

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
CENTRO DE ESTUDOS LATINO AMERICANOS SOBRE CULTURA E
COMUNICAÇÃO

O canto ancestral negro

Resistência e Protagonismo Feminino na
Cultura negro-brasileira

Marília Rosa Barbosa
Novembro de 2015

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial para obtenção do título de Especialista em Gestão de Projetos Culturais sob orientação do Prof. Dr. Silas Nogueira.

O CANTO ANCESTRAL NEGRO¹

Marília Rosa Barbosa²

RESUMO

Este trabalho aborda aspectos do canto e sua influência no empoderamento das mulheres negras. Para isso, considera uma acepção de “empoderamento” sob a ótica de Paulo Freire, assim como o conceito de “culturas de arkhé” e o que Muniz Sodré denomina de “estratégias sensíveis”, cabíveis a uma leitura e análise das conjecturas em que se insere o canto, do contexto histórico do negro e da negra no Brasil, e das formas de lutas das mulheres negras – universo que envolve o Candomblé, filosofia e religião africana. Como contraponto, recorre ainda a elementos da Escola do Desvendar da Voz, fundada sob preceitos da Antroposofia, de Rudolf Steiner.

Palavras-chave

Cultura; Canto; Voz; Movimento Negro; Feminismo; Feminismo Negro; Empoderamento; Candomblé; Antroposofia

ABSTRACT

The present paper addresses singing and its influence on black women's empowerment. For that purpose, it takes "empowerment" as Paulo Freire poses it, as well as the concept of "arkhé cultures" and what Muniz Sodré calls "sensible energies", in the extent necessary for reading and analyzing instances in which singing is nestled, the historical context of black men and women in Brazil today, and the diverse ways black women fight – which involves Candomblé, philosophy and African religion. As a counterpart, this paper looks into Elements of The School of Uncovering the Voice, founded on Rudolf Steiner's Antroposophy precepts.

Key words

¹ Trabalho de conclusão de curso apresentado como condição para obtenção do título de Especialista em Gestão de Projetos Culturais.

² Formada em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo (2006). Pós-graduada em Comunicação Corporativa pela Fundação Getúlio Vargas (2008).

Culture; Singing; Voice; Black Movement; Feminism; Black Feminism; Empowerment; "Candomblé"; Anthroposophy

RESUMEN

Este trabajo aborda aspectos del canto y su influencia en el empoderamiento de las mujeres negras. Para ello, considera una aceptación de “empoderamiento” bajo la mirada de Paulo Freire, así como el concepto de “culturas arkhé” y lo que Muniz Sodré denomina “estrategias sensibles”, oportunas a una lectura y análisis de las conjeturas en las que se inserta el canto; del contexto histórico del negro y negra en Brasil; de las formas de luchas de las mujeres negras – universo que involucra el Candomblé, filosofía y religión africana. Como contrapunto, evoca elementos de la “Escuela del Desvelar de la Voz”, fundada bajo los preceptos de la Antroposofía de Rudolf Steiner.

Palabras clave: Cultura; Canto; Voz; Movimiento Negro; Feminismo; Feminismo Negro; Empoderamiento; Candomblé; Antroposofía

*À minha mãe, Sandra, pelos cuidados.
Ao meu pai, Kleber, pelo sangue negro.
Ao professor doutor Silas Nogueira, pela
presença, sem a qual eu não poderia,
durante a feitura deste trabalho, “deixar
brilhar e ser muito tranquilo”.*
Odoyá

1. INTRODUÇÃO

A beleza zabelê
É uma forma de saber
(Chico César, em “*Beleza mano*”)

O presente trabalho adentra questões relacionadas ao canto como vivenciado na cultura negra, no Candomblé e pelas mulheres negras, aprofundando-se nas conjecturas da cultura negra no Brasil, assim como no movimento de mulheres negras brasileiro. *Candomblé* é a denominação mais conhecida da reunião de saberes, filosofias e cultura de várias etnias africanas, com maior influência dos povos conhecidos como Yorubá³, Ketu e Gegê, incluindo o nome de *Nagô* para os que, durante o período da escravidão, organizaram diferentes grupos africanos para a preservação, prática ritual e conservação dos aspectos míticos e místicos da cultura negra de matriz africana.

Essa elaboração resultou na organização de espaços que hoje são conhecidos como “terreiros”, os *Ilês* (“casa” na língua Yorubá) ou ainda *Egbé*, expressão que pode ser traduzida no conceito de comunidade e mesmo sociedade. Suas mais conhecidas características concentram-se na louvação aos Orixás, entidades, mitos, representações, energias que, para um entendimento inicial dentro da cultura ocidental, são identificados como divindades ou como “santos”, embora, na concepção original, isso seja extrapolado. Segundo Muniz Sodré:

A ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que (...) traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. (SODRÉ, 1988: p. 23)

³ Segundo Sodré, os Yorubá foram guerreiros notáveis e também mercadores de escravos, resultantes de suas vitoriosas ações bélicas contra reinos como o Abomé, Nupe e outros (SODRÉ, 1988).

Como contraponto – relevadas suas contribuições para o livre cantar –, o trabalho aborda a proposta pedagógica da Escola do Desvendar da Voz, que, fundada sobre princípios antroposóficos, sugere uma busca no sentido da descoberta do *verdadeiro canto*, inclusive por meio do disciplinamento da audição na tradição da música ocidental contra uma suposto *barbarismo musical*. A saber, a Antroposofia, do grego “conhecimento do ser humano”, caracteriza-se como um método de conhecimento da natureza do ser humano e do universo que busca ir além do conhecimento obtido por meio do método científico convencional⁴.

À medida que objetiva garantir autonomia à mulher negra, o empoderamento feminino negro desafia as relações patriarcais e, além do poder dominante do homem e seus privilégios de gênero, o poder dominante do Ocidente. É no sentido do protagonismo da mulher negra na luta contra as formas de dominação machista e branca que estes escritos apontam para a força do canto, mais especificamente do canto negro feminino.

O termo *empoderamento* ganha importância para este estudo a partir de sua interpretação referenciada no trabalho do educador brasileiro Paulo Freire. De acordo com Rute Baquero:

A inexistência do termo “empoderamento” em dicionários brasileiros recentes e a diversidade de sentidos atribuídos ao termo indicam o caráter polissêmico e complexo desta categoria. O neologismo “empoderamento” está, no entanto, consignado no Dicionário de Língua Portuguesa Contemporânea das Ciências de Lisboa e registrado no Mordebe – Base de Dados Morfológica do Português. O termo é um anglicanismo que significa obtenção, alargamento ou reforço de poder. (BAQUERO, 2012: p. 183)

Contextualizado por Baquero, o termo estende-se ao empoderamento de classe social, ou seja, que não designa apenas um processo de natureza individual. A libertação é um ato social, como afirma Freire. Como tal, implica em um processo de reflexão e tomada de consciência quanto à condição atual do indivíduo, seus desejos e necessidades. A partir dessa nova

⁴ Sociedade Antroposófica no Brasil.

consciência, o indivíduo deve formular mudanças no sentido de suas novas demandas, assim como ações rumo às mudanças formuladas. Segundo Baquero:

(Empoderamento) É mais do que trabalhar em nível conceitual, envolve o agir, implicando processos de reflexão sobre a ação, visando a uma tomada de consciência a respeito de fatores de diferentes ordens – econômica, política e cultural – que conformam a realidade, incidindo sobre o sujeito. Neste sentido, um processo de empoderamento eficaz necessita envolver tanto dimensões individuais quanto coletivas. (BAQUERO, 2012: p. 183-184)

1.2 METODOLOGIA

No que se refere a seu embasamento teórico-metodológico, esta pesquisa contou com o conceito de Arkhé, desenvolvido por Muniz Sodré para interpretar aspectos mais sutis da cultura negra de origem africana, como os presentes nos cantos ancestrais: “A arkhé está no passado e no futuro, é tanto origem como destino” (SODRÉ, 1988: p. 153). Dessa formulação nasce a expressão “culturas do arkhé”, usada pelo autor para designar as culturas que cultuam a própria vivência; que se fundam na experiência presente entendida não só como herança mas como continuidade das origens, do “eterno impulso inaugural”, da ancestralidade. A cultura negra de matriz africana é, essencialmente, uma “cultura do arkhé” e suas manifestações, aqui ressaltadas a música e o canto, acompanham sua existência, sua vivência – desde sua origem. Tal como o autor, aqui tem-se como referência o universo cultural dos Nagô (ou Yorubás, na Nigéria), os últimos grupos de escravos chegados ao Brasil, no fim do século XVIII e início do XIX. Essa escolha se deve à vivência prévia desses grupos “de um espaço urbano na África e à sua uniformidade cultural, diferentemente dos Bantos” (SODRÉ, 1988: p. 48).

Outra contribuição de Sodré para este trabalho, mais complexa, está em uma proposta de sua autoria que é uma verdadeira ruptura epistemológica, por meio da qual o autor afirma que “o trabalho teórico com o sensível implica uma nova perspectiva no campo das ciências humanas em geral e das ciências da linguagem em particular” (SODRÉ, 2006: p. 70). Em sua obra *As Estratégias Sensíveis – afeto, mídia e política*, o conceito de estratégias se

explica como uma relação cujas regras ou normas não são imutáveis ou rígidas, mas dadas à flexibilização, para o que:

...impõe-se um mapeamento completo de uma situação, capaz de fornecer indicações quanto à escolha racional a se fazer em cada eventualidade possível. Essa relação é o que normalmente se conhece como estratégia. (SODRÉ, 2006: p. 9).

Esse sentido de relação/estratégia Sodré usa para mostrar a amplitude do conceito de comunicação quando retomado o seu sentido etimológico, de “tornar comum”, de “comunhão”, de relação entre duas subjetividades ou duas consciências, de modo que “são muitas as estratégias discursivas no jogo da comunicação. Cabe-lhes jogar, segundo as circunstâncias da situação interlocutória, com a formação inicial do sistema, visando à comunicação com um outro [...]” (SODRÉ, 2006: p. 10). É esta amplitude do conceito que permite que a comunicação seja entendida para além do simples diálogo ou das formas discursivas restritas à linguagem verbal e a estende para as muitas manifestações da cultura, para as expressões humanas que envolvem as artes e criações (entre elas o canto, a música) colocadas para a apreciação, para o contato, ou, de forma geral, para a decodificação por outras consciências.

Assim, Sodré reafirma o sentido de relação existente no conceito de comunicação da mesma forma que já fez antes com o conceito de cultura:

...uma linguagem ou um discurso, como se sabe, não se reduz à função de transmissão de conteúdos referenciais. Na relação comunicativa, além da informação veiculada pelo enunciado, portanto, além do que se dá a conhecer, há o que se dá a reconhecer como relação entre duas subjetividades, entre interlocutores. (SODRÉ, 2006: p. 10)

Para chegar ao termo e ao conceito “estratégias sensíveis”, Sodré retoma o linguista e semiótico Eric Landowski, que buscou situar-se teoricamente “aquém e além das estratégias” e conceber “um regime comunicativo em que o sentido troca a lógica de circulação de valores do enunciado pela copresença somática e sensorial dos actantes” (SODRÉ, 2006: p. 10). Para penetrar essa copresença somática e sensorial – o “sensível” da estratégia –, o autor aponta os limites da racionalidade linguística e de outras

racionalidades e lógicas predominantes no pensamento moderno ocidental, sendo que esses limites interferem, inclusive, nas análises da comunicação:

Quem é para mim, este outro com quem eu falo e vice-versa? Esta é a situação enunciativa, da qual não dão conta por inteiro a racionalidade linguística, nem as muitas lógicas argumentativas da comunicação. Aqui têm lugar o que nos permitimos designar como *estratégias sensíveis*, para nos referirmos aos jogos de vinculação dos atos discursivos às relações de localização e afetação dos sujeitos no interior da linguagem. (SODRÉ, 2006: p. 10, grifos do autor)

Sua elaboração e explicitação do conceito prosseguem na crítica à instrumentalização do conhecimento no pensamento moderno-ocidental, e da própria ciência, afirmando que:

...quando se age afetivamente, *em comunhão*, mas com abertura criativa para o Outro, estratégia é um modo de decisão de uma singularidade, de um sujeito único, mas no sentido de aproximação das diferenças e não do isolamento, e essa aproximação afetiva entre partes (sujeitos) diferentes está fadada “à constituição de um saber que, mesmo sendo inteligível, nada deve à racionalidade crítico-instrumental do conceito ou às figurações abstratas do pensamento”. (SODRÉ, 2006: p. 11)

Ou seja, não se processa na mesma lógica da constituição formal de teorias, conceitos e disciplinas e campos consagrados pela ciência ocidental no processo de modernização do mundo.

Por isso, enquanto suporte metodológico, sua proposta não se resume à análise de discurso, à maneira predominante nas hostes linguísticas, mas, antes, busca a contemplação na relação e no contexto, a “mirada justa” capaz de salvaguardar “sempre para o indivíduo um lugar exterior aos atos puramente linguísticos, o ato singularíssimo do afeto” (SODRÉ, 2006: p. 11).

Trata-se, logo, do campo das operações singulares, estas que se oferecem ao reconhecimento tal e qual se produzem, sem dependência para com o poder comparativo das equivalências ou sem o caução racionalista de um pano de fundo metafísico. A estratégia configura-se aí como *eustochia*, a clássica designação grega para a mirada justa sobre uma situação problemática, convocada pela potência sensível do sujeito ou do objeto. (SODRÉ, 2006: p. 11)

Nessa estratégia, o afeto refere-se ao exercício de uma ação no sentido do Outro, em particular sobre a sensibilidade do outro, que é um ser necessariamente vivo. O autor explica que “a ação de afetar (do latim clássico, poderia corresponder a *commovere*)” define-se como uma perturbação de consciência e o afeto “pode muito bem equivaler à ideia de energia psíquica assinalada por uma tensão” e mostra-se, assim, “no desejo, na vontade, na disposição psíquica do indivíduo que, em busca de prazer, é provocado pela descarga da tensão” (SODRÉ, 2006: p. 26-27).

Em termos de aplicabilidade, ou de outras preocupações metodológicas para uma análise, para o estabelecimento de uma relação criativa entre “sujeito e objeto” nas pesquisas, Sodré tranquiliza as inevitáveis d vidas e temores quanto às rupturas epistemológicas contidas na propositura das estratégias sensíveis enquanto recurso: “  o que costuma acontecer nas falências dos sistemas, nos regimes de reciprocidade ou intera o direta entre as pessoas, onde uma súbita diferença pode dissolver as posi es fixas de sujeito” (SODRÉ, 2006: p. 11), desde que, acrescenta-se aqui, essas diferenças sejam reconhecidas como tais, como singularidades e não como nega o ou obstáculo.

Essa postura metodológica vai ao encontro dos propósitos desta pesquisa tanto no sentido de ser “uma mirada justa sobre uma situa o problemática” (SODRÉ, 2006: p. 11), sobre um fen meno, quanto no sentido de ser coerente com a qualidade da rela o “sujeito/objeto” que se busca aqui. O canto, a música, as mulheres, as Grandes Mães Negras e as lutas empreendidas por elas desde o início foram aqui concebidos como sujeitos plenos que não poderiam ser “lidos” ou ser motores de uma rela o de conhecimento sem a sensibilidade, sem o afeto existente e percebido já na escolha do tema e nas primeiras análises apreensivas.

Importa, aqui, mostrar que, do ponto de vista metodológico, para Sodré, recorrer às estratégias sensíveis “trata-se finalmente de reconhecer a potência emancipatória contida na ilusão, na emo o do riso e no sentimento da ironia mas também na imagina o” (SODRÉ, 2006: p. 13). Segundo ele:

É o caminho teórico que privilegia o emocional, o sentimental, o afetivo e o mítico (nisto foi pioneiro, aliás, Gilberto Freyre, ao

incluir afetos, formas e até mesmo odores em sua análise da sociedade brasileira), considerando-os subjacentes, de forma mais determinante do que nunca, às formas emergentes de socialidade e, muito frequentemente, em desacordo com as instituições reconhecidas ou consagradas pelo poder de Estado, assim como com as grandes categorias da racionalidade geralmente tidas como chaves para a explicação total do mundo. (SODRÉ, 2006: p. 13)

Essa construção metodológica, esse esforço em acrescentar novos elementos às teorias, se sustenta, também, em uma rediscussão, em uma releitura do campo da estética, seus conceitos e desgastes em seus usos contemporâneos. Para isso, Sodré retoma as origens e primeiras conceituações de estética nos primórdios da Modernidade, além das referências originárias já na Grécia antiga. Recorre ao pensador A. G. Baumgarten, que, de certa forma, aprofunda o conceito para além do que havia delineado August Kant e afirma: “a beleza não é apenas a marca do sensível da ideia, mas o único modo possível de manifestação de determinados objetos, o que garante à estética a sua autonomia em termos de conhecimento” (BAUMGARTEN *apud* SODRÉ, 2006: p. 86). Sodré não se prende à afirmação “único modo possível”, mas valoriza a autonomia da estética quanto à busca do conhecimento.

Sabe-se, portanto, que Sodré (2006) desenvolveu uma teoria na qual estão contidas as “estratégias sensíveis” como proposta para suprir certo esgotamento das possibilidades teóricas para análise da sociedade contemporânea, midiaticizada, particularmente as chamadas “teorias da comunicação”. Suas implicações abrangentes permitem sua aplicação na análise de fenômenos e situações conflituosas como a questão histórica das lutas das mulheres, de suas condições de sujeitos em estado de luta, de minorias que carregam há séculos suas qualidades e sua cultura; permitem reconhecer a potência emancipatória contida na ilusão, na emoção do riso e no sentimento da ironia, mas também na imaginação ou, mais especificamente, reconhecer essa potência contida na cultura negra e em suas protagonistas – em especial na emoção e no mistério que se encontra no canto.

2. REVERBERAÇÕES DA DIÁSPORA NA MULHER NEGRA BRASILEIRA

Precedida por expedições lusitanas escravocratas empreendidas desde o ano de 1441 na costa noroeste da África – uma experiência que já lhes garantia elementos para a configuração do que seria a grande lavoura escravista implantada em terras brasileiras –, a *descoberta* do Brasil pelos portugueses, no ano de 1500, inaugura as relações escravistas neste território, embora a data de chegada dos primeiros negros no país não seja dada com exatidão. No que tange à escravatura negra, ocorrida após a escravidão indígena no Brasil, negros e negras de diversas etnias eram trazidos da África para exercer o papel de força de trabalho compulsório numa estrutura que estava se organizando em função da grande lavoura, inserida no sistema mercantilista globalizado da época, caracterizada por produzir gêneros destinados ao mercado mundial e cuja estrutura de poder se baseava na família de proprietários. Um grande número de escravos era necessário para suprir a demanda por trabalho na complexidade e diversidade das atividades dos engenhos, daí a enorme fatia da população africana trazida para este fim (PINSKY, 2011).

Ao chegar ao Brasil, negros, majoritariamente, e negras já tinham passado pela experiência de captura, escravização, transporte através do mar – muitos morriam nesses processos e/ou nos primeiros anos de escravidão nestas terras – e o conseqüente desenraizamento, deslocados que eram de seus habitats e de suas organizações sociais. Entre as desumanidades a que eram submetidos, além dos castigos, em geral extremamente violentos e/ou letais, sofridos pelas mãos dos senhores, importa ressaltar que, uma vez estabelecidas suas moradas e os senhores a que *pertenceriam*, negros e negras eram levados, com frequência, a abandonar suas culturas, suas religiões de origem, incorporando rituais católicos por meio dos quais se pregava que escravos e escravas deviam se conformar com suas condições; e que aos senhores eram úteis as mulheres negras, inclusive, sexualmente. Com as escravas, eles davam vazão às suas atividades sexuais geralmente bastante reprimidas em casa, de modo que o mito de mulheres “quentes”, atribuído às negras até hoje, no Brasil, pela tradição oral, decorre do papel que lhes era designado pela sociedade escravista (PINSKY, 2011).

A resistência de negros e negras à escravidão, marcada por fugas, assassinatos dos senhores, suicídios e revoltas, inclusive e especialmente organizadas, ganha extensão histórica e também de sentido ao falar-se, hoje, da resistência organizada contra o racismo perpetuado no Brasil a partir do período escravocrata – ainda que as raízes do racismo, propriamente, tenham origens mais remotas –, expressa no movimento negro, cuja luta implica no lide com o fato de que, historicamente, no país, a elite acentuou e usou as diferenças que concebeu – e concebe – em sua relação com africanos, africanas e afrodescendentes para dominá-los social, cultural e economicamente (DAVIS, 2000).

A subjugação da cultura afro-brasileira, compartilhada, ainda hoje, por brancos e também negros e negras desde a chegada de parcela da população africana no Brasil, é fruto de uma colonização europeia historicamente desdobrada por um olhar voltado à Europa, especialmente França e Inglaterra, no tocante à interpretação do mundo nesta sociedade. Em muito esse olhar foi incentivado pela ação de um Estado que subestimou o conflito racial em prol de um processo de *embranquecimento*⁵ dos brasileiros, de forma a tornar o país mais atrativo para imigrantes europeus (DAVIS, 2000). A esse respeito, o pensador Muniz Sodré (1988) aponta para o fato de que a matéria estrangeira de que se pretendeu pintar o Brasil a partir do início da modernidade

sempre pretendeu aqui permanecer branca, infensa a qualquer penetração do simbolismo africano, embora já fosse este país uma terra também de negros, mulatos ('mulatos de capote', dizia-se), cabras de peia, mamelucos, curibocas. (SODRÉ, 1988: p. 45).

Dentre estes, afirma Sodré, o negro permaneceria como símbolo ontológico da opressão de classe e etnia no Brasil, considerando, a princípio, que

O desconhecimento do povo como uma realidade própria, com formas culturais diferentes daquelas inscritas na utopia branco-

⁵ Um conjunto de teorias em torno do determinismo biológico e social. (SODRÉ, 1988: p. 118).

européia vivida pelas elites dirigentes, foi típico da passagem do Brasil à modernização capitalista (reflexos do desejo da Coroa Britânica). Na criação das bases para a substituição do sistema escravista por um mercado de trabalho livre, a utopia da civilização branco-européia – mais forte aqui do que nos próprios países de origem – funcionava como uma espécie de ideologia reguladora da constituição do mercado de trabalho. [...] Quando se referiam a povo, as elites modernizadoras pretendiam enxergar um abstrato “operário” para o qual deveriam ser providenciadas higiênicas habitações populares. (SODRÉ, 1988: p. 117)

Impera, ainda, na história do país, uma retórica nacionalista, vigente durante boa parte do século XX, que encorajava a identificação com a família nacional, cujo papel de impedir a emergência de uma forte consciência étnico-cultural era, assim, reforçado. Essa manobra contou com a contribuição de artistas e pensadores como o sociólogo Gilberto Freyre, difusor, com seu trabalho, do mito da democracia racial – a ideia de uma igualdade mítica –, estimulando brasileiros a celebrar a herança africana no sentido da formação de uma identidade brasileira distinta, baseada na miscigenação e intermistura cultural.

Com essa abordagem, Freyre e outros intelectuais da época, depois tidos como modernistas, encobertavam a subjugação e a limitada mobilidade social a que estavam submetidos negros e negras e contribuíam para a continuidade do estereótipo a eles relacionados – inclusive o ligado à promiscuidade atribuído às mulheres negras brasileiras, hipersexualizando-as. Esses intelectuais não se dispunham a denunciar conflitos e violência étnicos que desenhavam, acentuadamente, as relações sociais da época (DAVIS, 2000). A esse respeito incide, de forma acertada, a afirmação de Sodré:

Com raras exceções (caso do escritor Lima Barreto), a elite intelectual da época participa ativamente dessa cruzada modernizadora, em geral estigmatizando o “popularesco”. Por exemplo, a elite técnica diplomada manifesta-se por meio do Clube de Engenharia, com um arrazoado cientificista, contra técnicos não diplomados, como os mestres de obras. Estes eram pessoas de origem humilde, mas cheios de visão e talento. (SODRÉ, 1988: p. 119)

Desse trajeto resulta a concentração de imigrantes europeus em regiões brasileiras que, política e economicamente, detêm a hegemonia quanto

à determinação dos rumos do país – sobretudo a região Sudeste –, o que corrobora uma divisão étnica do espaço brasileiro. Segundo Lélia Gonzalez (2008), a formação social brasileira estruturou-se a partir de uma “acumulação capitalista dependente ou periférica, com conflito de interesses de classes antagônicas e sistema político de dominação rigoroso”. Foi um desenvolvimento econômico assentado sobre uma modernização excludente e sobre a instrumentalização do racismo – enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas – como uma estrutura eficaz por remeter a uma divisão racial “extremamente útil e compartilhada pelas formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas” (GONZALEZ, 2008: pp. 30-32).

O produto da soma dessas conjunturas, aliado à consequente e sistemática discriminação sofrida no mercado, não poderia ser outro senão a confinção da força de trabalho negra nos empregos menos qualificados e pior remunerados, além da desigualdade presente no acesso ao sistema educacional e às oportunidades de escolarização.

2.1 UM PODER PATRIARCAL, RACISTA E CAPITALISTA

Na década de 80, a socióloga e militante feminista Heleieth I. B. Saffioti já apontava para a importância de uma estratégia de luta que atentasse para as questões raciais e femininas. Segundo a autora, em uma sociedade de classes, não haveria outra forma de combater um poder hegemônico constituído pelo tripé patriarcado-racismo-capitalismo (SAFFIOTI, 1987). De lá para cá, as lutas negras e femininas avançaram, o que atribui a algumas afirmações de Saffioti um aspecto obsoleto. Contudo, ainda hoje as mulheres têm de lidar com jornadas triplas de trabalho e com a violência física e psicológica por parte dos homens, mesmo que, em alguma medida, disponham de mais recursos econômicos para se movimentar política, social e culturalmente.

Para as mulheres negras, a atual conjuntura é ainda pior. Elas sofrem ao enfrentar, também, estereótipos fundados no imaginário branco, masculino e ocidental, e uma forte presença nas camadas sociais economicamente menos favorecidas. Com este último fator colabora certa

condescendência das mulheres brancas em relação à conduta machista, pelo que afirma a autora:

Seria incoerente combater a tese da especificidade do combate às discriminações contra mulheres e negros e levar avante um feminismo de brancas. [...] a questão da mulher negra deve ser central em todas as lutas feministas que realmente visem à destruição do patriarcado-racismo-capitalismo. (SAFFIOTI, 1987: p. 108)

Nesse sentido, a contribuição de Saffioti a respeito dos inseparáveis fatores patriarcado-racismo-capitalismo como fundadores da desigualdade na sociedade brasileira (e em outros países, diga-se) parece irrefutável, à medida que:

O patriarcado-racismo-capitalismo beneficia, em primeiro lugar, o homem rico, branco e adulto. Em segundo plano, na ordem dos beneficiados, vem a mulher rica, branca e adulta. Esta segunda posição é bastante diversa da primeira, uma vez que envolve a dependência da mulher em relação ao homem. De qualquer forma, a mulher burguesa sofre em situação de maior conforto que a mulher pobre. (SAFFIOTI, 1987: p. 67)

Saffioti, mesmo utilizando-se de uma base teórica eminentemente ocidental, que não se aproxima dos conhecimentos oriundos das culturas negras, africanas, foi pioneira, dentro do universo acadêmico brasileiro, ao introduzir no debate teórico político as questões étnico-culturais, isto é, qualificar o racismo como elemento integrante da desigualdade e da opressão ao lado de construções marcadas, teórica e politicamente, pelos elementos propriamente econômicos como o patriarcado e o próprio capitalismo. Em seus escritos, Saffioti aponta, ainda, para uma especificidade das lutas dos e pelos grupos sociais historicamente subalternizados (pela cultura ocidental) que aqui compete relevar, já que este trabalho dirige-se a vertentes culturais que, como tais, tecem personalidades; pessoas que se relacionam umas com as outras cotidianamente:

A vida social não se resume às grandes decisões tomadas pelos poderosos. Ela também se constitui de ações pessoais e, sobretudo, coletivas, praticadas no dia a dia. [...] a *história real* é feita por homens e mulheres anônimos, através da luta diária. Só a *história oficial* é feita pelos grandes homens. [...] a tarefa

fundamental de quem se dedica a estudar categorias sociais altamente discriminadas consiste exatamente em penetrar esse fazer *história popular*. (SAFFIOTI, 1987: p. 112)

Apesar de ocultas na história oficial, a luta armada de negros e negras marca todo o processo de formação social brasileira (SODRÉ, 1988: p. 121, nota do autor). Embora suas armas, hoje, sejam outras, a organização política feminina negra integra fortemente essa trajetória. É de dentro do movimento negro que Lélia González denuncia a evidente desconsideração da realidade vivida por mulheres negras em pesquisas socioeconômicas sobre a participação da mulher na economia brasileira. González (2008) parte de uma análise que posiciona a mulher como crescente participante da população economicamente ativa a partir das transformações ocorridas na sociedade brasileira entre 1968 e 1980, relatando impactos dessa participação na força de trabalho feminina, para afirmar:

É no movimento negro que se encontra o espaço necessário para as discussões e o desenvolvimento de uma consciência política a respeito do racismo, de suas práticas e articulações com a exploração de classe. Por outro lado, o movimento feminista ou de mulheres, que tem suas raízes nos setores mais avançados da classe média branca, geralmente “se esquece” da questão racial. Esse tipo de ato falho, a nosso ver, tem raízes históricas e culturais profundas. (GONZALEZ, 2008: p. 37)

Sob esse aspecto, o movimento de mulheres brasileiro, tido como referência em temas do interesse das mulheres no plano internacional, esteve, por longo período, como outros movimentos sociais progressistas da sociedade brasileira, prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizante. Essas palavras são de Sueli Carneiro (2003), diretora do Geledés⁶ Instituto da Mulher Negra, que, junto com o Criola, fundado em 1992, no Rio de Janeiro, é das mais expressivas organizações formadas por mulheres negras da atualidade.

⁶A palavra *Gèlèdè* é, originalmente, uma forma de sociedade secreta feminina de caráter religioso existente nas sociedades tradicionais yorubás. Expressa o poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem-estar da comunidade. (cf. tópico 3.2.3.1)

Em um sentido bastante diferente, para não dizer contrário, caminham essas mulheres no interior do movimento feminista brasileiro. Em suas atuações, elas buscam assinalar a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, revelando também, nesse percurso, a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino, construídas em sociedades multirraciais e pluriculturais. Dessa forma, combatem, simultaneamente, conforme descreve Carneiro, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmam e dão visibilidade a uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre; e delineiam o papel que essa perspectiva tem na luta antirracista no Brasil (CARNEIRO, 2003).

Ao explicitar esse panorama, Carneiro ressalta duas dificuldades para as mulheres negras diante das concepções do feminismo, enfatizando o caráter ancestral presente na luta feminista negra, carente de importância nesse movimento:

de um lado, o viés eurocentrista do feminismo brasileiro, ao omitir a centralidade da questão de raça nas hierarquias de gênero presentes na sociedade, e ao universalizar os valores de uma cultura particular (a ocidental) para o conjunto das mulheres, sem as mediações que os processos de dominação, violência e exploração que estão na base da interação entre brancos e não-brancos, constitui-se em mais um eixo articulador do mito da democracia racial e do ideal de branqueamento. Por outro lado, também revela um distanciamento da realidade vivida pela mulher negra ao negar toda uma história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral – que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo. (GONZALEZ *apud* CARNEIRO, 2003: p. 120)

Dessa forma, pôr em evidência elementos dessa “dinâmica de uma memória cultural ancestral” é meio incontestável de fazer sobressair a contribuição do feminismo negro, sua posição política, sua identidade construída sobre a afirmação de identidade das mulheres negras, para a luta antirracista e feminista brasileira. Especialmente se considerada a declaração de Carneiro (2003) de que os efeitos do racismo e do sexismo são tão brutais que acabam por impulsionar reações capazes de recobrir todas as perdas já postas na relação de dominação.

Abordar o canto ancestral negro como força da mulher negra tem importância social e política na medida em que procura trazer outros elementos da memória cultural ancestral. Para isso, entretanto, é preciso “*desembranquecer*” o pensamento, tarefa árdua, mas que tem mostrado avanços nos últimos anos – inclusive avanços institucionais e governamentais.

3. ELEMENTOS PARA UMA LEITURA DO CANTO NEGRO

Se você pode andar, você pode dançar.

Se você pode falar, você pode cantar.

Provérbio africano

(MARTINS, 2015: p. 5)

Analisar o canto negro associado ao protagonismo da mulher negra requer contextualizá-lo no interior da cultura africana. Antes, dada a perspectiva do empoderamento em que se tece este trabalho, e a conjuntura sociopolítica em que estão inseridos mulheres/negras e negros brasileiros, convém relevar aspectos da cultura ocidental que colonizaram, ideologicamente, este país. Com isso colabora a observação de um dos elementos fundadores dessa cultura ocidental, a tradição judaico-cristã, cuja estrutura simbólica revela sementes do processo de subalternização da mulher, como admite a fala de Sandra Duarte de Souza:

A tradição judaico-cristã, produto de sociedades patriarcais, construiu-se sobre bases androcêntricas muito fortes. Os homens são sempre personagens centrais na trama bíblica, restando às mulheres alguns poucos lugares de destaque. Porém, é na maneira como as mulheres são representadas no texto bíblico e também na maneira como seus intérpretes irão se apropriar do texto nos séculos seguintes, que sua naturalização como ser maléfico, sedutor e inferior irá se consolidar nessa tradição. (SOUZA, 2010: p. 188)

Efetivamente, ideias misóginas (do grego *misos*: ódio; *gene*: mulher) constituem a filosofia de Platão e Aristóteles, em quem se referenciaram Agostinho e Tomás de Aquino, “representantes maiores da teologia clássica

cristã” (SOUZA, 2010: p. 189). Pode-se dizer que a colonização do Brasil, transferindo para estas terras valores europeus fundados no cristianismo clássico, trouxe também o modelo ocidental de produção de coerência (a ideologia moderna), que carrega em seu *DNA*, além do paternalismo, a misoginia flagrada em declarações como essa:

Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o homem, mas que esteja em silêncio. Porque primeiro foi formatado Adão, depois Eva. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. (1Tm, 2,12) (SOUZA, 2010: p. 41)

Ao fim e ao cabo, este é um dos aforismos fundadores da *universalização de valores* a que se refere a fala de Lélia Gonzalez no tópico anterior. Um aforismo que recai, inclusive, sobre o conceito ocidental que se faz da mulher, influenciando a corrente feminista ocidental e, conseqüentemente, a ética das mulheres que nela se referenciam. Sob essa lógica, é preciso identificar o lugar desse pensamento na genealogia do machismo e do preconceito étnico e desconstruí-lo. Isso significa atribuir à luta por uma sociedade mais justa o objetivo de desconstruir essa cadeia de valores que universaliza e, universalizando, tolhe as mulheres em suas singularidades e contextos específicos, em suas liberdades e direitos fundamentais.

Aliado dessa desconstrução é o fato de que o modelo ocidental não é determinante no que concerne às possibilidades humanas de relacionamento com o movimento do *sentido* – “sentido”, aqui, como o *esvaziamento da verdade* em detrimento das posições de sujeito, segundo sugere Muniz Sodré (2005). Sodré alerta para a predominância, no Ocidente, de um pensamento científico que se apoia na detenção ou propriedade de uma *verdade*, desde o início da modernidade, como um recurso universalista para a dominação – pelo homem branco e ocidental. Fruto disso é a dificuldade em se organizar e legitimar tanto o lugar da mulher autônoma como o da cultura negra no desenvolvimento social brasileiro.

É contra essa dificuldade que se questiona a universalidade e o caráter dogmático do conceito de ciência ganho na cultura ocidental. Esse questionamento é que possibilita o entendimento da abrangência e do rico

complexo cultural da cultura negra. Da mesma forma, é esse entendimento que a coloca como referência primordial para as mulheres brasileiras, com o forte papel desempenhado pela mulher negra como mediadora das trocas simbólicas⁷ no contexto dos povos africanos e afrodescendentes.

A cultura ocidental rejeita o *segredo* que funda a cultura negra. “Nada é deixado ao acaso, tudo se explica, tudo se diz, porque tudo se produz – principalmente o sentido” (Sodré, 2005: p. 88). Rejeita, também, outras categorias do pensamento de origem africana, como a troca imediata reversível entre seus sujeitos. Marcada pelos ditames do capitalismo e de bases judaico-cristãs, funda-se em uma frenética produção do sentido, que, por sua vez, perde-se em meio à ordem indiferenciada do consumo, pois é o consumo que vem redefinir a vida social moderna em sua organização. Situando a cultura negra na contramão desse cenário ocidental, conceitua Sodré:

A cultura, entendida como relacionamento com o real e, portanto, como extermínio dos termos finalísticos, do sentido, das posições ideológicas do sujeito, implica em excesso (não em excedente, que é o resto acumulado), consumação, reversibilidade. Não é nenhum sistema, nenhuma estrutura, mas o sedutor vazio que nos determina. (SODRÉ, 2005: p. 88)

Fundamentada em bases teórico-ideológicas que têm como obsessão a produção de uma verdade, tanto científica quanto religiosa ou filosófica, o pensamento ocidental, entremeado pelos fundamentos judaico-cristãos, termina por apegar-se à “sua” verdade e, assim, encontra enormes dificuldades para o entendimento, aceitação e mesmo respeito em relação a outras formas de concepção do mundo, outras culturas não calcadas na lógica de “produção constante de sentidos”, a mesma que embasa, também, a produção capitalista de mercadorias na modernidade. O que não se enquadra nessa lógica construída, o que não é compreensível pelos conceitos e categorias do ocidente – incluindo os científicos, filosóficos e religiosos – é tratado como exótico, idílico e, nos casos mais acentuados de manifestação do racismo, como selvagem, animalesco ou “ausente de cultura”. Mas isso tem sido questionado e

⁷ Fundamental a uma ordem de Arkhé, a iniciação nessas culturas vale-se de um complexo processo de entrada do indivíduo no ciclo de trocas simbólicas (Sodré, 2005).

os limites do *ocidentalismo*, ou *eurocentrismo*, têm incomodado e mostrado a necessidade de reconhecimento de “outros jogos”.

Sodré indica que a partir da cultura negra, na qual não há verdade alguma a ser recuperada ou irreversivelmente considerada, há a possibilidade do pensamento ocidental se atentar para a presença de uma forma de coerência que só pode ser eventualmente vista como idílica por uma ideologia que precisa de noções de idílio ou de verdade recalcada (SODRÉ, 2005). Assim, considerando o real como um conjunto de singularidades de um grupo, ou seja, “o existente enquanto singular, único, indispensável” (SODRÉ, 1988: p. 10), o autor compara as culturas de Arkhé à ordem judaico-cristã, ressaltando diferenças quanto a posições simbólicas de uma e de outra no relacionamento com a realidade.

São duas formas bem distintas de lidar com o real: a) via registro das formas de semiotização dominantes, comum à ordem judaico-cristã; b) por meio da exibição dos limites dessas formas – ou seja, da revelação da originalidade, do mistério, ou, como já sugerido, do *segredo*, conduta comum às culturas de Arkhé. Quanto à última, é deste modo que os antigos vinculados a grandezas insubmissas ao primado moderno (o sentido *inequívoco*) faziam e fazem suas próprias linhas mestras de orientação simbólica:

Os antigos sabiam [...] da resistência do real a ser significado – quer dizer, da resistência do singular à sua duplicação – e faziam desse fato a própria morada do mistério. Na estranheza do real, em sua radical impermeabilidade às interpretações que semanticamente o esgotassem, via-se nascer a força que movia as coisas do mundo. Força era algo da ordem dos deuses, maior que o sentido instrumentalizado pelos homens. (SODRÉ, 1988: p. 11)

Uma forma possível de comparações, contrapontos e verificações da propositura e reflexão acima descritas pode ser empreendida a partir de uma breve apresentação da Antroposofia (do grego “anthropós”, homem; “sophia”, sabedoria), elaborada no início do século XX pelo filósofo austríaco Rudolf

Steiner (1861-1925), fundador da Sociedade Antroposófica, e trazida para o Brasil por imigrantes europeus⁸.

Para um diálogo mais próximo dos propósitos desta pesquisa, que procura entender as formas de empoderamento da mulher negra pelo canto, cabe, também, uma leitura sobre a Escola do Desvendar da Voz, pedagogia ligada ao canto que encontrou na Antroposofia a estrutura para sua elaboração.

3.1 UM CANTO OCIDENTAL

Concebida como uma ciência espiritual que integra pensamentos científico, artístico e espiritual, a Antroposofia se propõe a responder às questões mais profundas do ser humano moderno a respeito de si mesmo e de sua relação com o mundo em seus níveis físico, vital, anímico e espiritual, integralmente. Associada à experiência individual da cantora lírica sueca Valborg Werbeck-Svärdström (1879-1972), é base para a estruturação da Escola do Desvendar da Voz, que tem em Werbeck-Svärdström sua fundadora.

A escola tem origem na Suíça, em período concomitante com o surgimento da Antroposofia, como uma proposta alternativa às ideias mecanicistas do século anterior, as quais, segundo Werbeck-Svärdström, eram regidas por uma ciência unilateral do materialismo, que criou “de um lado, a grandeza de nossa época na cultura técnica, e, de outro, fez emergir a miséria interior por causa da alienação anímico-espiritual” (WERBECK-SVÄRDSTRÖM, 2011):

... o espírito da Ciência Natural invadiu também toda espécie de pedagogia e, com isso, simultaneamente a pedagogia do canto. E embora a educação artística, pelo elevado sentimento de seus professores em relação à vida, tenha resistido ao seu adversário por tempo suficientemente longo, também ela sucumbiu, por fim, diante do ser profano que banaliza tudo (WERBECK-SVÄRDSTRÖM, 2011: p. 33).

⁸ De acordo com a Sociedade Antroposófica no Brasil, registra-se a presença de instituições ligadas a essa filosofia no ano de 1939 em São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre.

Em ato decisivo para a fundação de sua proposta de ensino e lide com o canto, Werbeck-Svärdström se aconselha, em 1912, com Steiner a respeito de questões até então obscuras relacionadas aos estudos que vinha desenvolvendo, impulsionada por uma busca por respostas para suprir uma lacuna em sua própria educação vocal. Werbeck-Svärdström contou, ainda, com a colaboração de médicos para a fundamentação científica de seu trabalho, o que contribuiu para que pudesse, além de apoiá-lo em bases fisiológicas da ciência espiritual, projetá-lo conforme possibilidades de sua aplicação terapêutica, impulsionada pelo fim de criar e oferecer uma experiência artística plena, voltada à aquisição do *verdadeiro canto*, já que:

Para o leigo, na verdade, o canto assimilado por sua audição parecerá um elemento único e indivisível. Não lhe vem à consciência o fato de ele receber, no canto, uma síntese de diversos fatores criada pela luta do artista em busca da configuração ideal – a não ser que ele tenha preservado a faculdade interior da escuta, por meio da qual possa orientar-se adequadamente. (...) Esses fatores não podem ser vistos como fenômenos radicalmente separados. (WERBECK-SVÄRDSTRÖM, 2011: p. 63)

Ao afirmar que os diversos fatores relacionados ao canto devem ser considerados membros de uma “organização do canto”, Werbeck-Svärdström atribui ao *artista* (e não ao leigo) a capacidade de buscar uma “configuração ideal” do canto, ou seja, de interligar esses fatores *artisticamente*, de modo a chegar-se ao que a cantora chama de *canto das esferas*. Werbeck-Svärdström pergunta-se: “como se poderia chamá-lo assim, se no âmago de seu ser não se pressentisse sua morada nas esferas?”, ao que complementa:

A linguagem popular aponta uma verdade ao falar em cantores dotados, e até mesmo de ‘cantores abençoados por Deus’. Nós precisamos realmente aprender de novo a cantar a partir da graça de Deus, e não a partir de nosso organismo material e de nossas exaltações sentimentais subjetivas. Realmente, a graça do céu pode manifestar-se através do cantar humano; ela é uma força capaz de purificar, abençoar e curar. (WERBECK-SVÄRDSTRÖM, 2011: p. 63)

Com essas citações, a autora sugere uma concepção que distancia artistas de não-artistas ou leigos de artistas; ou, ainda: leigos de cantores, e estes de cantores “abençoados por Deus”. Isso pressupõe uma teoria que

distingue uns de outros dentro de um conjunto de pessoas igualmente dispostas ao entrosamento com o canto tramado no interior dessa cultura. Mais adiante, penetrando-se elementos da cultura negra, ver-se-á que esse aspecto distintivo (leigos de um lado, cantores de outro) distancia essas duas vertentes culturais.

Há, no entanto, e no que tocam essas falas de Werbeck-Svärdström, uma aproximação entre a proposta da Escola do Desvendar da Voz e o canto negro. Definindo o canto “antroposófico” como um meio para manifestar a “graça do céu”, que é, por sua vez, “uma força capaz de purificar, abençoar e curar”, é possível estabelecer alguma semelhança entre as duas visões sobre o canto, uma vez que este é, no Candomblé, um veículo para a recepção e transmissão do *axé* (cf. tópico 3.2.2). Entretanto, é imprescindível considerar, nessa comparação, dois elementos bastante distintos dessa força negra: o *axé* evoca poder de realização, trocas entre pares, com o outro; não pressupõe a necessidade nem a aquisição de uma faculdade individual, embora o indivíduo seja, necessariamente, parte integrante de tudo que o movimenta. Trata-se de uma força que provém de uma vertente cultural comunitária por princípio. A este respeito infere Rosamaria Susanna Barbara, em sua dissertação sobre o “complexo processo ritual do Candomblé, que é individual e coletivo” (BARBARA, 2002: p. 2):

Outro dado fundamental (para compreender a função e o sentido simbólico da música no ritual africano) está na importância do grupo e, em última análise, do ritual, pois a comunidade vive e recebe energia do que se considera o mundo espiritual. Segundo essa concepção, cada indivíduo participa, desempenhando seu papel em âmbito cósmico e social, e eixando a “energia circular”. (BARBARA, 2002: p. 120)

E ainda: como força vital, o *axé* está intrinsecamente ligado ao *segredo* de que fala Muniz Sodré; a uma dinâmica de comunicação, de existência e vigor das regras do *jogo cósmico*, que o redistribui, enquanto “para a consciência racionalista do Ocidente, o segredo é considerado ‘infantil’, por não ter nenhum grande significado oculto” (SODRÉ, 2005: p. 121). Essas diferenças se estendem, necessariamente, para as concepções de sagrado, deus, divindade, tornando distintas, ainda que próximas, as concepções da Antroposofia em relação à cultura negra. Continua Sodré: “No segredo Nagô,

não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí sua força”, já que, nessa cultura, é desconsiderada “a hipótese de que a *verdade* existe e de que deve ser trazida à luz” (SODRÉ, 2005: p. 107).

Ao falar-se do canto no contexto do empoderamento (na acepção do termo enviesada por Paulo Freire), essas diferenças entre o canto concebido na Escola do Desvendar da Voz e o canto negro têm bastante importância.

3.1.1 INDIVIDUAL E ARQUETÍPICO

Segundo Werbeck-Svärdström, na premissa de “aprender de novo a cantar a partir da graça de Deus, e não a partir de nosso organismo material e de nossas exaltações sentimentais subjetivas” (WERBECK-SVÄRDSTRÖM, 2011: p. 63), a Escola do Desvendar da Voz sugere substituir, à época, o *conhecimento superficial* pela observação do *ser anímico trimembrado*, que pensa e imagina, sente e quer (WERBECK-SVÄRDSTRÖM, 2011). A saber, a Antroposofia considera três faces na natureza ou trimembração do ser humano: a natureza corpórea do homem (corpo), constituída pelo físico-químico; a natureza anímica do homem (alma), que compreende a impressão sensorial, o interior do ser humano; e a natureza espiritual do homem, que abarca a reflexão das percepções e ações perante a vida (STEINER, 2000). Na pedagogia proposta por Werbeck-Svärdström, o conceito de *tripartição* do homem está intrinsecamente relacionado à estrutura das cordas vocais.

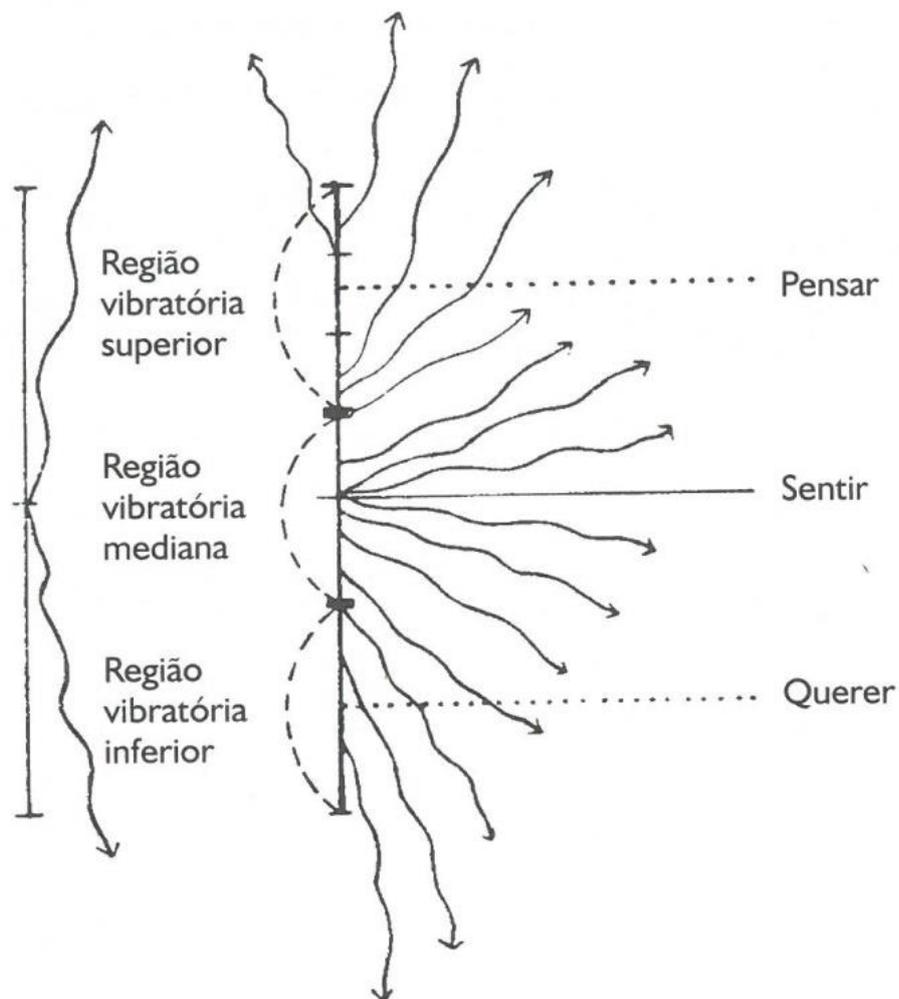


Figura 1. O conceito de tripartição do homem aplicado à estrutura das cordas vocais.

Sobre outros elementos da complexidade dessa pedagogia, no que tange à sua estruturação e aplicação, não cabe estender aqui, a não ser, como complemento, que sua técnica estabelece exercícios para a voz distribuídos em três estágios alcançáveis por processos transitórios, sendo o primeiro ligado ao pensamento e/ou às representações mentais (o direcionamento do som e/ou o encontro da direção para a corrente sonora); o segundo, ao sentimento (a ampliação ou alargamento); e o terceiro, à vontade (o espelhamento do som). A respeito dessa estrutura, Steiner diz:

O 'o quê' da escola será, naturalmente, o mesmo para todos, mas o 'como', mediante o qual cada um a vivencia, depende do

talento e da constituição pessoal de cada um. [...] em tais vivências trata-se, em última análise, apenas da capacidade de perceber aqueles momentos de transição muito sutis, entre dois estágios, que podem variar tanto em intensidade como em sua natureza intrínseca. Não é raro tais capacidades serem condicionadas pelo fato de se pertencer a determinado povo. (STEINER *apud* WERBECK-SVÄRDSTRÖM, 2011: p. 28)

Indicando a importância da língua materna e a nacionalidade do indivíduo, que moldam sua organização física para o canto a partir do exterior, Steiner afirma que são especialmente favoráveis à prática idiomas como o italiano e o sueco, por possuírem formas vocálicas mais arredondadas. Inevitavelmente, essa afirmação de Steiner remete a uma questão quanto à Escola do Desvendar da Voz que vem se somar ao fato de que, sob suas diretrizes, a qualidade do canto está submetida a certa capacidade individual do cantante: afinal, em que ou quem estavam fundamentados Werbeck-Svärdström e Steiner para essa compreensão, que diminui a aptidão de todas as outras línguas existentes no mundo para o canto? Em última instância, e no que diz respeito a esta pesquisa, isso denota um desconhecimento quanto à cultura negra, indígena, às culturas orientais etc.

Outro aspecto da Escola do Desvendar da Voz que a aproxima das culturas de Arkhé, mais especificamente da cultura africana, é o fato dessa vertente se valer de referências arquetípicas em sua pedagogia. A Antroposofia, que a estrutura, está alicerçada na metodologia goethiana, ou seja, na observação fenomenológica do mundo, ou do que Goethe⁹ chama de “planta primordial”. Essa explicação é de Meca Vargas¹⁰, que atua, sob os preceitos da Antroposofia, com musicoterapia, cantoterapia e aconselhamento biográfico por meio da música. Segundo Vargas:

⁹ No prefácio da obra *Goethe 1749-1832: catálogo da exposição* organizado pela Seção de Promoções Culturais (Rio de Janeiro: A Biblioteca, 1982, por Franklin de Oliveira), lê-se a respeito do alemão Goethe: supremo modelo da vida espiritual, Johann Wolfgang Goethe construiu uma obra que não se alimenta apenas de vivências individuais. Ela, na sua configuração universal, abrange todas as experiências humanas: as do homem consigo mesmo, as dos homens nas suas relações com os outros homens e as da humanidade nas suas conexões com a Natureza: a orgânica e a inorgânica. O seu olhar procurava sobretudo o infinito no finito.

¹⁰ Meca Vargas é uma das que revisou (embora prefira chamar de “retraduziu”, no sentido de deixá-lo mais inteligível) o livro, traduzido por Jacira Cardoso.

Valborg (Werbeck-Svärdström) relaciona essa observação da planta primordial com a observação da voz primordial. Ao falar de ressonância, entra no campo da ressonância primordial. E assim pressupõe-se que por trás de todo acontecimento físico existe um acontecimento espiritual. Esse é o ponto de partida. (VARGAS, 2015)

De forma semelhante, mas não idêntica, no Candomblé, também há um “acontecimento espiritual por trás de todo acontecimento físico”. Reforça-se, entretanto, que na cultura de matriz africana não se separam vivências físicas, corpóreas, das espirituais, e que a proposta de Werbeck-Svärdström tem como centro o indivíduo, distanciando-se profundamente, assim, dessa vertente. Isso é expresso na fala de Meca:

A Escola é uma forma de se cantar a partir do autoconhecimento. É uma cultura que passa pelo indivíduo, que pode escolher cantar com esses objetivos. Ele escolhe. E tem caminhos para a abertura, para descobrir sua missão na humanidade, porque nos exercícios de espelhamento do som, por exemplo, ele precisa se livrar do ego. Assim, a Escola o permite ligar-se a outras culturas, identificando o que há de qualidades no canto dessas culturas, mas sem se colocar na situação de cantar como se canta nesse contexto. (VARGAS, 2015)

Às mulheres – individualmente, portanto –, Vargas diz que a Escola contribui ao ajudá-las, a partir de mecanismos que oferece para o autoconhecimento e de forma indiscriminada em relação aos homens, a “serem quem elas são” (VARGAS, 2015). Desvendando-se por meio do canto conforme proposto nessa pedagogia, as mulheres percebem-se autônomas no sentido de, cantando, não precisarem “vestir roupas que a sociedade quer colocar nelas (e neles)” (VARGAS, 2015). Assim, sobre o canto, mais especificamente, Vargas contribui afirmando que

Esse processo de transformar ar em som é um processo extremamente sutil de superação e transformação. Possibilita a expressão e tende, assim, a fazer cultivar a confiança; a fazer transpor limites físicos e psíquicos. (VARGAS, 2015)

Ressalva-se, dessa forma, a contribuição da Escola do Desvendar da Voz para o livre cantar e, nesse sentido, para o estudo das potencialidades da voz balizado em limites e possibilidades de atributos físicos e sutis da

constituição do ser humano em sua integralidade. Contudo, em relação ao canto como um fator de empoderamento, é preciso atentar para, além de sua centralidade no indivíduo, o que essa pedagogia entende por *verdadeira* arte ou *verdadeiro* canto, especialmente se considerado que a busca dessa arte se dá a partir de uma visão eurocentrada; de um pensamento intrinsecamente idealista e, como tal, dado o contexto sociocultural em que surgiu, um ideal europeu, que se pretende mais apto para o canto que outras vertentes, línguas ou linguagens; vozes.

3.1.2 VERDADE E “VERDADEIRO”

Com origem na Suécia e base na Antroposofia, cuja obra literária mais importante, segundo professores atuantes na pedagogia Waldorf, sugere fundamentos para uma filosofia moderna¹¹, a Escola do Desvendar da Voz herda um pensamento que, além de (ou por isso mesmo) eurocentrado, traz um teor racista, à medida que desconsidera a existência de culturas como a negra e/ou, por definição, possivelmente a considera “ingênua”. Esse desconsiderar, ou considerar como *inferior, infantil, idílica*, está na base do que é conhecido como “racismo institucional”, um aspecto do racismo muito forte no Brasil que, de certa forma, “naturaliza”, justifica o racismo como algo aceitável dentro das relações sociais porque atribui aspectos “científicos”, aceitáveis, à desigualdade.

Em sua obra fundamental, Steiner (2000) deixa antever esse distanciamento entre a Antroposofia e a cultura negra e outras culturas ao preconizar a existência de um “realismo ingênuo” ao qual se submete aquele que não admite, ao lado de suas percepções, um fator ideativo. Segundo o pensador, com essa suposta negação, esse indivíduo acaba por ter de incluir, em sua concepção, entidades que não consegue perceber com os sentidos, *conformando-se*, assim, consigo mesmo,

admitindo a manifestação dessas entidades análogas às dos objetos sensórios. [...] Esse deus, ele concebe de uma maneira

¹¹ Referência ao título do livro “Filosofia da Liberdade – Fundamentos para uma filosofia moderna”, obra que contém a linha filosófica que orienta todo o trabalho de Rudolf Steiner.

que corresponde totalmente ao modo de ser e agir do próprio homem e por isso manifesta-se antropomorficamente. (STEINER, 2000: p. 88)

Nessa afirmação, parece inevitável admitir uma relação entre esse “deus” de que fala Steiner com os orixás africanos (cf. tópico 3.2.3), mesmo que a concepção em torno dos orixás seja bem mais ampla, e mesmo que o autor, certamente, não se referisse objetivamente à cultura africana em sua fala. Como princípio – e aqui reforçando a hipótese da centralidade no indivíduo como forte fundamento da Escola do Desvendar da Voz –, o pensador defende, ainda, o que chama de “individualismo ético”, fundado na ideia de que “o supremo grau da vida individual é a capacidade de pensarmos conceitos universais livres da influência do mundo dos sentidos” (Steiner, 2000: p. 88), e de que só assim se chega ao conteúdo de um conceito por pura “intuição conceitual”, a partir das esferas das ideias.

Tal conceito inicialmente não possui relação nenhuma com o campo das percepções. Quando agimos sob a influência de um conceito determinado por percepções, isto é, uma representação mental, somos influenciados indiretamente pela percepção. Quando agimos seguindo apenas a intuição conceitual, é exclusivamente o pensar puro que constitui a força motriz. (STEINER, 2000: p. 109)

A partir desse pressuposto, o filósofo conjectura uma vida humana composta de ações livres – a partir do livre pensar – e não livres – determinadas por fatores externos ao indivíduo –:

Não é possível formar por completo a ideia do homem sem pensar no espírito livre como a expressão mais pura do homem. Verdadeiramente homens somos apenas como seres livres. (STEINER, 2000: p. 117)

Essas afirmações têm por “livre” um *homem* que se baseia, no limite, em seu próprio pensamento, o que desemboca em uma ética fundada em sua individualidade. Embora a Antroposofia não seja estritamente individualista, esse pensamento vai na contramão tanto do que se admite como

empoderamento e conhecimento na acepção de Paulo Freire¹², quanto de um princípio que é fundador da cultura tradicional negra, Nagô: ela é, como já descrito, relacional; comunitária. Neste ponto, concorre retomar Sodré, que afirma:

A crítica modernista sempre se assentou num pressuposto tido como inabalável, como “natural”, que é o próprio cerne da ideologia moderna: a verdade existe e se manifesta numa subjetividade privatizada, numa consciência a ser individualmente aperfeiçoada. (SODRÉ, 2005: p. 134)

Enquanto, na ordem moderna, a troca social é estabelecida por meio de um excedente econômico-social acumulado¹³, na cultura negra a troca não é dominada pela acumulação linear de um resto (o resto de uma diferença); é sempre simbólica, e, como tal, reversível:

... a obrigação (de dar) e a reciprocidade (receber e restituir) são as regras básicas. É o grupo (concreto) e não o valor (abstrato) que detém as regras das trocas. E a troca simbólica não exclui nenhuma entidade: bichos, plantas, minerais, homens (vivos e mortos) participam ativamente, como parceiros legítimos da troca, nos ciclos vitais. A isso a ideologia ocidental tem chamado de animismo, porque, apegada a seu princípio exclusivista da realidade, separa radicalmente a vida da morte e entende a troca simbólica com outros seres ou com os mortos como uma projeção fantasiosa da vida. (SODRÉ, 2005: p. 95)

No sentido dessa fala, as proposituras de Sodré colocam a significação e/ou interpretação como a grande linha de força da civilização ocidental – veja-se, como exemplo, as acepções de Steiner aqui tangenciadas. Sodré afirma que essa civilização (lugar da cultura ocidental) é operacionalizada por meio do que se pode chamar de “duplicação imaginária do real”. Neste processo, dos símbolos são gerados signos por meio da interpretação, e, desta, chega-se à universalização. A respeito dessa universalização propiciada pelo conceito filosófico-científico, diz Sodré:

¹² “(...) ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 1983: p. 79)

¹³ Explica-se: do ponto de vista estritamente econômico, ao excedente importa a diferença entre a produção do grupo e seus custos (SODRÉ, 2005: p. 95).

Em princípio, conceito é a aptidão para abstrair, classificando ou aproximando por operações mentais coisas equivalentes. Esse tipo de conceito se encontra onde haja possibilidade de pensar, em toda e qualquer cultura humana. Mas existe o conceito filosófico-científico, que busca estabelecer relações universais de essência entre as coisas do mundo e indaga sobre “o que é isto”, sobre a significação, sobre os sentidos últimos. (SODRÉ, 1988: p. 8)

Logo, pelas vias do conceito filosófico-científico é que o sentido é entronizado como equivalente geral, que passa a ser um signo apto a “governar, com força universalista, os termos dispersos na realidade observada, criando a aura do centralismo e superioridade necessária à manutenção do poder cultural do intérprete.” (SODRÉ, 1988: p. 9). Esse poder de montagem de significações universais, com o fim de arranjar um *império sígnico* do sentido, encontra aporte na pretensão de dizer, como já colocado, a *verdade*, cuja consequência última é fazer prevalecer uma forma de simbolização¹⁴ em detrimento de outras. Neste percurso, a primeira forma de simbolização enfatiza, metafisicamente, a invariância garantida por um equivalente universal.

Ao designar *metafísica* como uma forma de coerência global ao nível do sentido, aproximando-a, assim, de *ideologia* – neologismo forjado na entrada do século XIX que funda “a ciência das ideias” –, Sodré diz, ainda:

A metafísica moderna abandona a cosmologia e os objetos para se centrar no homem como fundamento de todo o existente. [...] Ideologia é a máscara com que o conhecimento cobre, semantizando, semiotizando, toda e qualquer simbolização. (SODRÉ, 1988: p. 10)

Isto posto, tem-se, enfim, elementos para um princípio de entrosamento com a beleza e força do canto ancestral negro, cuja singularidade e caráter de resistência ao pensamento universalizante ocidental são, por si mesmos, duas das muitas seivas que fluem no sentido do empoderamento feminino negro. Isso porque essa singularidade e resistência engendram rituais capazes de mobilizar a força necessária à expansão e à continuidade da cultura

¹⁴ Segundo Sodré, toda e qualquer fundação de ordem humana por reconhecimento de invariantes (não necessariamente universais) nas variações ou na multiplicidade. (SODRÉ, 1988)

em que se tecem as mulheres negras. Como uma dessas grandezas, o espaço é, no Brasil, um vetor pelo qual se pode adentrar essa vereda, desde que esteja esse lugar situado ao lado do que se pode chamar de força realizadora, ou ainda: axé – em yorubá, àse.

3.2 *ALGUNS FUNDAMENTOS DO COMPLEXO CULTURAL NAGÔ*

Como já referido, com o tráfico de escravos e escravas a partir do século XIX, dá-se, também, a introjeção, no Brasil, de aspectos do complexo cultural africano. A esse respeito incide mais um aporte de Muniz Sodré para este trabalho: sua conceituação de patrimônio como origem:

...uma forma, entre outras, de território, pois delimita, na sociedade, um grupo distinto. É a lei desse grupo, e não qualquer critério de caráter universal, que determina a transmissão de bens econômicos ou de recursos (técnicos, simbólicos) no interior de uma comunidade específica, com traços autônomos. (SODRÉ, 1988: p. 50)

O autor contribui, também, com a definição que faz do espaço-terreiro sob uma dimensão que extrapola o espaço físico-geográfico, incluindo aquilo que esse espaço recebe na sua ocupação, na sua criação como lócus de uma existência comunitária, coletiva:

O patrimônio simbólico do negro-brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro. (SODRÉ, 1988: p. 50)

Aos negros e negras retirados de seus lugares de origem durante a diáspora, o território que permitiu e permite a vivência de aspectos de suas culturas nos países em que aportaram expressa-se em “associações bem organizadas, egbé, onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, os òrìṣà (orixás), e a dos ancestrais ilustres, os égun (eguns)”

(SANTOS, 1984: p. 32). Se antes egbé, o termo “terreiro” acaba sendo usado para se referir ao lugar onde se pratica a religião tradicional africana. A respeito da importância fundamental desse espaço, diz Santos:

O “terreiro” ultrapassa os limites materiais (por assim dizer pólo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do egbé circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituam uma comunidade “flutuante”, que concentra e expressa sua própria estrutura nos “terreiros”. (SANTOS, 1984: p. 32)

A cultura africana é da ordem dos deuses e deusas, do segredo, da beleza. Adentrá-la pelo viés do canto, ou seja, da música, requer admitir que, nas culturas africanas, a vinculação entre as formas expressivas e o sistema religioso é comum, e, como afirma Sodré:

... este fato é suficiente para outorgar à forma musical um modo de significação integrador, isto é, um processo comunicacional onde o sentido é produzido em interação dinâmica com outros sistemas semióticos – gestos, cores, passos, palavras, objetos, crenças, mitos. (SODRÉ, 1998: p. 23)

Para assimilar essa vinculação, assim como sua relação com o “poder” atribuído à mulher africana, é preciso contemplá-la em um contexto específico e referente. Exemplar, assim, é o complexo cultural dos grupos Nagô, os últimos a se estabelecerem no Brasil – entre os fins do século XVIII e início do século XX. Um trabalho profundo fez nesse sentido Juana Elbein dos Santos (1984). Diz a autora acerca dos Nagô:

... diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de Yorubaland, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nàgô [...] Os Kétu, Sabe, Òyó, Égbá, Ègbado, Ijesa Ijebu importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua religião. (SANTOS, 1984: p. 29)

O que Santos denomina de religião foi o complexo conjunto de saberes, filosofias, práticas, cultos que, no Brasil, passou a ser conhecido como Candomblé, fundado sob o princípio de que a existência se dá, simultaneamente,

em dois planos, no àiyé (aiyê, a terra) e no òrun (orum), sobre o qual explica Santos:

No orum se encontram não só os orixás, divindades Nagôs, e os ancestrais de todos os tipos, como também os “dobles” (duplos) espirituais de tudo que existe no aiyê. (...) O espaço orum compreende simultaneamente todo o aiyê, terra e céu inclusos, e conseqüentemente todas as entidades sobrenaturais, quer elas sejam associadas ao ar, à terra ou às águas, e todas são invocadas e surgem da terra. (SANTOS, 1984: p. 72)

Os orixás e os ancestrais são tidos como os Irúnmalè e estão divididos entre os Irúnmalè-entidades-divinas, os orixás, e os Irúnmalè-ancestres, os Eguns, associados à história dos seres humanos.

De um lado, os Irúnmalè-entidades-divinas cuja existência remonta aos primórdios do universo – Ìgbà ìwà sè: nos tempos em que a existência se originou – e cujos axé e domínios de ação foram transmitidos diretamente por Olórun (ou Oba-órun, rei do orum); e, por outro lado, os Irúnmalè-ancestres, espíritos de seres humanos. Uns e outros são objetos de cultos separados. (SANTOS, 1984: p. 74)

Alguns dos atributos dos Irúnmalè serão abordados mais adiante. Por ora, é dado que, entre os Nagô, os orixás não são Eguns. São “duas práticas litúrgicas bem diferenciadas, dois tipos de organizações e de instituições, dois sacerdócios: o culto dos orixás e o culto dos eguns; os terreiros lésè-òrisà e os terreiros lésè-égún” (SANTOS, 1984: p. 103). São dois terreiros diferentes, portanto.

Para seus fins, este trabalho limita-se a apresentar aspectos do lésè-òrisà, assim como do axé e dos Irúnmalè – tangenciando-os, apenas. Esse universo simbólico é muito mais complexo e abrangente.

3.2.1 O TERREIRO (LÉSÈ-ÒRISÀ) NAGÔ

Tendo no Àse Òpó Afònjá (Axé Opô Afonjá)¹⁵, um dos mais tradicionais da Bahia, fundado por Eugênia Anna dos Santos, a Mãe Aninha¹⁶, Obá Biyi, um terreiro-modelo, Santos (1984) especifica a estrutura desse complexo, que compreende um espaço urbano e um espaço “virgem”, merecedores de um detalhamento, ainda que breve.

No espaço urbano do terreiro há construções de uso público e privado, onde estão situadas as casas templos, Ilé-òrisá, dedicadas a um orixá ou a um grupo de orixás. Dentro delas, o orixá é o patrono em volta do qual são colocadas as vasilhas-“assentos” (lugares consagrados) individuais. Cada ilé-òrisá contém o assento consagrado ao orixá (ìdí-òrisà), objeto de adoração comum, chamado àjòbò. Ao lado dele, aloca-se a “quartinha” (vasilha de cerâmica com tampa), em que sempre deve conter água e um assento do orixá Èṣù (Exú) (cf. tópico 3.2.3.2). Segundo Santos (1984), os ilé-òrisà permitem à organização do terreiro refletir “os principais locais e as regiões onde se originaram e se praticam os cultos da religião tradicional africana” (SANTOS, 1984: p. 34):

Os òrisà, cujos cultos estão disseminados nas diversas regiões da África Yorubá, adorados em vilas e cidades separadas e às vezes bastante distantes, são contidos no “terreiro” nas diversas casas-templos, os ilé-òrisà. (SANTOS, 1984: p. 34)

No espaço urbano, há, também, o Ilé-àse, destinado à reclusão de noviças (meninas e mulheres iniciantes na religião, as iyawo), com uma cozinha ritual, sua antessala e uma sala semipública; o “barracão”, para as festividades públicas, com espaços delimitados para grupos e setores constituintes do terreiro e um conjunto de habitações para os iniciados; e também o Ilé-Ibo-Aku¹⁷, onde são adorados os mortos e estão seus assentos. A este lugar não se permite aproximação, a não ser de sacerdotes preparados para esses mistérios.

O “espaço virgem” é reservado para árvores, arbustos, ervas e, no caso do Ilê Axé Opô Afonjá, também uma fonte de água. Juntos, esses

¹⁵ Tem Xangô (orixá político e guerreiro) como patrono (SODRÉ, 1988: p. 64).

¹⁶ Eugênia Ana dos Santos, 1869-1938, “grande zeladora da memória Ketu” (Idem).

¹⁷ Não se deve confundir o Ilé-ibo-akú, a casa de onde os mortos são adorados no terreiro lésè-òrisà, com o Ilé-ìgbàlè, casa de culto dos eguns lésè ègún (SANTOS, 1984).

elementos remetem à floresta africana. Neste lugar, são recolhidos os ingredientes vegetais essenciais a toda prática litúrgica dentro do terreiro. É nele que os sacerdotes de Òsanyìn (Ossain), orixá “patrono da vegetação e, em geral, os sacerdotes pertencentes ao grupo dos òrìsà caçadores – Ògún (Ogum) e Òsòsì (Oxóssi) – realizam os ritos que devem ser executados no ‘mato’” (SANTOS, 1984: p. 34). Na religião Nagô, o mato, onde habitam espíritos, é sagrado.

A dinâmica que se realiza no terreiro lésè-òrìsà está assentada sobre um intercâmbio entre esses dois espaços – um controlado pelo ser humano, e outro, por entidades sobrenaturais –, que trocam entre si. Com eles e a água, simbolizada pela fonte, o terreiro contempla em sua estrutura “todos os elementos que simbolizam o aiyê, este mundo, o da vida”, embora neles estejam plantados e consagrados

os altares (os peji) com seus lugares de adoração (os ajobo e os ajubo), onde são invocadas as forças patronas que regem o aiyê, os orixás e, separadamente, os ancestrais, elementos do orum, do além, dos espaços sobrenaturais, que permitem sua presença simbólica – nos assentos e através do culto – estabelecer a relação harmoniosa aiyê-òrum (aiyê-orum). (SANTOS, 1984: p. 34)

A organização desse terreiro deu-se sobre uma forte referenciação em traços essenciais da cultura Yorubá, dos palácios – afin, residência de obá, o rei – de Oyó, capital política dos Yorubás, onde, através da figura divinizada de obá, o palácio “convertia-se na fonte principal de regras sócio religiosas da comunidade”, diz Sodré (1988, p. 68). Nessa estrutura, esse espaço servirá de suporte concreto para uma força que, embora não possa ser percebida diretamente pelos sentidos, pode ser aumentada ou diminuída, afetada por outras forças com a qual interage; é uma força que existe quando em conexão. Entre os Nagô, essa força é o axé, princípio-chave da cosmovisão desses grupos (SODRÉ, 1988).

3.2.2 O AXÉ

Cada grupo de iniciados entrosado na organização do terreiro é vinculado a uma “comum matéria de origem abstrata, simbolizada por seu òrìsà (orixá)” (SANTOS, 1984: p. 35). Por meio dessa simbologia, os grupos são caracterizados por certas proibições, especialmente de caráter alimentar; pela utilização de certos emblemas, ervas e dias para reuniões e cultos; e também pela utilização de determinadas cores. Salientando a relação intrínseca que tem essa cultura com a natureza, considere-se que essas cores estão referenciadas nas três categorias – três tipos de sangue – em que se inserem “elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral quer sejam da água (doce e salgada) quer da terra, da floresta, do ‘mato’ ou do espaço ‘urbano’” (SANTOS, 1984: p. 41), de modo que

O axé é contido nas substâncias essenciais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos, que compõem o mundo. Os elementos portadores de axé podem ser agrupados em três categorias: “sangue” “vermelho”; “sangue” “branco”; “sangue” “preto”. (SANTOS, 1984: p. 41)

Vê-se que, entre os Nagô, para quem sangue é axé, sangue não é só (literalmente) sangue – logo, axé não é só sangue:

é um poder de realização, transmitido através de uma combinação particular, que contém representações materiais e simbólicas do branco, do vermelho e do preto, do aiyê e do orum. (SANTOS, 1984: p. 43)

Sodré associa essa definição à explicação de Jung, que diz: “Não é o supranormal, mas o eficaz, o poderoso, o criativo” (JUNG *apud* SODRÉ, 1988). Assim:

A posse do axé implica algo que se pode chamar de “poderoso” ou “potente”, uma vez que se trata de uma força de realização ou de engendramento. A palavra pode ser mesmo traduzida como “aquilo que deve ser realizado”, assim como a palavra tuma (força) em akan (língua do grupo étnico majoritário em Gana e também importante na costa do Marfim) significa “a capacidade de se produzir um efeito buscado”. (SODRÉ, 1988: p. 87).

É importante que se tenha elucidado que o axé, no que esse elemento é, de fato, no interior dos terreiros, e no complexo simbólico Nagô,

garante a existência dinâmica de tudo e todos. Sem essa força, para os Nagô, “a existência estaria paralisada. [...] É o princípio que torna possível o processo vital” (SANTOS, 1984: p. 39). Como princípio de força, o axé é neutro, transmissível e pode ser aplicado com diversas finalidades. A única forma de adquiri-lo é pela introeção ou por contato, isto é, sua transmissão tem uma relação intrínseca com o corpo. Ademais, a partir da combinação de seus elementos, é possível variar sua qualidade, que, por sua vez, é determinada pela realização desejada.

3.2.3 OS IRÚNMALE

Como Irúnmalè-entidades-divinas, os orixás são entidades sobrenaturais e princípios simbólicos que, junto com outros elementos, regulam fenômenos cósmicos, sociais e individuais dentro do Candomblé. Eles constituem uma constelação familiar cujos mitos e lendas permitem conhecer seus significados e entrosam os caminhos da cultura Nagô. São categorizados¹⁸ entre orixás e os ebóras:

Àwon irínwó irúnmalè ojù kòtún
ati àwon ìgbà malè ojù kòsi.
Os quatrocentos irúnmalè do lado direito
E os duzentos irúnmalè do lado esquerdo.
[...] Os quatrocentos malè da direita são os orìsà e os duzentos
de esquerda, os ebora. (SANTOS, 1984: p. 74-75)

São os orixás, originalmente, as entidades que compõem o grupo òrìsà-funfun (orixás funfun), do branco, do qual está à frente Obàtálá¹⁹ (Oxalá). Eles são detentores do poder genitor masculino, portadores e transmissores do sangue branco. As oferendas (cf. 3.2.3.2) dedicadas a essas entidades devem

¹⁸ Diz Santos: Se bem que os orixás, strictu sensu, sejam as entidades sobrenaturais da direita, representando o masculino, os iwín, esse termo também é usado em relação aos ebóras, quer porque um aspecto do branco corresponde aos ebora-genitores femininos, quer seja porque os ebora-filhos são também descendentes dos orixás. O contrário é impossível. (SANTOS, 1984: p. 80)

¹⁹ Segundo Santos, também tido por Òrìsànlá, Òsàlá (Oxalá) ou Obàtálá. Oxalá simboliza um elemento fundamental do começo dos começos, massa de ar e massa de água, o poder ancestral masculino; um dos elementos que deram origem a novas formas de existência – à protoforma e à formação de todos os tipos de criaturas – no aiê e no orum. (SANTOS, 1984: p. 75 e 77)

ser brancas, como devem seus filhos vestir essa cor. Os orixás funfun são caracterizados como massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial, estão associados à calma, umidade, a repouso e a silêncio e têm uma relação fundamental com as árvores (SANTOS, 1984: pp. 75-79).

Já os eborá (ébóra, orixá genitor do lado esquerdo) são associados estreitamente “à terra, à lama e às águas que a terra contém, lagos e fontes”. Essas entidades sobrenaturais detêm o poder genitor feminino. Se Oxalá rege os orixás funfun, é Odùduwà²⁰ (Odùà) quem está à frente dos ébóra. Nàná²¹ (Naná), “uma divindade associada aos primórdios da criação”, é integrante distinta desse grupo. Outra poderosa ébóra é Òsun (Oxum), considerada como a mais eminente das Iyá. Símbolo feminino, genitora por natureza e ligada particularmente à procriação, é associada à descendência no aiyê. A provedora de crianças (SANTOS, 1984: pp. 79-85).

Por ser patrona da gravidez, Oxum está diretamente associada ao corrimento menstrual, ao “sangue vermelho” que é seu axé principal, e às atividades que regem e representam esse corrimento. É devido a seu simbolismo materno que ela é saudada como Yèyè, sendo ye ou ya uma das mais difundidas raízes significando mãe e fazendo parte de muitas palavras desde as línguas protobantu até a Fulani. (SANTOS, 1984: p. 86)

Decorre de seu poder genitor o fato de Oxum ser tida como Iyá Àkókó – mãe ancestral suprema. De quase todas as suas características compartilha Yémanjá²² (Yemonjá), que é

associada à água, particularmente à do mar, por causa da extensão do litoral brasileiro. [...] Sua significação também está explícita em seu próprio nome: dos peixes contidos em suas entranhas de água. [...] Está mais relacionada a poder genitor

²⁰ Princípio genitor feminino, associada à água e à terra. Em alguns mitos, representação deificada das Yíá-mi, a representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina. (cf. tópico 3.2.3.1)

²¹ Ou ainda Nàná Burúkú, Ná Burúkú ou Ná Búku. Afirma Santos que seu significado como genitor feminino é revelado por seu próprio nome: na, raiz protosudânica ocidental significando “mãe”. Este aspecto maternal e sua relação com a lama, terra úmida, a associam à agricultura, à fertilidade, aos grãos. (SANTOS, 1984: p. 81 e 90)

²² Ye + omo + eja: Mãe dos peixes-filhos. Como Odùà, mais relacionada a poder genitor que a gestação e, como Nanã, associada a interioridade, a filhos contidos em si mesma. Simbolicamente, aproxima-se também dos orixás funfuns. (SANTOS, 1984: p. 90)

que a gestação e, como Naná, está associada a interioridade, a filhos contidos em si mesma. (SANTOS, 1984: p. 89-90).

Junto às ébóras estão as entidade-filhos, “frutos da inter-relação dos orixás funfun e dos ébóra-genitores femininos”, espécies de “ventre fecundados que lhes dão nascimento e com os quais são classificados” (SANTOS, 1984: p. 79). Entre eles, Sàngó (Xangô), “patrono do trovão e ancestral divino da dinastia dos Álaàfin, reis de Òyó” (SANTOS, 1984: p. 90), vinculado ao símbolo do fogo, que, em alguns mitos, é tido como filho de Yemonjá; e, como representante dos ébóras-filhos, Exú (cf. tópico 3.2.3.2). Importa ressaltar que

Quando classificamos um orixá como filho, o fazemos de acordo com seu significado em relação à constelação dos orixás. Identificado e individualizado, será uma matéria abstrata, um ancestral divino do qual se desprenderão porções ou pedaços para criar series no aiyê, assim como acontece com os orixás-genitores. (SANTOS, 1984: p. 91)

Entre os orixás, há ainda os “orixás de rua”; orixás de exterior. Como Òsánuìn (Ossain), patrono da vegetação, das folhas e de seus preparados, representado pela cor verde, uma qualidade do (sangue) preto; o grupo dos orixás caçadores, do qual se distinguem Òsôsí (Oxóssi), o “caçador por excelência” e Ògún (Ogum), também tido, em alguns mitos, como filho de Yemonjá e que é profundamente associado ao mistério das árvores – consequentemente, a Oxalá. De natureza complexa, Ogum é “aquele que vai na frente dos outros, o que precede”, característica que o converte no “símbolo do primogênito, que através de sua agressão, de seu machete, abre o caminho para quem o segue” (SANTOS, 1984: pp. 91-93). Essa característica o aproxima de Exú (cf. tópico 3.2.3.2).

Como única ébóra-filha entre os orixás femininos de esquerda está Oya (Yansã), cuja classificação

Expressa sua simultânea relação com vários elementos ou materiais de origem: está associada com água e considerada filha de Oxum; está associada à floresta, aos animais e aos espíritos que a povoam, aspecto simbolizado pelos chifres de

touro e pelo èrùkèrè²³ que fazem parte de seus emblemas; está associada a um aspecto do ar, ao vento e particularmente à tempestade e ao relâmpago (ar + movimento = fogo); e está associada aos ancestrais masculinos (égún) que ela dirige e maneja. (SANTOS, 1984: p. 95)

Por estar relacionada à caça, à força dos ventos, ao fogo e à direção de ancestrais masculinos, Yansã é conhecida e reverenciada pelo seu aspecto guerreiro.

Os ancestrais masculinos, Eguns, são os Irúnmalè-ancestres. Comparativamente, eles estão para a história dos seres humanos, ou para a estrutura da sociedade, como estão os Irúnmalè-entidades-divinas (os orixás e/ou ébóras) para a origem da criação, ou para a estrutura da natureza.

O culto dos orixás atravessa as barreiras dos clãs e das dinastias. O orixá representa um valor e uma força universal; o egun, um valor restrito a um grupo familiar ou a uma linhagem. Enquanto o orixá interioriza no ser humano elementos da natureza e a sua pertença a uma ordem cósmica, o egun interioriza a sua pertença a uma estrutura social limitada. Os orixás regulam as relações do sistema como totalidade; os eguns, as relações, a ética, a disciplina moral de um grupo ou de um segmento. (SANTOS, 1984: p. 104)

No Brasil, são praticados os Àsèsè (Axexê), rituais funerários, e os Pàdé (Padê) ou Ipàdé, cerimônias pelas quais são adorados familiares e grandes figuras fundadoras dos cultos da Bahia (Èsà), “os primeiros ancestres coletivos dos terreiros afro-brasileiros” (SANTOS, 1984: p. 104).

Tendo por Odùduwà (Odù) o símbolo coletivo do poder ancestral feminino e Oxalá o símbolo coletivo do poder ancestral masculino, também os eguns são divididos entre ancestrais femininos, as Iyá-àgbà ou Iyá-mi (Iá-Mi), e os ancestrais masculinos, os Baba-égún.

Assim como os ancestres masculinos têm sua instituição na sociedade Egúngún, as Iyá-mi, que constituem sua contraparte feminina, têm a sua sociedade Gèlèdé e também numa outra

²³ Uma espécie de cetro feito com pelos de rabo de touro presos a um pedaço de couro duro constituindo um cabo revestido de couro fino e ornado com contas apropriadas e cauris. É dos principais instrumentos utilizados pelos caçadores e detém poderes sobrenaturais. (SANTOS, 1984: p. 94)

sociedade pouco conhecida, o Egbé E'léékò. (SANTOS, 1984: p. 105)

Os ancestrais masculinos podem ter forma corporal no aiyê, isto é, ser invocados e incorporados “em circunstância determinadas através de ritos bem definidos” (SANTOS, 1984: p. 105-106). O mesmo não ocorre com as lá-Mi, cujas “aparições materializadas no decorrer das cerimônias Gèlèdé ou E'léékò simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino” (SANTOS, 1984: p. 106).

3.2.3.1 AS GRANDES MÃES ANCESTRAIS

De um ìtan²⁴ Nagô, interpreta-se que às la-Mi, “também conhecidas sob os nomes de Eléye, Àjè, Eníyàn, ly-àgbà (segundo Verger, 1965: 142, ‘a anciã, a pessoa idosa, a mãe idosa e respeitável’)” (SANTOS, 1984: p. 114), representadas por Odù, cabe a função de sustentar a terra. Para tal, é preciso que sejam “fecundadas, umedecidas, restituídas”. Isto é, se, de um lado, as la-Mi sustentam a terra, por outro lado, precisam também ser sustentadas. Esse caráter duplo, segundo Santos (1984), atribui às la-Mi um aspecto agressivo. Como descreve Irinéia M. Franco dos Santos:

Ao ler os mitos sobre as lá Mi tem-se uma sensação de medo infantil diante de um poder imenso e terrível. Esse medo vem, em grande parte, da incompreensão do mistério que cerca as Mães Ancestrais e, em pequena parte, da sensação de pequenez e impotência que arrebatava quem tenta lidar com sua imagem grandiosa. (SANTOS, 2008: p. 60)

Para a autora, essa dicotomia é importante para as la-Mi, uma vez que ressalta a especificidade do papel feminino representado por elas. Além disso,

A concepção africana da maternidade, ou da força espiritual feminina, torna-as símbolos da adaptação e luta entre as forças masculinas e femininas, fundamentais para a manutenção da continuidade da vida. A importância disso reside tanto nas relações de gêneros e no papel comunitário da mulher na África

²⁴ Histórias e lendas provenientes do sistema oracular.

quanto na maneira como esses elementos mitológicos e ideológicos irão se ordenar nas religiões afro-brasileiras através da predominância do papel feminino nos cultos. (SANTOS, 2008: p. 65)

Entre os Nagô, as temidas Iá-Mi são representadas por um pássaro (cf. figura 2), símbolo, junto com o peixe, de fecundidade e do poder de gestação desses grandes ancestrais femininos, de quem os orixás femininos são representações coletivas. Assim:

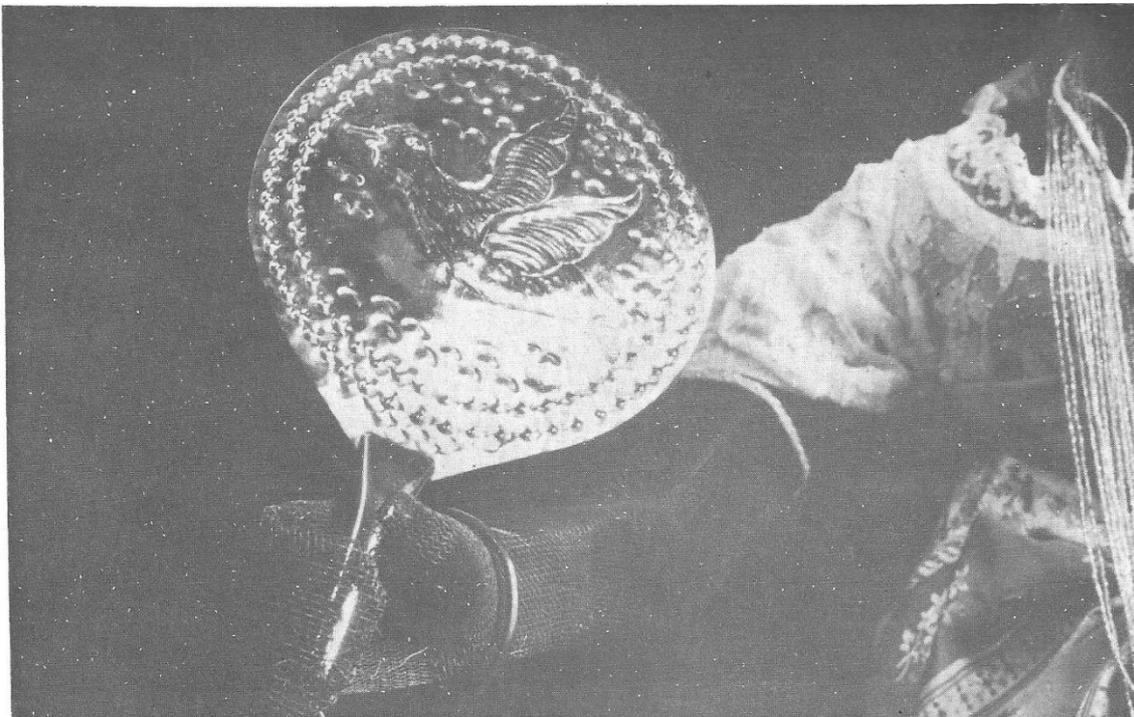


Figura 2. Abèbè, leque ritual levado pelos orixás genitores femininos, símbolo da cabaça-ventre contendo o pássaro-projenitura.

Odùà, orixá da criação, é Igbá-nlá, a grande cabaça, o princípio do branco. [...] Olóri Iyá Àgbà Àjé Eléye, chefe supremo de nossas mães ancestrais possuidoras de pássaros (comandante entre todas as Iá-mi). Nanã, patrona da lama [...] é “descendente do grande pássaro Àtióro da cidade de Ofa”. Yemonjá, Yansã, Ewa etc., todas são Iyá-eléye possuidoras da cabaça com o pássaro, símbolo de seu poder. (SANTOS, 1984: p. 114).

Embora homens possam fazer parte da sociedade Gèlèdè, sua cúpula constitui uma sociedade secreta feminina e sua função consiste em

cultuar as lá-mi. Encabeçada por Odù, Oxum, Yemonjá e Nanã, seu propósito, segundo o *Guide to the Nigerian Museum* (1968), é “propiciar os poderes místicos das mulheres”. Pouco se sabe da sociedade E'léékò, da qual está à frente Obà (Obá), associada à água e à cor vermelha, e que, “colocada à frente de uma sociedade de lá-mi, pareceria ser o princípio ou o símbolo mais antigo de Oxum e de Yansã” (SANTOS, 1984: pp. 116-118).

Na cultura Nagô, o poder feminino não se sobressai ao masculino, uma vez que ambos, embora se relacionem de forma conflituosa, são complementares²⁵ – como o são para o nascimento dos seres humanos. Contudo, tem seu lugar assegurado e, mais que respeitado, reverenciado e pode ser assim resumido:

É exercido e regulado pelos orixás femininos e pelas la-mi, e por seus representantes no ayiê, as mulheres organizadas nos terreiros femininos, na Sociedade Gèlèdè, E'léékò ou nos segmentos femininos do “terreiro”, à frente das quais se encontra a òyá-lóde, a òyálòrisà ou a òyálàse. (SANTOS, 1984: p. 129)

No tocante ao lugar da mulher Nagô dentro – e fora – dos terreiros, portanto, é preciso revelar quem é a òyálòrisà (Yalorixá). Antes, convém tangenciar aspectos de uma entidade do Candomblé a quem é atribuída tanto a classificação de um orixá quanto a de um ébóra; e tanto a de orixá (como Irúnmalè-entidade-divina) como a de egún (Irúnmalè-ancestre). Sem essa entidade, o axé não seria possível. Nem o som.

3.2.3.2 EXÚ, O PRINCÍPIO DINÂMICO

Princípios femininos e masculinos no sistema Nagô são indispensáveis um ao outro. A relação entre as duas partes pode se, como contam os mitos, conflituosa, mas sempre frutífera. E, na geração e dissolução desses conflitos, sempre há de se encontrar, de forma mais ou menos evidente,

²⁵ O poder masculino é exercido e regulado pelos orixás masculinos, pelos Baba-Égún e pelos seus representantes do aiyê, os homens organizados nos terreiros masculinos, a sociedade Egun, ou nos segmentos masculinos do terreiro.

a presença de uma entidade que tem uma função-chave dentro desse sistema: Exú.

Exu, Èsù-Yangí²⁶, Èsù Elegbára, Èsù-Oba, “o orixá que os pastores ou sacerdotes cristãos, ignorando o sistema simbólico Nagô, aproximaram da concepção ocidental de demônio ou diabo” (SODRÉ, 1998: p. 67), é quem representa e transporta o axé. Essa entidade existe sob diferentes formas-símbolos – que são essencialmente uma única –, todas evocando princípios ligados à origem, à diferenciação, ao desenvolvimento e à força de seres sobrenaturais e humanos, de modo que cada um desses seres carrega consigo, invariavelmente, como seu elemento propulsor, Exú.

Exú é tido como o filho primogênito da humanidade, isto é, resulta da junção de elementos femininos e masculinos primordiais quando da concepção do universo. É o primeiro descendente. É a única entidade a quem é permitido transitar entre orum e aiyê, mesmo quando a relação entre os dois níveis de existência está abalada. Portanto, é só a partir de Exú que é possível cultivar (umedecer) as poderosas lá-mi, assim como é ele quem transporta as oferendas e todos os sentidos e significados, materiais e simbólicos, contidos nelas. Daí, “Èsù Elebo, o proprietário, o que controla, o que regula o ebó (ebó), a oferenda ritual” (SODRÉ, 1998: p. 161). A respeito das oferendas:

Toda dinâmica do sistema Nagô está centrada em torno do ebó, da oferenda. O sacrifício em toda a sua vasta gama de propósitos e de modalidades, restituindo e redistribuindo axé, é o único meio de conservar a harmonia entre os diversos componentes do sistema, entre os dois planos da existência, e de garantir a continuação da mesma. Èsù Òjìsè-ebo, em seu caráter de descendente, de terceiro elemento, é o único que pode mobilizar o processo, levando e entregando as oferendas a seu lugar de destino, permitindo completar o ciclo do sacrifício. (SODRÉ, 1998: p. 161)

É sob a perspectiva das atribuições de Exú que Sodré o relaciona com o som – como este é entendido na dinâmica do Candomblé. Nessa religião,

²⁶ Èsù-Yangí, pedra vermelha de laterita, é a primeira matéria dotada de existência individual e é a matéria com que foi modelado o ser humano. É a representação mais importante de Exú. (Santos, 1984: p. 134)

o som equivale ao terceiro termo de um processo desencadeado sempre por pares de elementos genitores – seja a mão batendo no atabaque, seja o ar repercutindo nas cordas vocais. E o som da voz humana, a palavra, [...] é conduzida por Exu, um princípio dinâmico do sistema, “nascido da interação dos genitores masculinos e femininos”. Por sua vez, o axé, que confere significação aos elementos do sistema, se deixa conduzir pelas palavras e pelo som ritualizado. Junto com as palavras, junto com o som, deve dar-se a presença concreta de um corpo humano, capaz de falar e ouvir, dar e receber, num movimento sempre reversível. (SODRÉ, 1998: p. 67)

Como revela Barbara (2002, p.121), “os estudiosos das artes e das civilizações africanas reconhecem na pulsação, no movimento, o aspecto mais importante e profundo da estética das culturas africanas e das afro-americanas, tanto na dança e na música quanto em todas as artes”. Exú, o transportador de axé, é “princípio de movimento que outorga individualidade ao ser humano e lhe permite falar” (BARBARA, 2002: p. 121). Também em relação à sonoridade, portanto, Exu é uma figura latente, poderosa. “É o seu impulso que leva o corpo a garimpar a falta” (SODRÉ, 1998: p. 67). No Candomblé, se os conhecimentos iniciáticos passam pelo corpo, o som também. Veja-se o comportamento dos corpos em uma roda de samba.

Isto posto, retoma-se aspectos dos terreiros *lḗsḗ-òrisà* e outros, ritualísticos, para um aprofundamento acerca da Yalorixá. Como a própria “presença concreta de um corpo humano, capaz de falar e ouvir, dar e receber, num movimento sempre reversível”, a Yalorixá tem um papel central na compreensão da força da mulher negra dentro do Candomblé.

3.3 A MULHER NAGÔ – NO TERREIRO COMO NA VIDA

Dentro dos terreiros *lḗsḗ-òrisà*, tradicionalmente, são as mulheres negras – ocupando um lugar específico na hierarquia desse espaço – que estão à frente dos rituais litúrgicos. Ritualisticamente, pode-se dizer que é a elas que Exú, essa entidade que é a “mais importante do sistema Nagô” (SANTOS, 1984: p. 171), atende quando da realização dos rituais. Essas mulheres são as *Yíalòrisà* (Yalorixás), cujas trajetórias e atuações dão elementos preciosos para

a contemplação do papel da mulher engendrada pelos princípios femininos Nagô dentro e fora do terreiro.

Estruturalmente, a respeito da importância das mulheres no interior desse espaço, é dito que

A cúpula do terreiro, representando a mais alta hierarquia dos diversos grupos, é formada pelas sacerdotisas mais antigas por ordem de iniciação. Cada uma tem uma função e um título especial, função determinada por sua antiguidade e frequentemente por sua ascendência familiar, por sua capacidade pessoal e pela natureza do orixá. (SANTOS, 1984: p. 36)

Mesmo que as atividades de cada *Ilé-òrìṣà* permitam algum nível de intervenção de cada grupo consagrado ao orixá a ser cultuado, toda a responsabilidade por elas é da cúpula. Entretanto, essa hierarquia é determinada pelo terreiro como uma unidade, o que é muito importante ressaltar para que não se perca de vista o caráter comunitário do sistema cultural Nagô. Como já mencionado, além dos lugares destinados ao culto de cada orixá, há o *ilé-àṣe*, o *ilé-ibo-aku* e o barracão, onde se desenvolve a atividade ritual coletiva dirigida pela cúpula com a participação de todos os iniciados do terreiro. Logo, conforme descreve Santos, seja qual for o orixá ao qual a sacerdotisa está devotada, ela está unida pelos laços de iniciação às autoridades, à Yalorixá, aos antecessores e ancestrais do terreiro.

Ela faz parte de uma corrente da qual é receptora e, com o correr do tempo, transmissora. O chefe supremo do terreiro, a *Yíálòrìṣà*, textualmente a mãe-que-possui orixá, que é responsável pelo culto dos orixá, é, ao mesmo tempo, a *Yí-àṣe*, isto é, a detentora e transmissora de um poder sobrenatural, de uma força propulsora chamada *àṣe*. (SANTOS, 1984: p. 36)

É da Yalorixá a responsabilidade pela realização e permanência do axé dentro do terreiro. “Por ser o chefe supremo é quem possui os maiores conhecimentos e experiência ritual e mística, quem possui o axé mais poderoso mais atuante”. Da mesma forma, cabe a todos os iniciados “desenvolver o máximo de axé do terreiro que em definitivo constitui seu conteúdo mais precioso, aquele que assegura sua existência dinâmica”. (SANTOS, 1984: p. 37 e 43).

Seja qual for sua utilização, os objetos rituais²⁷ no interior do terreiro precisam ter “fundamento”, isto é, serem portadores de axé. Conferir a eles esse caráter sagrado é a função do *oro*, cerimônia ritual pela qual o axé é transmitido.

Por meio da atividade ritual, o *àse* é liberado, canalizado, fixado temporariamente e transmitido a todos os seres e objetos, consagrando-os. Cada indivíduo, por ter sido iniciado pela *Yíá-l'ase* e através de sua conduta ritual, é um receptor e um impulsor de *àse*. (SANTOS, 1984: p. 37)

O ritual de iniciação é realizado com a recitação de “textos apropriados para cada circunstancia ritual” (SANTOS, 1984: p. 49). Os *abíyán* (homens e mulheres) são os iniciados no primeiro grau. As *iyàwo* (noviças, mulheres), escolhidas ou não entre os *abíyán*, procedem-nos na hierarquia. Em suas vivências no terreiro, as *iyàwo* passam por todos os ritos iniciativos.

A finalidade desse ciclo ritual consiste em “plantar” o axé do “terreiro” e o dos orixás individualizados das noviças, nos símbolos materiais que mais adiante os representarão – os “assentos” pessoais da *iyàwo* – e, ao mesmo tempo, transmitir, “plantar” e desenvolver o axé no próprio corpo da sacerdotisa. Esse processo [...] permite a interiorização e a mobilização de elementos simbólicos ou espirituais e coletivos, que transformam o ser humano num verdadeiro altar vivo, no qual pode ser invocada a presença do orixá. (SANTOS, 1984: p. 44)

Convertida em depositária e veículo do axé específico, que recebe pelas mãos da Yalorixá, a noviça o manifesta visivelmente, por meio da possessão²⁸, de modo que “é a força do axé que permite que o Orixá se realize”. O que fará da noviça uma Yalorixá – passando, antes, pela categoria de *ègbómi* (“meu mais velho”) – será o tempo, precisamente contado; a imprescindível passagem pelos ritos; o aprendizado quanto às práticas e preceitos da religião e a ininterrupta recepção e transmissão de axé durante todo esse processo (SANTOS, 1984: p. 44-45).

²⁷ Portadores de força mística, são ativos indutores de ação, que confirmam e estimulam o processo ritual. Funcionam implantados dentro de um contexto, “movimentados” pela força do *àse*. (SANTOS & SANTOS *apud* SANTOS, 1984: p. 37)

²⁸ Neste momento, revive-se todo o sistema religioso Nagô, sua teogonia e mitologia. A doutrina só pode ser compreendida na medida em que ela é vivida através da experiência ritual – analogias, mitos e lendas revividos; o conhecimento só tem significado quando incorporado de modo ativo (SANTOS, 1984: p. 45), o que requer axé.

No rituais do Candomblé, a exemplo do descrito acima, a palavra proferida, cantada, é uma força atuante e indispensável. Pronunciada pela Yalorixá, carrega uma carga emocional, uma história pessoal e um poder (axé) que (re)alimenta o ouvinte e, processualmente, o sistema Nagô como um todo.

A oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica Nagô. [...] cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. [...] No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o axé concentrado dos antepassados a gerações do presente. (SANTOS, 1984: p. 47)

Sabe-se que, como o próprio axé, o som da voz humana é conduzido por Exu. E também a palavra, em si, carrega axé – e é, assim, transportada por Exú. Assim, não surpreende que

A emissão do som é o ponto culminante do processo de comunicação ou polarização interna. (...) No ciclo de iniciação da noviça, um dos ritos de fundamento é o de “abrir a fala”, que consiste em colocar um àse especial na boca sobre a língua da *iyàwo*, que permitirá a voz do orixá se manifestar durante a possessão. O orixá emitirá um grito ou som particular que o caracterizará, conhecido sobre o nome de *ké* (distintivo para cada orixá, para cada ancestre). (SANTOS, 1984: p. 47)

À frente de um ebó, de um *oro* ou do ritual de iniciação, a Yalorixá assume-se um meio para que toda a dinâmica do terreiro aconteça. Como uma “ponte para o axé”, a mulher negra engendradora nessa religião dissemina cotidianamente o conhecimento Nagô, o qual, como já explicitado, não se transmite senão diretamente de um ser para o outro:

... não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. [...] A palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de axé, isto é, um elemento condutor de poder de realização. (SANTOS, 1984: p. 46).

Pode-se dizer, assim, que mais que atribuir um poder – lembra-se, a partir do princípio da reversibilidade, isto é, de trocas – à sua fala, essa qualidade de som integra um processo maior, que faz da mulher negra no interior do Candomblé um “verdadeiro altar vivo, no qual pode ser invocada a presença do orixá”, conforme citação anterior.

Seja mobilizando ações rituais, trocando com seus filhos e filhas, irmãos e irmãs ou falando, cantando cotidianamente, o som emitido pelas Yalorixás transmite um conhecimento que funda, permeia e faz escoar o complexo cultural Nagô, que ganha vida; é sangue corrente. É axé, que só pode ser adquirido e redistribuído dentro do terreiro – lembra-se: um reflexo da dinâmica de todo um sistema cultural rico e complexo – pela voz das Grandes Mães. Pelas mulheres negras.

Com essa conclusão, é possível admitir que o canto, no contexto Nagô, é uma forma que tem “o encargo de significar as múltiplas relações do homem com seu meio técnico e ético” (HOUIS *apud* SANTOS, 1984: p. 49). Mais amplamente, nessa vertente cultural,

O conceito estético é utilitário e dinâmico. A música, as cantigas, as danças litúrgicas, os objetos sagrados, quer sejam os que fazem parte dos altares – os peji – quer sejam os que paramentam os orixá, comportam aspectos artísticos que integram o complexo ritual [...] A manifestação do sagrado se expressa por uma simbologia formal de conteúdo estético. [...] É a expressão estética que “empresta” sua matéria a fim de que o mito seja revelado [...]. O belo não é concebido unicamente como prazer estético: faz parte de todo um sistema. (SANTOS, 1984: p. 49)

Desse modo, unem-se ao canto e aos textos litúrgicos em que estes se embasam elementos como

os *oríki* – nome atributivo que consiste, geralmente, numa frase aglutinada, um poema ou um canto expressando certas qualidades ou fatos particulares concernentes a pessoas, linhagens, divindades, lugares ou objetos; os *ofò* e os *àyájo* – textos que co-ajudam a ação de certos preparados ou combinações de elementos apropriados para curar e para efetuar diversos “trabalhos”; os *itan* – histórias e lendas provenientes do sistema oracular; uma série de textos conhecidos na Nigéria sob o nome de *lwin*, utilizados unicamente para egúns; séries de cantigas de padê, de axexê, de *ṣiré* (xirê) etc.; ou cantigas que tomam o nome da ação que

elas contribuem a realizar: cantigas de invocação, de matança, de despacho etc. (SANTOS, 1984: p. 50)

3.3.1 O CANTO DA MULHER NAGÔ

A Yalorixá Neide Ribeiro, a Mãe Neide (Oyá), é fundadora, ao lado de Paulo P. de Oliveira, do Egbé Ahô Aṣé Yá Mesan, do Centro Cultural Orùnmilá e do Afoxé Omo Orùnmilá, em Ribeirão Preto. Filha de Yansã, Oyá explica o que acontece durante os rituais:

Cada canto dentro de um ritual, junto com os textos recitados, é para encantar. É ofó. Cada objeto que você pega, cada instrumento que você usa, é cantado. Cantada, a palavra age, resolve, tem força. No Candomblé, o canto encanta. (RIBEIRO, 2015)

Para Mãe Neide, a forças das Yalorixás é incontestável. A começar pela relação que elas estabelecem com todas as pessoas do terreiro.

São elas que se relacionam com as pessoas no terreiro. Elas que jogam os búzios, que recebem, que orientam, destinam as pessoas. Não é o homem. Todas as experiências por que passa a Yalorixá a fazem mais sensíveis para isso. O grande poder das mulheres dentro do terreiro é poder dizer: eu sei, eu posso, eu vou, eu faço. A gente adquire essa força por causa do axé. Por isso que eu acho que a mulher candomblecista tem algo a mais do que quem não é da religião. Ela se empodera com o axé, ela conhece sua cultura e se torna capaz. (RIBEIRO, 2015)

Mãe Neide acredita que o mundo vai mudar quando a mulher descobrir o quão poderosa ela é. E que, por isso, todas as mulheres brasileiras, muitas delas ainda referenciadas exclusivamente na cultura ocidental, deviam se espelhar no feminino do Candomblé – na respeitabilidade evocada por uma lá-mi, por exemplo. “No axé, as mulheres não têm medo. Elas tomam a frente”, como diz. É o que se admite por empoderamento feminino dentro do Candomblé, especialmente se considerado que

O axé é um sentimento. É uma força que você transmite e a pessoa absorve. Ela sente. No ritual, a pessoa sente a palavra, a palavra no canto, a melodia; a força da palavra quando ela é entoada. E então a palavra se realiza. E vai transformando. Isso é magia. A mulher negra tem isso. (RIBEIRO, 2015)

Oyá percebe, enfim, que, atualmente, a mulher está reconhecendo um pouco mais sua força: “A sociedade é machista. Tem sido por vidas inteiras, não é? Mesmo com todo esse potencial que a mulher tem. Mas acho que ela está começando a reconhecer isso. É difícil, mas a gente está conseguindo” (RIBEIRO, 2015).

Empoderada e empoderadora, por assim dizer, essa força negra feminina, que é também beleza, reflete-se na conduta social de mulheres negras identificadas com a origem africana. As trajetórias dessas mulheres, tanto no interior da cultura Nagô africana quanto na leitura que fazem dela as mulheres negras brasileiras, são exemplos dessa propositura.

4. O CANTO COMO FORÇA NO PROTAGONISMO FEMININO NEGRO

Entendido o canto como veículo para receber e transmitir o axé, princípio vital e dinâmico que movimenta todo o sistema cultural Nagô, admite-se que o canto é elemento empoderador da mulher identificada com a cultura negra de matriz africana. Pode-se dizer ainda que, literalmente empoderada (como já observado, axé é poder de realização) pelo axé no interior da cultura Nagô, a mulher está em condições de posicionar-se socialmente e, a partir desse lugar, empoderar seu entorno, dentro e fora dos terreiros. Evidenciando o efeito que o ato de *cantar sua cultura* surte nas mulheres da religião Nagô, convém a exposição de alguns exemplos inscritos na formação social e fruição cultural brasileira.

Embora profundamente marcada pelo patriarcalismo e pelo racismo, a história brasileira é contada (cantada), em parte, pela resistência de grandes líderes negras, instituidoras do Candomblé no Brasil, particularmente na Bahia. Mulheres como Mãe Aninha, a já mencionada fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá; a legendária Iyá Nassô, fundadora da primeira roça (outro nome para terreiro) de Candomblé do país; a Mãe Senhora, das mais ilustres Yalorixás do Brasil, mãe de mestre Didi, autoridade no culto de ancestralidade africana no Brasil, o culto dos Eguns. Como cantantes portadoras e disseminadoras do axé dentro do Candomblé, as Yalorixás possibilitam a permanência de aspectos

fundamentais da cultura tradicional Nagô nestas terras e, conseqüentemente, são personagens – algumas, histórias vivas – da formação desta sociedade.

Essa importância é atribuída também a mulheres que, apesar de não contarem com a projeção das Yalorixás fundadoras do Candomblé na Bahia, engrenam-se nessa religião na luta cotidiana não apenas pela identificação da mulher negra, mas por melhorias em sua própria condição social – e na de seus próximos. Nesse contexto, observa-se a seriedade com que reverenciam, essas mulheres, seus orixás, espelhando-se neles e nelas para que se fortaleçam nessa lida. Na contemporaneidade, as “mulheres do axé”, como se chamam,

escudadas nas qualidades dos orixás femininos, dão nova dimensão aos atributos femininos; escudadas nos orixás masculinos [...], elas competem com o homem em seu próprio terreno e se equiparam à virilidade masculina. Em qualquer um dos casos, o Candomblé abre um campo de vivência de papéis que tradicionalmente são negados a elas. (CARNEIRO & CURY, 2008: p. 132)

Em obra recente, Ivan da Silva Poli (2015), defendendo aspectos pedagógicos dos orixás, admite que “o ancestral, ao ser mitificado, exerce todas as funções civilizatórias do mito, como explicado por Campbell (1999:28): mítica, cosmológica, pedagógica e sociológica” (POLI, 2015: p. 69), afirmando:

Em um estado laico, apesar de suas relações promíscuas com a religião católica – em algumas escolas públicas ainda rezam “Pai Nosso”, há crucifixos em algumas repartições públicas, sobretudo aquelas ligadas aos aspectos jurídicos da nação – acredita-se que valores religiosos não devem ser expressos no âmbito educacional. [...] estranho é que se nota [...] resistência para o estudo dos mitos (da tradição africana) de grande parte de setores e de profissionais da educação, que não dissociam sua função mística das outras, como se esta fosse sua única função, posicionando-se contrários ao estudo de religiões nas escolas. (POLI, 2015: p. 70)

Na mesma obra, Poli disserta a respeito da função civilizatória dos orixás, evidenciando o papel que cumpre, nesse sentido, a orixá guerreira Yansã, que legitima o papel de *Iyalode*, “chefe das vendedoras do mercado e, por sua posição, investida dos mesmos poderes dos chefes masculinos” (POLI, 2015: p. 108):

Dentre os mitos de divindades heroínas, ressalta-se o fato de que eles inspiravam os comportamentos das mulheres yorubás. [...] ouso dizer que inspiravam e talvez inspirem [...] comportamentos das brasileiras, mesmo as não negras, [...] já que esses mitos ainda estão presentes no imaginário popular”. (POLI, 2015: p. 109)

Com essa declaração concorda Mãe Neide, Oyá, que afirma, com mais veemência que Poli, que “cada mulher brasileira tem um pouquinho de Oyá, de Yansã” (NEIDE *apud* NOGUEIRA, 2011). Nesse sentido também caminha Beth Belli, mulher negra à frente do bloco feminista *Ilu Obá De Min*²⁹, exemplo contemporâneo da resistência marcante de mulheres negras como pilar fundamental para a preservação, disseminação e projeção da cultura negra no Brasil. O grupo, formado apenas por mulheres, que cantam e tocam tambores nas ruas, surgiu há 11 anos, a partir de oficinas criadas e realizadas por e para mulheres no Centro Cultural Jabaquara, um antigo quilombo.

Arte-educadora, percussionista regente do bloco e sua cofundadora, Belli integrava, antes, o Bloco Afro Oriashé, também comandando por uma mulher, a Kika de Gbessen, embora dele participassem homens. O início do *Ilu Obá De Min* está vinculado ao término desse bloco. O relato de Belli (2015) a respeito desse surgimento é relevante à medida que é mais uma evidência do espelhamento nos orixás como fator determinante na vida de mulheres entrosadas na cultura Nagô:

Ao término desse bloco, onde eu não era regente, fui convidada para formar outro. Eu me senti injustiçada com o fim do Oriashé [*e outras questões pessoais, injustiças sócio-políticas em que Belli esteve envolvida*], pelo qual me dediquei muito, então tinha parado um pouco. Retomaria sob duas condições: tocar para Xangô [*ligado à justiça*]; e formar um grupo apenas de mulheres. Então, surgem duas mulheres de Xangô e me chamam para eu retomar o bloco. Depois, conheço Nega Duda [*cantora do bloco*], que também é de Xangô. E ainda conheço a Mãe Dida de Xangô, que hoje cuida espiritualmente do *Ilu Obá De Min*, e com quem tirei búzios [*para descobrir seu orixá*]. Percebi que havia chegado a hora. Sou percussionista, mas o que toco bem mesmo é o tambor. Pensei: “se o tambor me empodera, pode

²⁹ Segundo Belli, o nome é referenciado em uma cerimônia de nome semelhante em que se toca para o Oxum com um tambor percutido por três mulheres, que caminham juntas rumo ao castelo dessa orixá. Daí: *Ilu* (um dos maiores tambores africanos) *Obá* (rei, Xangô) *De Min* (mãos): as mãos femininas que tocam o tambor para o rei Xangô.

empoderar outras mulheres”. Os orixás do bloco também saíram no jogo. Somos filhas da Yansã com Xangô, o casal mais quente do Orum. E: não teria Ilu Obá De Min se não tivesse Oriashé. (BELLI, 2015)

Segundo Belli, no Candomblé, o canto empodera junto com o toque do tambor (informação verbal). Além de mantenedor da cultura Nagô, o Ilu Obá De Min faz um trabalho de formação. As mulheres integrantes do grupo aprendem, vivenciam, multiplicam e ensinam ininterruptamente. Este é um preceito do projeto, que organiza ações políticas no sentido de que esse objetivo não se enfraqueça.

Não somos só “mulheres tocando tambor”, “um bloco de carnaval”. Somos organizadas. Não atuamos totalmente dentro dos preceitos do Candomblé, mas alguns deles são imprescindíveis, como [ensinar e aprender a] saudar os orixás, começar e finalizar ensaios em roda... (BELLI, 2015)

Embora agregue mulheres negras e brancas, o trabalho do Ilu Obá De Min está vinculado à garantia do protagonismo da mulher negra, para o que são realizados encontros em que se dialoga sobre os privilégios que têm as mulheres brancas em relação às negras nesta sociedade. A esse respeito diz Belli:

Indico mulheres negras como fonte de entrevistas que me procuram para fazer; uma mulher negra, aqui, não pode deixar de tocar um dgembê, o instrumento mais africano do Ilu Obá. Nós queremos dar voz às mulheres negras; empoderá-las – até que se apoderem de suas culturas. (BELLI, 2015)

Baby Amorim, também uma mulher negra, coordenadora do projeto, ressalta, referenciada na cultura tradicional Nagô, que o papel de mantenedoras dos preceitos culturais negros também é atribuído a mulheres em contextos relacionados a outras culturas tradicionais negras, assim como o fato de que a questão do protagonismo feminino negro demanda atenção inclusive na relação entre a mulher e o homem afrodescendentes:

Trocando com outras expressões culturais negras, como o Jongo [*referindo-se à Comunidade Jongo Dito Ribeiro, em Campinas, SP*], a gente percebe que, embora essa comunidade leve o nome de Dito Ribeiro, são as mulheres dali as

mantenedoras das tradições dos pontos, dos cantos. (AMORIM, 2015)

Embora, hoje, o grupo já receba mulheres engrenadas em movimentos identitários, Amorim afirma que “no início, chegavam muito mais mulheres negras embranquecidas, sem identidade alguma. Aqui é que começavam a conhecer sua própria história, personagens históricas negras” (AMORIM, 2015).

No Ilu Obá De Min, mais intrinsecamente associado ao canto é o trabalho de Ducineia Cardoso (2015), a Nega Duda, responsável pelo xirê do bloco, do qual cuida respeitando os preceitos do Candomblé, portanto, “transmitindo as composições para as cantoras oralmente”. Suas vivências nesse projeto foram propulsoras de mudanças fundamentais em sua vida. A esse respeito, Nega Duda fala de sua experiência com o canto, que a acompanha desde o nascimento, e que ela aprendeu no Candomblé:

Na infância, eu mais ouvi do que cantei. Minha mãe cantava muito, minha avó também, em rezas [*e outros rituais*]. Depois você entra no Candomblé, e aí aprende a “responder”³⁰. No samba de roda é a mesma coisa, mas lá na Bahia os homens cantam e as mulheres respondem. Tradicionalmente, o samba é muito patriarcal. Isso tem mudado um pouco. (CARDOSO, 2015)

Para Nega Duda, o canto “com o microfone” é recente. Mas sua relação com a prática ganha sentido e importância quando tecida na religião, a qual vive “desde a hora que acorda”, como relata:

As pessoas reclamam que a gente, do Candomblé, vive nossa religião 24 horas por dia. Desculpe, gente, mas sinto o orixá em mim 24 horas por dia. O que é que eu vou fazer? (CARDOSO, 2015)

Outro relato de Nega Duda importante aos objetivos deste trabalho fala de seu conceito sobre o canto mais profundamente:

O dar e receber pelo canto é axé. O canto é um veículo de proteção e de compartilhamento da ancestralidade. Foi assim que tudo começou e isso não pode se perder. No Candomblé, o

³⁰ A Yalorixá canta, o(a) ouvinte canta de volta.

que a gente aprende a gente não aprende com livrinho. E a gente não aprende com o celular lá dentro, gravando. A gente aprende com a simbologia e com a oralidade, a voz da sua mãe de santo. Ela vai cantar uma cantiga para você e ela vai dizer assim: eu cantei, e agora você vai cantar para mim; vai me devolver. Aí você vai cantar também. E você nunca mais vai esquecer isso. Eu bato muito nessa tecla. Porque é diferente de você gravar uma música, ouvir no celular (“ah, mas eu gravo melhor vendo e ouvindo”: balela). Tenho 22 anos de feita e não esqueço nada do que me aprendi com minha mãe. (CARDOSO, 2015)

Nega Duda afirma: “cantar mudou minha vida; hoje, o canto faz parte do meu viver”. Desde que entrou para o Ilu Obá De Min, não parou de cantar. E sempre contou com a resposta das mulheres.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todas as mulheres entrevistadas ou citadas nestes escritos estão à frente de processos culturais que influenciam, notadamente, outras mulheres e também homens em suas trajetórias. Em comum, têm no canto uma força transformadora. Ao fim e ao cabo, o trabalho dessas mulheres reflete no caminhar da história de toda uma sociedade. Cantar é uma força que empodera.

Adentrar a cultura negra pelo viés do canto ancestral é desafiador para uma leitura inicialmente entremeada pela cultura ocidental. Nisso auxiliou tangenciar preceitos da Antroposofia, cuja cosmovisão oferece a um olhar ocidental elementos para aproximar-se dos preceitos Nagô com alguma sensibilidade. Entretanto, qualquer que seja a vertente cultural ocidental aproximada da cultura de matriz africana, haverá distâncias enormes. E essas distâncias intrínsecas, esse contraste, contribuem efetivamente na relevância de todas as importâncias da cultura afro-brasileira. Quando se usa, nessa comparação, uma ótica social e política, é razoável dizer que essas importâncias negras se relevam em detrimento daquelas ocidentais.

Assim, esta pesquisa buscou elementos para entender como o canto ganha proporções, alcances maiores quando somado a um complexo simbólico que tem por princípios: uma relação profunda e inquebrantável com a

natureza; a organização comunitária; a troca; e a busca pelo conhecimento, excluindo-se desse processo *subjetividades privatizadas* obcecadas por uma “verdade superior”. Essa comunidade é a força do Candomblé contra a subalternização dos negros, negras, mulheres e outros grupos que a cultura ocidental, por temor ou ignorância, sempre tentou diminuir, subestimar e, no sentido amplo do termo, dominar.

Dinamizada pelo axé, uma energia realizadora, a cultura Nagô tem no feminino um lugar de respeito e reverência. E isso, com outros elementos, constitui o canto ancestral negro. Cantando, a mulher negra não apenas se identifica, por direito, com a cultura de seus povos originários. Ela se torna soberana: efetivamente, rainha, portadora e distribuidora do axé, que é o próprio poder transmissível, a própria autonomia compartilhada.

Se está-se longe de relevar os aspectos da cultura africana por sua inteligência comunitária e beleza intrínsecas, a necessidade é argumento para fazê-lo. Nesta sociedade, a mulher ainda é subalternizada. A mulher negra, além disso, estereotipada e, em geral, menos privilegiada economicamente. Dado o processo pelo qual a metafísica, isto é, a ideologia e o consumismo modernos procuram cobrir, semantizando, toda e qualquer simbolização, esse panorama sociocultural e político brasileiro é que deve pautar olhares voltados para os processos culturais e educacionais, e para a concepção e gestão de políticas públicas, de modo que aspectos das culturas de matrizes africanas ganhem, cada vez mais, lugar de referência no imaginário brasileiro. Este trabalho procurou trazer elementos para sugerir que a cultura africana traz consigo todas as condições para empoderar não apenas as mulheres negras, mas todas as mulheres brasileiras, e também os homens.

As formas com as quais o Candomblé lida com elementos sutis da dimensão cósmica onde está inserida a beleza e outros aspectos do jogo estético, seja o canto, seja a própria mulher negra, uma vez de fato conhecidas, são de difícil apreensão para o pensamento predominante no universo da cultura ocidental. Essa dificuldade incide sob todos os aspectos, inclusive no que tange à sua importância política. Importância para que uma sociedade em que mulheres, negros e negras tenham seus direitos respeitados e, bem mais que isso, suas singularidades reveladas – e relevadas. Importância para a vida como

um todo: no Candomblé, “*sem folha não há orixá*”; a cultura é o próprio axé, sem o qual a existência não advém.

BIBLIOGRAFIA

AMORIM, Baby. Entrevista cedida à autora na sede do Ilú Obá De Min. São Paulo, 29 set. 2015.

BAQUERO, Rute Vivian Angelo. Empoderamento: Instrumento de Emancipação Social? – Uma discussão conceitual. **Revista Debates**, Porto Alegre, v. 6, n. 1, pp. 173-187, jan.-abr., 2012. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debates/article/view/26722>>. Acesso em: 13 ago. 2015.

BARBARA, Rosamaria. **A dança das Aiabás**: dança, corpo e cotidiano das mulheres de Candomblé. 2002. pp. 2-200. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2002.

BELLI, Beth. **Entrevista cedida à autora na sede do Ilú Obá De Min**. São Paulo, 29 set. 2015.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, pp. 117-132, 2003. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948/11520>>. Acesso em: 13 ago. 2015

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos orixás. In NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras de Natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008. pp. 117-144.

CARDOSO, Ducineia. **Entrevista cedida à autora na casa de Ducineia Cardoso**. São Paulo, 28 out. 2015.

DAVIS, Darien J., Afro-brasileiros hoje. São Paulo: Summus, 2000

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GONZALES, Lélia. Mulher Negra. In NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras de Natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008. pp. 29-47.

GUIDE TO THE NIGERIAN MUSEUM. Lagos: Lagos, 1968.

MARTINS, Naná. **Yá Agbá - a mãe ventre**. Ilustrações Anabella Lópes. Rio de Janeiro: Rovellet, 2015.

NOGUEIRA, Silas. Centro Cultural Orùnmilá de Ribeirão Preto – Cultura, política e conhecimento: as armas da luta pela emancipação. **Dikamba**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 40, 2011.

PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011.

POLI, Ivan da Silva. **A Pedagogia dos Orixás**: O filho da rainha das águas (Ayabá) e o segredo dos olhos do rei (Ojuobá). São Paulo: Terceira Margem, 2015.

RIBEIRO, Neide. **Entrevista cedida à autora por telefone**. São Paulo, 6 nov. 2015.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. Já Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana. **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, n. 2, pp. 59-81, dez./2008. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/santos-irineia.pdf>>. Acesso em: 13 ago. 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis: Vozes, 1984.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

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

_____. **As estratégias sensíveis**: afeto, mídia e política. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **A Verdade Seduzida**. 3ª edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SOUZA, Sandra Duarte de. Religião e Identidade de Gênero. In SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira. **Religião e Sociedade na América Latina**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010. pp. 185-196.

STEINER, Rudolf. **A Filosofia da Liberdade: Fundamentos para uma filosofia moderna**. 4ª edição. São Paulo: Antroposófica, 2000.

VARGAS, Meca. **Entrevista cedida à autora na Clínica Tobias, em São Paulo**. São Paulo, 22 set. 2015.

WERBECK-SVÄRDSTRÖM, Valborg. **A Escola do Desvendar da Voz**: Um caminho para a redenção na arte do canto. São Paulo: Antroposófica, 2011.