagem: e outros ensaios**. Editora Companhia das Letras, 2006.

BENISTE, José. **Mitos Yorubás: O outro lado do conhecimento**. Ebook. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Autêntica, 2018.

_____, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Sociedade e Estado, 2016, 31: 15-24.

CAPONE, S. **A busca da África no candomblé – tradição e poder no Brasil**. Tradução Procópio Abreu, Rio de Janeiro: Pallas, 2004. In BARROS, Mariana Leal de. “Labareda, teu nome é mulher”: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras. Tese de Doutorado apresentada a faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Ribeirão Preto, 2010.

CARECA, Alexandre. **Ventania para Oyá**. Aruanda Livros. Rio de Janeiro. 2020.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. WMF. São Paulo. 2019.

CARNEIRO, S. CURY, C. O candomblé. In: NASCIMENTO, E. **Guerreiras da Natureza mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 97 – 116.

CASTRO, Mary Garcia. **Desencontros entre cosmopercepções africanas (etnias yorùbá e igbo) e feminismos ocidentais sobre maternidade. notas a partir de Ifi Amadiume e Oyèrónkẹ Oyèwùmí**. (SYN) THESIS, 2022, 15.1: 6-22.

CORTEZE, Fernando. **Mitos do candomblé: os itans e orikis como alicerces da memória religiosa**. VIII Colóquio História, Culturas e Religiosidade Afro-Brasileira e Indígenas, p. 15.

COSSARD-BINON, Gisèle. **Contribution à l'étude des candomblés au Brésil. Le candomblé Angola**. PhD diss. University of Paris, 1970. *apud*. VERGER, Pierre. Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador - BA. Fundação Pierre Verger, 2018.

DOVE, Nah. **Mulherisma Africana: Uma Teoria Afrocêntrica**. *Jornal de Estudos Negros* (Sage Publications Inc.), v. 28, n. 5, p. 515-539, 1998

DRAVET, Florence. **Exu, o andrógino canibal: aproximações entre mitologia e imaginário antropófago brasileiro para pensar alteridade**. *Revista Famecos*, v. 25, n. 2, p. ID27839-ID27839, 2018.

DIOP, C. A. **A Unidade Cultural da África Negra. Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica**.: Luanda-Angola: Ed. Mulemba, 2014.

_____, C. A. **Naciones negras y cultura**. Barcelona: Belaterra, 2012.

_____, Cheikh Anta; COOK, Mercer. **The African origin of civilization: Myth or reality**. Chicago Review Press, 2012.

_____, Cheikh Anta. **The cultural unity of Black Africa: The domains of patriarchy and of matriarchy in classical antiquity.** 1989.

ELIADE, Mircea; FERNANDES, Rogério. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** 1992.

EUGENIO, Naiara Paula, et al. **A face guerreira das iabás Obá, Euá e Oiá: articulação entre mito e representação.** 2014.

FRANTZ, Fanon. **Pele Negra, máscaras brancas.** 2012.

GEERTZ, Clifford. **A invenção das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor.** Rio de Janeiro: Record, 2012.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano.** Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

_____, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista ciências sociais hoje**, 1984, 2.1: 223-244.

GONZALEZ, Nancie. **Toward a definition of matrifocality. Afro-American Anthropology**, 1970, 231-244.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.** Revista crítica de ciências sociais, n. 80, p. 115-147, 2008.

GUHA, Ranajit (ed.). **A subaltern studies reader, 1986-1995.** U of Minnesota Press, 1997.

_____, Ranajit. **Subaltern studies: Projects for our time and their convergence.** In: The Latin American subaltern studies reader. Duke University Press, 2001. p. 35-46.

HALL, Stuart. **Da diáspora.** Belo horizonte: UFMG, 2003.

HARTIKAINEN, Elina. **Racismo religioso, discriminação e preconceito religioso, liberdade religiosa: controvérsias sobre as relações entre estado e religião no Brasil atual.** Debates do NER, 2021.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera. **O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon.** Pallas Editora, 2015.

LAZO, Lucita. **Some reflections on the empowerment of women. Women, Education and Empowerment: Pathways towards Autonomy.**, Hamburg, Germany: UNESCO Institute for Education, p. 23-37, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois.** Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

LIMA, Luís Filipe de. **Oxum: a mãe da água doce.** Pallas Editora, 2022.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira: Diáspora africana.** São Paulo: Selo Negro, 2004.

LORDE, Audre *et al.* **Pensamento feminista: conceitos fundamentais.** Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2019.

LUGONES, María. **Gender and universality in colonial methodology.** Critical philosophy of Race, v. 8, n. 1-2, p. 25-47, 2020.

_____, María. **Rumo a um feminismo descolonial**. Revista Estudos Feministas, v. 22, p. 935-952, 2014.

MAIA, Fernando Joaquim Ferreira; FARIAS, Mayara Helenna Veríssimo de. **Colonialidade do poder: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América**. Interações (Campo Grande), 2020, 21: 577-596.

MALOMALO, Bas'Ílele. **Estudos africana ou novos estudos africanos: Um campo em processo de consolidação desde a diáspora africana no Brasil**. In: Revista de Humanidades e Letras, Vol. 3, Nº. 2, Ano 2017a, p. 16-50.

_____, **Saberes negros a serviço de uma educação protagonista da diversidade**. In: SILVA, Gerson Gonçalves da; MALOMALO, Bas'Ílele. Às margens do Atlântico Sul: Reflexões Negras. São Paulo: Factash, 2010a, p. 85-100.

_____, Bas'Ílele. **Macumba, macumbização e desmacumbização**. In: SILVEIRA, Ronie Alexandro Teles da; LOPES, Marcos Carvalho (Orgs.) **A religiosidade brasileira e a filosofia**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016b, p. 132-160.

MARTINS, Cléo. **Naná: a senhora dos primórdios**. Pallas Editora, 2022.

_____, Cléo. **Obá: a amazona belicosa**. Pallas Editora, 2002.

_____, Cléo. **Euá: a senhora das possibilidades**. Pallas Editora, 2001.

MARTINS, Leda. **Performances da oralitura: corpo, lugar da memória**. Letras, 2003, 26: 63-81.

MIGNOLO, Walter. **A geopolítica do conhecimento e a diferença colonial**. Revista Lusófona de Educação, v. 48, p. 187-224, 2020. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/rleducacao/article/view/7324>. Acesso em: 09 jul. 2023.

_____, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF, 2008, 34.1: 287-324.

_____, Walter D. **Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Ediciones Akal, 2003.

_____, Walter. **Desafios decoloniais hoje**. Epistemologias do sul, n. 1, v. 1, p. 12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/77>. Acesso em: 09 jul. 2023.

_____, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Ediciones del signo, 2010.

_____, Walter. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Gedisa, 2007.

_____, Walter. **The geopolitics of knowledge and the colonial difference**. The south atlantic quarterly, 2002, 101.1: 57-96.

_____, Walter. **Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina**. Cuadernos americanos, 1998, 67.1: 143-165.

MOURA, Renan Gomes de; SILVA, Elaine Barbosa da. **Valorização das mulheres em organizações religiosas de matriz africana por meio do culto a divindades femininas**. Revista Eletrônica de Ciência Administrativa, 2022, 21.2: 302-321.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Em torno de um pensamento oxunista: òyá descolonizando lógicas de conhecimento**. Revista de Filosofia Aurora, v. 33, n. 59, p. 382-397, 2021.

NOGUERA, Renato. **Mulheres e deusas: Como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual**. HarperCollins Brasil, 2018.

NZEGWU, N. Osunality. *In*: TAMALE, S. (ed.). **African Sexualities. A Reader**. Oxford, Nairobi, Dakar, Cidade do Cabo: Pambazuka/Fahamu, 2011b. p. 253-270.

_____, N. **Transfixing Beauty: The Allure of Maiden Bodies**. West Africa Review, n. 18, p. 1-28, 2011a.

OLIVEIRA COSTA, Albertina de et al. **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2019.

OLIVEIRA, Elizabeth de Souza; LUCINI, Marizete. **O Pensamento Decolonial: Conceitos para Pensar uma Prática de Pesquisa de Resistência**. Boletim Historiar, 8.01.

OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. **O matriarcado e o lugar social da mulher em África: uma abordagem afrocentrada a partir de intelectuais africanos**. ODEERE, 2018, 3.6: 316-339.

ỌŞUN EYIN, Cido de. **Candomblé: a panela do segredo**. Editora Mandarim, 2000.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **'(Re)Centring African Epistemologies: An Intellectual Journey'**: The Acceptance Speech for the 2021 Distinguished Africanist Award. Codesria Bulletin Online, n. 3, fevereiro. 2022

_____, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

_____, Oyèrónké. **Desaprendendo lições da Colonialidade: Escavando saberes subjugados e epistemologias marginalizadas**. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DECOLONIALIDADE E PERSPECTIVA NEGRA, Brasília, 2016b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zeF19vTI8ZU>. Acesso em: 14 dez. 2022.

_____, Oyèrónké. **Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies**. Signs, Chicago, v. 25, n. 4 (Feminisms at a Millennium), p. 1093-1098, Summer 2000.

_____, Oyèrónké. **Gender epistemologies in Africa: gendering traditions, spaces, social institutions, and identities**. Springer, 2011.

_____, Oyèrónké. **Jornada pela academia. Tradução para uso didático de Oyèrónké Oyèwùmí: Journey Through Academe**, disponível em: <https://pt.scribd.com/document/221361499/Oyewumi-The-Journey-Through-Academe>, por Aline Matos da Rocha. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>. Acesso em: 04 de dez. de 2023.

_____, Oyèronké. **What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity**. Nova Iorque: Palgrave, 2016a.

_____, Oyèrónkẹ. **The Invention of Women: making an African sense of western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

_____, Oyèrónkẹ. **What gender is motherhood?: Changing Yoruba ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity**. Springer, 2016c.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. **Mitologia dos orixás**. Editora Companhia das Letras, 2011.

PORTILHO, Érica. **MATRIARCADO AFREKANA**. 2019. PhD Thesis. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca.

PÓVOAS, R. do C. **Itan dos mais-velhos: contos**. Ilhéus: Editus, 2004.

PRODANOV, Cleber Cristiano; DE FREITAS, Ernani Cesar. **Metodologia do Trabalho Científico: Métodos e Técnicas da Pesquisa e do Trabalho Acadêmico-2ª Edição**. Editora Feevale, 2013.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, 233.

_____, Aníbal. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. *Perú indígena*, 1992, 13.29: 11-20.

REBELLO, Thiago José, et al. **Ensino encantado de ciências: aportes decoloniais das macumbas e encruzilhadas**. 2022.

ROCHA, Agenor Miranda. **As nações Kêtu: origens, ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro**. Mauad Editora Ltda, 2000.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula editorial, 2019.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado, violência**. *In: Gênero, patriarcado, violência*. 2015.

_____. **Primórdios do conceito de gênero**. *Cadernos Pagu*, v. 12, p. 157-163, 1999.

SAIDI, Christine. **Women's authority and society in early East-Central Africa**. University Rochester Press, 2010.

SANTOS, Irinéia Franco dos. **Iá Mi Oxorongá: as Mães Ancestrais e o poder feminino na religião africana**. Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – “Migrações e Imigrações das Religiões”. Assis, ABHR, 2008.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. 280 p.

SCHOLL, Camille Johann. **Matriarcado e África: a produção de um discurso por intelectuais africanos: Cheikh Anta Diop e Ifi Amadiume**. 2016.

SILVA, Ronaldo. **Decolonialidade do saber: as ecologias dos saberes na produção do conhecimento**. *Revista Katálysis*, 2022, 25: 356-364.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **EXU – O guardião da casa do futuro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

_____, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Flecha no tempo**. Mórula Editorial, 2019a.

_____, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Editora José Olympio, 2019b.

UZUKWU, E. Elochukwu. **Igbo World and Ultimate Reality and Meaning**. In: GRAND SEMINAIRE REGIONAL, Brazzaville, Rep Pop Du Congo, 1982. p. 1 - 16. Disponível em: www.utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/uram.5.3.188. Acesso em: 08 fev. 2022

VALLADO, Armando. **Iemanjá: mãe dos peixes, dos deuses, dos seres humanos**. Pallas Editora, 2020.

VERGER, Pierre et al. **Lendas africanas dos Orixás**. Corrupio. Salvador, 1996.

_____, Pierre. “**Grandeur et Décadence du Culte de Ìyámi Òsòròngà**”. In: Journal de la Societe des Africanistes, 35 (1), 141-243, Paris, Centre National de La Recherche Scientifique, 1965.

_____, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador - BA. Fundação Pierre Verger, 2018.

GLOSSÁRIO

- **Ajés:** Divindades femininas poderosas e temidas, associadas à feitiçaria e à justiça. São vistas como senhoras da magia e guardiãs dos segredos ancestrais.
- **Awô:** Significa segredo ou mistério, frequentemente associado aos conhecimentos ocultos e sagrados dos Orixás e das práticas religiosas.
- **Ayé:** Termo em yorubá que significa "terra" ou "mundo físico", referindo-se ao espaço onde os seres humanos vivem, em contraste com Orum, o mundo espiritual.
- **Babalaô:** Sacerdote do culto de Ifá, responsável pela divinação e pelos conhecimentos sobre os Orixás.
- **Babalorixá:** Sacerdote de Candomblé responsável pelo culto aos Orixás. Ele conduz rituais, inicia novos membros e cuida do terreiro (local de culto).
- **Bantu:** Grupo etnolinguístico africano cuja cultura influenciou significativamente as tradições religiosas afro-brasileiras, especialmente no Candomblé de Angola.
- **Bori:** Ritual de oferenda e fortalecimento do Ori, a cabeça espiritual de uma pessoa, que é considerada um portal para a conexão com os Orixás.
- **Cambonar:** Assistente ou auxiliar do sacerdote durante os rituais de Umbanda, ajudando na preparação e condução das cerimônias.
- **Candomblé:** Religião afro-brasileira que cultua Orixás, Voduns ou Inquices, oriunda da mistura de tradições africanas trazidas pelos escravizados.
- **Elègún:** Pessoa possuída por um Orixá durante os rituais do Candomblé. É um médium que serve como canal para a manifestação dos deuses.
- **Eleyé:** Proprietária dos pássaros, um título que está associado às Iyá-mi.
- **Eruya:** Um dos nomes de Iemanjá.
- **Ewá:** Orixá associada à beleza, à guerra e à vidência.
- **Exu:** Orixá mensageiro e guardião dos caminhos, mediador entre os humanos e os deuses. Exu é também associado à comunicação e ao movimento.
- **Iaô (ou Iyawo):** Iniciado no Candomblé, geralmente referindo-se a uma pessoa recém-iniciada no culto dos Orixás. No Yorubá é aquele que entra em uma família pelo casamento.

- ***Idemili***: Divindade da água e dos rios na tradição *Igbo*, simbolizando pureza e fertilidade.
- **Iemanjá**: Orixá dos mares e oceanos, considerada mãe de todos os Orixás.
- **Ifá**: Sistema de divinação e o próprio nome do deus da sabedoria e do destino, importante na religião yorubá e no Candomblé.
- **Igbí**: Caracol, utilizado em rituais, simbolizando fertilidade e transformação.
- ***Igbo***: Grupo étnico da Nigéria, com tradições culturais e religiosas próprias, incluindo divindades e sistemas de culto.
- **Ilê Axé**: Terreiro ou templo de Candomblé, onde são realizados cultos e rituais aos Orixás.
- **Inquices**: Divindades cultuadas no Candomblé de Angola e Congo, similares aos Orixás e Voduns.
- **Ísis**: Deusa do antigo Egito, associada à magia, à maternidade e à fertilidade.
- ***Itans***: Narrativas e histórias mitológicas dos Orixás, que transmitem ensinamentos e valores religiosos.
- **Irúmolè**: Os Orixás primordiais, seres divinos que habitam o mundo espiritual e influenciam o mundo dos humanos.
- ***Iyá***: Mãe ou mulher mais velha, termo de respeito que destaca a autoridade e sabedoria das mulheres mais velhas no Candomblé e em outras tradições africanas.
- **Iyálorixá**: Sacerdotisa chefe de um terreiro de Candomblé, responsável pelo culto aos Orixás e pela orientação dos fiéis.
- ***Iyá-mi Osorongá***: Divindades ancestrais femininas, conhecidas como Mães Ancestrais, que possuem grande poder espiritual e são reverenciadas no Candomblé.
- ***Ìyámọ̀dẹ̀***: Termo que pode se referir a uma mulher sábia e respeitada, geralmente uma sacerdotisa ou anciã.
- **Jêje**: Nação do Candomblé que cultua principalmente os Voduns, originária da região de Daomé (atual Benim).
- **Ketu**: Nação do Candomblé que segue a tradição yorubá, cultuando principalmente os Orixás, com forte presença no Brasil.
- **Mironga**: Termo que significa segredo ou mistério, associado às práticas espirituais e aos conhecimentos ocultos no Candomblé e na Umbanda.

- **Nanã Buruku:** Orixá das águas paradas, da lama e da morte, associada à sabedoria e à ancestralidade.
- **Obá:** Orixá guerreira, conhecida por sua força e lealdade. Representa a resistência e a luta pela justiça.
- **Olorum (ou Olodumare):** Deus supremo na religião Yorubá, criador do universo e de todas as coisas.
- **Orixás:** Divindades do panteão africano, cada uma associada a elementos da natureza e aspectos da vida humana.
- **Osíris:** Deus do antigo Egito, associado à vida após a morte e à ressurreição, frequentemente comparado aos Orixás africanos em sincretismos religiosos.
- **Oyá:** Orixá dos ventos e das tempestades, também conhecida como Iansã. É uma guerreira poderosa e protetora.
- **Oxum:** Orixá das águas doces, da beleza, do amor e da riqueza. Ela é associada à fertilidade e à maternidade.
- **Ori:** Cabeça espiritual de uma pessoa, considerada um ponto de conexão com os Orixás e com o destino.
- **Orum:** Mundo espiritual, em contraste com Ayê, o mundo físico. É o reino dos Orixás e dos ancestrais.
- **Pachamama:** Deusa da terra e da fertilidade na cultura andina, venerada pelos povos indígenas da América do Sul.
- **Pombagira:** Entidade espiritual cultuada na Umbanda, associada ao amor, à sensualidade e à proteção.
- **Preta-velha:** Entidade espiritual de uma mulher idosa e sábia, frequentemente invocada em rituais de Umbanda para conselhos e curas.
- **Voduns:** Divindades cultuadas no Candomblé Jêje, originárias da região de Daomé, similares aos Orixás e Inquices.
- **Yabás:** Orixás femininas, que desempenham papéis importantes na mitologia Yorubá e no Candomblé, representando diversos aspectos da feminilidade e do poder feminino.
- **Yorubalândia:** Região da África Ocidental habitada pelo povo yorubá, principalmente localizada na Nigéria e Benim, berço de muitas tradições e cultos afro-brasileiros.

ANEXO I – Quadro síntese das abordagens propostas

ABORDAGENS DE GÊNERO AFROCENTRADAS BASEADAS NAS YABÁS		
Yabá	Teoria	Síntese das Principais Contribuições
Naná	Nanãismo	<ul style="list-style-type: none"> • Enfatiza o papel das mulheres mais velhas como líderes e sábias, valorizando a senioridade. • Reavaliação crítica dos papéis de gênero tradicionais, integrando-os à realidade atual e contemporizando a maternidade compulsória imposta ao feminino. • Reconhecimento de outros tipos de maternidade que não o tradicional. • Reforça as práticas da sociedade Yorubá no que tange ao respeito aos mais experientes.
Iemanjá	Iemanjismo	<ul style="list-style-type: none"> • Ideia de uma visão mais ampla do feminino, não reduzida ao papel de mãe, onde a <i>Iyá</i> pode ser outras coisas. • Celebração da liderança feminina e da capacidade estrategista. • Promoção de empoderamento por meio da não submissão a relacionamentos opressivos. • Busca pela igualdade na aquisição de conhecimento e do domínio de saberes sem distinções de gênero.
Oxum	Oxunismo (Expandido)	<ul style="list-style-type: none"> • Valorização do amor-próprio. • Reconhecimento e respeito pela capacidade das mulheres gerarem riqueza material e espiritual. • Promoção da capacidade de se negociar, fazer acordos e conquistar seus desejos e objetivos. • Destaca a sensualidade, astúcia e capacidade estratégica das mulheres. Não se prendendo aos papéis subservientes.
Oyá	Oyánismo	<ul style="list-style-type: none"> • Celebra a independência, coragem e liberdade sexual das mulheres.

		<ul style="list-style-type: none"> • Destaca a complexidade de papéis que podem ser exercidos por mulheres. • Representa a possibilidade de mulheres buscarem seu sustento e sua autonomia sem deixar de lado a maternidade, exercendo-a de maneira própria. • Desafia as normas tradicionais e promove a igualdade de gênero
Obá	Obánismo	<ul style="list-style-type: none"> • Apoio às mulheres e minorias de gênero por meio de estruturas comunitárias. • Promoção da equidade de gênero, assegurando que todos tenham voz. • Combate à violência de gênero e promoção da igualdade de oportunidades. • Valoriza a força, justiça e lealdade das mulheres, promovendo a possibilidade de um feminismo afrocentrado.
Ewá	Ewánismo	<ul style="list-style-type: none"> • Incentivo às mulheres manterem sua independência e a exercerem suas potências em todas as áreas da vida, sem serem definidas pelos papéis tradicionais de gênero. • Promoção da proteção de minorias. • Celebração da diversidade de papéis que podem ser exercidos socialmente pelas mulheres. • Destaca a sabedoria, clarividência e capacidade de transformação das mulheres.