



**“QUEM É, É! QUEM NÃO É, CABELO AVOA!”  
ORÍ-IRUN (CABEÇA-CABELO) E A SUA IMPORTÂNCIA  
NA RELIGIOSIDADE NEGRO-AFRICANA EM COMUNIDADES-TERREIRO**

Hildalia Fernandes Cunha Cordeiro

Universidade do Estado da Bahia – UNEB  
hildaliafernandes@hotmail.com

O universo do qual iremos tratar agora se apresenta enquanto mítico e misterioso. Secularmente trazido para cá pelos negros (as) africanos (as) e após ter conseguido sobreviver as mais diversas manifestações de preconceitos, discriminações e repúdios, as comunidades de terreiro<sup>1</sup> configuram-se como territorialidade negro-africanas de luta e resistência.

O convite que é feito agora é para adentrar a *Ìgbo Mimo* (Floresta Sagrada) lugar por excelência de exaltação e reverência a natureza, metaforicamente compreendida aqui como as comunidades de terreiro. Para adentrar nesse território sagrado, necessário se faz passar pela porteira domínio e instância de Èsu, Senhor dos caminhos. Ousar, sempre respeitosamente, ultrapassar a porteira, lugar sagrado para o candomblé, domínio por excelência e exclusividade de Èsu, Senhor, das porteiras, dono das ruas e dos lugares de passagens, portas, encruzilhadas e afins, conforme sinalizado num ponto cantado da umbanda: “Na porteira tem vigia, meia noite o galo canta [...]”.

Se permitir adentrar a “porteira”, é permitir-se conhecer esse mundo mítico-imemorial, rico em mistérios e narrativas ancestrais, repleto de memórias que datam de tempos de *kun laí-laí*. “Numa época em que o homem adorava as árvores” (*Ìgbá ì wà nu*).

Enfim, o texto ora apresentado o convida leitor a conhecer tais territorialidades e comunalidades<sup>2</sup> da “porteira para dentro<sup>3</sup>”. Permita-se ser respeitosamente

---

<sup>1</sup> Para Sodré a comunidade de terreiro é, assim, repositório e núcleo reinterpretativo de um patrimônio simbólico, explicitado em mitos, ritos, valores, crenças, formas de poder, culinária, técnicas corporais, saberes, cânticos, ludismo, língua litúrgica (o ioruba) e outras práticas sempre suscetíveis de recriação histórica, capazes de implementar um laço atrativo de natureza intercultural (negros de etnias diferentes) e transcultural (negros com brancos) (SODRÉ, 1999, p. 170-1).

<sup>2</sup> Enquanto a primeira refere-se as ordenações simbólicas que são acumuladas historicamente constituindo repertórios de linguagens, narrativas sobre o solo de origem, membrana na qual se apuram as instituições e seus valores que organizamos modos de viver estabelecendo as dinâmicas de sociabilidades do lugar, a segunda pode ser definida como redes de alianças comunitárias, comunalidades, células comunitárias sobre as quais se apóiam toda civilização. Nessas redes de alianças comunitárias, entrelaça-se a origem das cidades, compondo em seu traçado urbano elos de ancestralidade, cosmogonias,



“conduzido”, guiado pela autora, alguém “desde dentro”<sup>4</sup>, *àbiyan*<sup>5</sup>, filha de *Lógún Ede*, *òrìsà* menino, manhoso, dengoso, vaidoso e faceiro, tal qual sua mãe *Òsun*, é ele o “dono” do meu *orí*. É desse lugar que tomo a palavra nesse artigo e escrevo essas páginas.

O texto revelará, sempre dentro do permitido, esse mundo rico e complexo, sempre “da porteira para dentro”, pois, como afirma o dito yorubá: “*Ògbèri nkò mò màrìwò*” (o não-iniciado não pode conhecer o mistério do *màrìwò*). Assim sendo, só os que foram iniciados na religião poderão ter acesso aos seus segredos (*awo*). Universo “mágico” e “místico” que são os das comunalidades de terreiro. Territorialidade sagrada em que minhas irmãs mais velhas (*ègbón mi*) são concebidas a partir da real importância que essas possuem enquanto “guardiãs da memória”.

Segundo Benjamin (1987): “São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente” (BENJAMIN, 1987, p.197). Assim, no contexto até então apresentado, na territorialidade sagrada das comunalidades de terreiro, serão as minhas irmãs mais velhas (*ègbón mi*), ou seja, aquelas que se iniciaram há mais tempo (sete anos ou mais) que ocuparão esse lugar por excelência. Como nessa tradição os conhecimentos são passados através do tempo que se tem na religião, juntamente com o merecimento, essas senhoras, vão adquirindo, com o passar dos anos um acervo inigualável, no que diz respeito aos saberes da tradição, sempre pela via da oralidade e através da pedagogia de terreiro, ou seja, aquela aprendida e apreendida dentro da própria comunalidade, sobretudo, através da oralidade, como as próprias mais velhas declaram: “De boca a ouvido” ou ainda “o ensinamento se dá de boca perfumada a

---

hierarquias, instituições, organização territorial, famílias, linhagens, grupos sociais, enfim uma vida social em que circula a dinâmica da existência, o ciclo vital que constitui morte, vida, nascimento, renascimentos, descendência.

<sup>3</sup> Da porteira pra dentro, da porteira pra fora”, com essa metáfora da territorialidade da tradição nagô, Mãe Senhora, Osun Miuwá, Iyalorisá nilê Asé Opó Afonjá, caracterizava as iniciativas de estabelecimento de relações da comunidade religiosa com a sociedade envolvente, de valores distintos, na dinâmica da pluralidade sociocultural brasileira. Disponível em: <http://www.iar.unicamp.br/docentes/inaicyra/okanawa.htm>. Acesso em 01/03/2010.

<sup>4</sup> Alguém que vivencia cotidianamente a comunidade de terreiro da qual faz parte e que fala com conhecimento de causa. Não é um pesquisador que foi a campo saber sobre, coletar dados e depois de feito isso não mais retornou. Trata-se de alguém pertencente a essa religiosidade.

<sup>5</sup> Segundo Santos (1986): “O grupo de *abiyán* está composto pelos que foram iniciados no primeiro grau, através de ritos cuja finalidade principal consiste em mobilizar o *àsè* individual e a estabelecer uma primeira relação com o *àsè* de seu *Òrìsà* e o do terreiro” (p. 44), comumente chamados de “noviços”, estão em observação pela casa, tanto no que se refere ao seu processo iniciático, quanto no que diz respeito ao comportamento e educação doméstica também.



ouvidos dóceis e limpos”. É nesses territórios sagrados que histórias milenares e experiências seculares são compartilhadas/socializadas e transmitidas de geração em geração, diretamente dos mais velhos, aos mais jovens, “transmissão” de riquíssimas tradições de um complexo sistema cultural, com complexas tramas simbólicas.

As minhas irmãs mais velhas (*ègbón mi*) são concebidas aqui como as nossas “guardiãs da memória” ancestrais nas/das comunidades de terreiro, responsáveis que são, secularmente, pela transmissão e perpetuação da memória coletiva africano-brasileira. Coaduno aqui com a grande líder religiosa Mãe Stella de Oxossi, quando esta afirma: “*Ìbè rè àgba bi a ánà̀nè ló rí*” (mesmo quando o velho curva o corpo, ainda continua de pé), revelando assim, sabiamente a máxima que nos remete ao grande princípio africano da senioridade e do respeito a aqueles que nos antecederam.

Segundo Caixeta (2006), “guardiãs da memória” são:

O guardião ou o mediador, como também é chamado, tem como função primordial ser um “narrador privilegiado” da história do grupo a que pertence e sobre o qual está autorizado a falar. Ele guarda / possui as “marcas” do passado sobre o qual se remete, tanto porque se torna um ponto de convergência de histórias vividas por muitos outros do grupo (vivos e mortos), quanto porque é o “coleccionador” dos objetos materiais que encerram aquela memória. Os “objetos de memória” são eminentemente bens simbólicos que contêm a trajetória e a afetividade do grupo. Sejam documentos, fotos, filmes, móveis, pertences pessoais, etc., tudo tem em comum o fato de dar sentido pleno, de “fazer viver” em termos profundos o próprio grupo. Tais objetos podem ser, assim, um bom exemplo do que Pierre Nora consagrou, em sua metodologia, com a designação de “lugares da memória”. Este acervo, que também inclui, com destaque, relatos preciosamente recontados, é a própria identidade do grupo “materializada”: é sua riqueza, poder e emoção. O guardião, nesta perspectiva, é um profissional da memória. No meio familiar, é comum que os avós assumam esta função.

Adentrando a porteira a percepção da mudança para corpos atentos é quase que imediata, o tempo parece adquirir uma concepção e dimensão diferenciada da até então vivida, quase parece parar. A máxima imposta e ilusória do “*time is money*” é sobrepujada pelo silêncio e contemplação, indispensáveis e inevitáveis em tais territórios<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Envolve sempre, ao mesmo tempo (...), uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (HAESBAERT, 1997, p. 42).



Totalmente aberta e receptiva espera-se “o sangue esfriar”, deixa-se a energia da agonia cotidiana passar para sintonizar com o ambiente agora presente. Toma-se um banho de *agbo*<sup>7</sup>, quem é da casa, como é o caso da pesquisadora, veste-se a roupa de ração, branca, uma vez que a casa é de *Oya Ìgbálẹ̀*<sup>8</sup> e vai tomar a benção as mais velhas da casa, pela ordem de iniciação e aguarda-se, pacientemente a permissão para adentrar a *ìgbo mimọ* (floresta sagrada).

O canto das aves dentro e fora desse território sagrado já revelam pistas sobre a mesma. São eles também que inevitavelmente nos lembram da noção de ancestralidade, que segundo Oliveira (2007):

É como um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está a verticalidade do tempo. Entrelaçando os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência.

A ancestralidade é um tempo difuso e um espaço diluído. Evanescente, contém dobras. Labirintos se desdobram-se no seu interior e os corredores se abrem para o grande vão da memória. A memória é precisamente os fios que compõem a estampa da existência. A trama e a urdidura são os modos pelos quais a estampa é tecida. A estampa é marca identitária no tecido incolor e multiforme da experiência. Jamais temos acesso à matéria-prima do tecido. Sabemos de sua existência simplesmente porque podemos identificar a estampa sobre ela. Podemos captar seu sentido, mas não alcançamos seu significado. Apesar do sentido ser mais profundo que o significado, acessamos antes o mistério do seu existir e perdemos seu significado (p. 245-6).

As árvores, também sagradas, que circundam o lugar fortalecem tais sensações e concepções. Corpos marcados e destinados a manifestação da ancestralidade negro-africana, com *orí* (cabeça) consagrado as entidades, sendo o mesmo entendido aqui como receptáculo da ancestralidade negro-africana e “morada” dessas entidades referências e ontológicas. Lugar por excelência que possibilita a manifestação do sagrado.

São as mulheres negras (*obìnrin dúdú*) que nos interessam aqui com suas memórias estético-identitárias, memórias dos seus processos iniciáticos, sempre dentro do permitido, como já afirmado anteriormente. Poderem manifestar em seus corpos, a

---

<sup>7</sup> Maçerado de folhas para banhos feito a partir de uma seleção criteriosa.

<sup>8</sup> Uma “qualidade” de Iansã que veste-se de branco e tem como domínio os portões do cemitérios e esta presente também nos rituais fúnebres do *aseṣe*, regendo, portanto, a morte e os egun.



partir de *orí* consagrados a *òrìṣà*, *vodun* e *nkisi*<sup>9</sup>, são esses sujeitos da pesquisa que nos interessa mais de perto aqui.

E é a partir de tais concepções/noções que inicio o trabalho para apresentar as *obìnrin dúdú* (mulheres negras) pertencentes a comunidades de terreiro, *adoṣu*<sup>10</sup> ou não, mas que passaram de algum modo, umas mais fortemente que outras, pelo processo de não aceitação de ser como se é, fortemente imposto pela sociedade eurocêntrica e, portanto, preconceituosa e discriminatória com todo aquele que foge ao padrão por ela imposto.

Souza (1983) fala sobre o desejo, do ideal de um ego branco e as frustrações de não alcançá-lo, uma vez que este é irrealizável no plano concreto para pessoas não-brancas. Procura revelar os mecanismos, muitas vezes, sutis, em outras tantas não tão sutis, elaborados e difundidos objetivando impor um único padrão de beleza e humanidade, proporcionando desconforto e não aceitação de como se é, fazendo com que as pessoas negras se convençam negativamente sobre a sua existência e a partir disso apareçam dificuldades na concepção e percepção destas enquanto pessoas, humanas e belas.

Valente (1994) também comenta sobre essa “encruzilhada” identitária que nos faz “zanzar”, sem decidir que caminhos tomar, seguir. É ela ainda quem sinaliza e apresenta o dilema: “ser (negro/a) sem querer ser X querer ser (branco /a) sem poder ou conseguir ser”, apostando e investindo assim, numa construção estética nada saudável, tanto na dimensão física/corpórea, quanto na psíquica.

É novamente Souza (1983), em seu brilhante trabalho que resume o que estamos tentando falar até agora:

---

<sup>9</sup> Diferentes nomenclaturas para as entidades africano-brasileiras, que além de trazer nomes diferenciados, trarão também concepções sobre os domínios que habitam e regem. Tal diferenciação já tinha sido iniciada ainda em solo africano.

<sup>10</sup> Na Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana, Nei Lopes (2004) apresenta como: “Espécie de cone minúsculo que tapa a incisão feita, ritualisticamente, no alto da cabeça do iaô. Por extensão, pessoa feita no santo, aquele que tem oxu” (p. 32).

Os adoxu são pessoas iniciadas também chamadas “feitas-de-santo”. A trajetória dessas pessoas tem início com a “feitura”, que inclui a raspagem da cabeça, daí ser comum a expressão “fulano é raspado”. “Fazer santo” significa entregar o que cada um tem de mais valioso ao orixá: sua própria cabeça. Na feitura, a cabeça é transformada na morada do orixá (MIRANDA, 2000).

A cabeça é o suporte (adô) do oxu (MIRANDA, 2000, p. 35). Agenor. In: **As nações ketu**: origens, ritos e crenças – os candomblés antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

Ainda em Lopes, encontramos oxu como: espécie de pequeno cone, feito de cera e ervas maceradas, que é colocado sobre a incisão feita no alto da cabeça do iaô (p. 505).



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

Gomes (2008) afirma que a dupla que mais se evidencia quando o assunto é pertencimento (ou seria melhor dizer “enquadramento”?) étnico-racial e quando o alvo são as discriminações é o cabelo, seguido da cor da pele. Vejamos o que essa autora nos diz:

A forma como o par “cor da pele e cabelo” é visto no imaginário social brasileiro pode ser tomada como expressão do tipo de relações raciais aqui desenvolvido. Nesse processo, o entendimento do significado e dos sentidos do cabelo crespo pode nos ajudar a compreender e desvelar as nuances do nosso sistema de classificação racial, o qual, além de cromático, é estético e corpóreo (p. 137).

O que fazer quando esse padrão imposto não pode ser alcançado? Como lidar com o espelho e a imagem refletida nele todos os dias? Qual o peso e a importância do cabelo em tal contexto? Essas e outras tantas indagações serão abordadas também aqui, mesmo que brevemente, devido à extensão do presente artigo.

Como o interesse maior da pesquisa é refletir sobre a importância do cabelo para as entrevistadas, sujeitos da pesquisa, mulheres negras (*obìnrin dúdú*) na elaboração e construção identitária, que acontece também através da estética é que comecei a refletir sobre o fato de que talvez por estar no topo da cabeça, no início do corpo, o *orí* (cabeça) e o *irun* (cabelo) tenham uma evidência maior. É o cabelo, juntamente com a cor da pele, como sinaliza Gomes (2004) os traços distintivos mais marcantes, fenotipicamente falando, para indicar pertencimento racial, principalmente para alteridade, sempre “sedenta” por “demarcação de territórios”, buscando assegurar o seu espaço conquistado e/ou usurpado. Vejamos o que nos diz Inocêncio (2006, p. 187) sobre tais questionamentos:

O cabelo crespo, uma vez assumido, desperta uma série de reações que vão do riso à reprovção. No Brasil, é comum que uma pessoa diga para outra que vá domar os cabelos, ou vá dar um trato no pixaim, sem que isso represente ofensa ou deselegância. Parece que naturalizamos tanto esse tipo de entendimento que mesmo indivíduos alvos preferenciais dessa forma de agressão acabam por larga escala cedendo a tais apelos.



Percebe-se, com todo o exposto até então que as possibilidades de “fuga” existentes na “encruzilhada” identitária (já anteriormente comentada quando apresentei o dilema trazido por Valente) são fortemente sedutoras e se apresentam, quase sempre, mais “confortáveis” e “atraentes” que o plano real de se gostar e se aceitar como de fato se é (ou pelo menos parecemos assim acreditar).

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

O que desejamos provocar e refletir aqui é o quanto o processo de iniciação nas religiões de matrizes africanas empoderam ou poderão empoderar as *Obìnrin dúdú*, (mulheres negras), secularmente alvo preferencial do racismo, discriminação e estereótipos, expressões afins, mas que guardam as suas devidas especificidades. Tais fenômenos vem sendo utilizados indiscriminadamente como se fossem sinônimos quando não o são.

Deseja-se ouvir dessas *Obìnrin dúdú* em que medida a “feitura” das mesmas, a consagração desses *orí*, repleto de *àse*<sup>11</sup> e “transbordando” de ancestralidade poderá auxiliar as *obìnrin dúdú* a sentir-se belas, humanas<sup>12</sup> e empoderadas?

Conhecer o seu *Olóri* (o (a) dono (a) do seu *orí*) e poder manifestá-lo, a partir da condição de *adoṣu* (aquele que tem o *oṣu*) auxilia em tal processo de empoderamento<sup>13</sup>?

<sup>11</sup> Força vital; “Poder mítico-sagrado, elemento constituinte do sistema dinâmico da tradição, conteúdo fundamental para a vida das comunidades-terreiros, que presentifica a linguagem abstrato-conceitual e cognitivo-emocional da nossa ancestralidade, atualizando num aqui e agora, nossas origens africanas. Expressa a força que assegura a existência e é transmitido por meios materiais simbólicos, que podem ser adquiridos por introjeção ou contato com seres humanos ou objetos” (LUZ, 2000, p. 61).

<sup>12</sup> Vianna (2004) avança para além da proposta de Souza que é a de “Tornar-se negro” e propõe: “Nascer preto, tornar-se negro e conceber-se humano (p. 151)”.

<sup>13</sup> Empoderamento aqui implica em conquista, avanço e superação por parte daquele que se empodera (sujeito ativo no processo), e não uma simples doação ou transferência por benevolência como denota o termo inglês *empowerment*, que transforma o sujeito em objeto passivo (SCHIAVO; MOREIRA, 2005); Movimento que ocorre de fora para dentro, internamente, pela conquista (VALOURA, 2006, p. 2); Empoderamento: conceito assumido pelo movimento feminista e por outros movimentos sociais, que se traduz no desenvolvimento de capacidades e competências individuais e coletivas para a tomada de



Para a execução das entrevistas, respaldei-me metodologicamente na História Oral temática (ALBERTI, 2005; DELGADO, 2006; MEIHY, 2005) com o auxílio da técnica da entrevista narrativa (BAUER; JOVCHELOVITCH, 2002)

Conhecer algumas memórias aqui intituladas de iniciáticas, uma vez que compõem o repertório de lembranças pertencentes ao processo de iniciação na religião do candomblé, cheias de segredos, lacunas e, sobretudo, silêncios, narradas pelos próprios sujeitos da pesquisa, através dessa rica e complexa metodologia, eis o desafio do texto ora apresentado.

Para as mulheres negras pertencentes a comunidades de terreiro, possuidoras de *Orí*, impregnanados de *àse* e algumas com possibilidade de manifestar o sagrado através de seus corpos (as *adosu*), a cabeça e o cabelo são mais do que partes constituintes de uma corporalidade, são espaços sagrados, nos quais nem todos podem ou devem tocar e quando assim se fizer necessário, precisam tomar alguns cuidados. São essas e outras peculiaridades que poderiam ser abordadas aqui, mas que devido ao pequeno espaço do texto, não foi possível aprofundar, permitindo somente comentar brevemente sobre as mesmas. Conheçamos então um pouco mais sobre o processo iniciático de um dos sujeitos da pesquisa, uma *iyàwo*, filha de *Òsun*, suas sensações e percepções sobre tal processo.

Uma das passagens mais importantes da sua narração é o momento em que a mesma decide por partilhar conosco o seu processo de descobrir-se bela, agora sem o auxílio e “artifício” das fibras, das tranças sintéticas, que apesar de remeterem a uma estética negro-africana, esta não se permitia ficar sem o uso das mesmas, anteriormente, nos momentos que antecederam a iniciação. Utilizadas outrora, hoje não são mais permitidas (regras da sua casa de *àse* que não permite o uso de qualquer tipo de “cabelo” na cabeça consagrada ao *òrìsà*).

Eu mesma trançava, só que a pessoa mesma trançando, tinha que ter uma técnica e eu não tinha essa técnica, então, ficava meio estranho, esquisito ao ver das outras pessoas e aí eu tive que botar química no cabelo. Aí eu perdi minha identidade, porque minha identidade era ter cabelo trançado, entendeu? E não ... e aplicar uma química que não iria me favorecer como a questão da minha estética, eu perderia toda questão estética [ ...]

---

decisão no âmbito doméstico, ou fora dele, para o exercício do poder e o fazer política no espaço público. Está comprometido com o desenvolvimento da autonomia, da capacidade de vencer desafios e com o pleno exercício da cidadania. Exige, para a sua efetivação, ações que contribuam para o fortalecimento da auto-estima e da autoconfiança (CARREIRA, 2004).



Ter que alisar o cabelo para agradar as outras pessoas mas não me agradou, entendeu? Tanto é que sempre que vejo uma pessoa na rua usando tranças eu ... poderia ser eu, sabe? Sempre, eu ... meus olhos brilham quando vejo uma negra usando trança ou até uma pessoa que tenha uma melanina mais clara usando trança, entendeu? Poxa, poderia ser eu! E hoje eu perdi parte de minha identidade. Me vejo bela? Sim! Mas me desfavorece, entendeu? Usar química me desfavorece [...].

Nota-se a pressão externa em manter o padrão e o desejo da narradora em manter-se fiel ao que ela chama de sua estética. Agora com algumas interdições, uma vez que o *orí* foi consagrado e a cabeça passou a ser “feita”, algumas intervenções não são mais permitidas. Como sentir-se bela, a partir tão somente de seus fios? Sem o auxílio das tranças sintéticas, utilizadas outrora? A pressão interna “empurra” para o uso da química e esta acaba por ceder, mesmo que isso cause enorme insatisfação quando parece ser o caso acima explicitado. Agride-se para atender a um padrão, quase mutila-se e ainda não obtém satisfação.

Voltar ao “natural” parece ser também uma difícil escolha e nela permanecer. Um pouco mais adiante, na narração, o sujeito da pesquisa acaba por revelar outras estratégias de busca dessa identidade “perdida” (segundo a mesma) e alguma satisfação com os resultados, pena não existir espaço no texto ora apresentado para socializar parte significativa da entrevista.

O interessante é conhecer e acompanhar essa nova construção identitária, agora a partir da busca por ver-se e sentir-se bela e alcançar alguma satisfação na mesma, ponto esse encontrado em maior ou menor grau nas entrevistas realizadas.

Já para a *iyàwo*, filha de *Ògún*, não sei se pelo fato de ser de um orixá masculino, esta parece lidar melhor com a “queda”, “derrubada” do *irun*, declarando:

Não sei se as pessoas vêem como eu vejo. Perder o cabelo para mim é ... eu não perdi o cabelo, quem ganhou o cabelo foi *Ògún* que foi entregue e a ele. Eu nasci sem ele quando eu nasci do ventre de minha mãe, eu nasci sem ele, agora do ventre de *Òsun*<sup>14</sup>, eu nasci sem ele de novo. Se as pessoas entenderem isso, que perder o cabelo é muito pequeno diante do que o *òrìsà* pode nos proporcionar ...

São esses os tributos pagos aos meus mais velhos na religião e fora dela. “Beber” da fonte de sabedoria destes, de cunho iniciático, dos seus pensamentos e escritos para melhor embasar a minha práxis pedagógica, pensando na

<sup>14</sup> A *ìyálòrìsà* da mesma é filha de *Òsun*. A referência é feita ao nascer novamente, por conceber a iniciação, a “feitura” como um novo nascimento, dessa vez para o *òrìsà*. Como, em tais contextos, a figura da *ìyálòrìsà* equivale a uma mãe, daí a metáfora.



concretização/efetivação de uma educação realmente pluricultural, que busque conhecer para contemplar e respeitar a diversidade existente dentro e fora do contexto escolar.

A primeira entrevistada apresentada nesse artigo, especificamente, revela momentos de (re) construção identitária e as descobertas do sentir-se bela a partir de seu próprio *irun*, não mais podendo recorrer a “artifícios” anteriormente usados, ininterruptamente, pois a mesma, na maior parte do tempo, fazia uso de fibras, cabelos sintéticos trançados aos seus fios, para compor seus penteados e sua estética capilar.

Já a segunda, talvez pelo fato de ser *òbòrò* (filha de um *òrìsà* do sexo masculino e fortemente impregnada com o seu arquétipo) traga a praticidade do mesmo, mostrando-se mais tranqüila com a “queda” do *irun*, conforme passagem anteriormente reproduzida.

Foram partilhados, então, importantes momentos de tais processos que se em alguns momentos, inevitavelmente, revelam dores, insatisfações, próximo ao final da narração, há a descoberta da boniteza de ser como se é, hoje, sem artifícios, uma vez que o próprio processo iniciático, tornou-o impeditivo<sup>15</sup>. Se, foram notados, durante a socialização das narrações alguns impedimentos, conforme dito acima, muitos empoderamentos também puderam ser percebidos, tais como as passagens selecionadas durante a realização da entrevista e abaixo reproduzidas, ditas pela filha de Ògún:

Nascer para o *òrìsà* é ter a possibilidade de ter outra vida. Digo isso porque nem todo mundo que nasce para o *òrìsà* segue a vida de *candomblé* (respirando forte e falando pausadamente, revelando estar profundamente emocionada) ou leva o que o *òrìsà* traz a risca. Assim . . .

Agente nasce e a gente necessariamente tem que ser pequeno e acho que a maior lição de nascer para *candomblé* é aprender a ser humilde. Entender que a agente anda descalço porque a gente é criança, que a gente não tem cabelo porque a gente é pequeno, que a gente deita no chão porque a gente é pequeno, que um dia a gente vai sentar no *apoti* porque a gente tá um pouco maior e que um dia a gente vai sentar na cadeira porque a gente tá maior ainda.

<sup>15</sup> Após o processo iniciático, algumas casas de *àsè* apresentam algumas interdições no que diz respeito ao uso e manuseio, tanto do *orí* (cabeça) quanto do *irun* (cabelo). Essas interdições podem ser de diferentes tipos: a proibição de algumas folhas e outros elementos, o manuseio por outros, sobretudo se estes não estiverem de “corpo limpo”, ou seja, sem ter feito sexo há pelo menos 48 horas para as mulheres e 24 horas para os homens e sem ter ingerido bebida alcoólica e comido determinados alimentos, não ter tido a cemitérios e velórios, dentre outras condutas e quase todas as casas proíbem o uso de fios (naturais ou fibras) que não sejam os próprios dos iniciados. Outros poderão acontecer também tipo o não uso de materiais e instrumentos quentes na cabeça, tais como ferro e chapinha, dentre outros. Isso irá variar muito de casa para casa e a tradição das mesmas. Para maiores detalhes ver algumas passagens da entrevista realizada com a *iyàwo*, filha de *Òsun* e escolhida aqui para socializar/publicizar algumas das suas passagens marcantes no processo iniciático.



É ... Nascer é como se agente tivesse a possibilidade de construir, de conhecer algumas coisas que agente não conhecia quando a gente era criança de verdade porque a gente não sabia o que a gente tava fazendo.

É verdade que nem todas as pessoas são iniciadas quando adultos. Nascer pro *òrìsà* ... não sei nem falar, vou começar a chorar aqui.

E ai então, inevitavelmente, coadunando com Santos (2005) quando diz que: “É a cabeça que poderá mutilar ou amar esse corpo” e com um dito popular africano que declara: *orí eni ní m'ini jóba* (a cabeça de uma pessoa faz dela um rei) é que se nota que se anteriormente o ferro e o lenço escondiam a vergonha do *irun*, após o processo iniciático na religião do candomblé, as folhas que os banham, as tranças e, sobretudo, o *ojá* (pano da costa que cobre o *orí*) é que empoderarão ou poderão empoderar as *obìnrin dúdú*, pertencentes às comunidades de terreiro.

É o *ojá* que irá comunicar o posto hierárquico das mesmas dentro de tais territorialidades, a importância destas em tais comunicações, tempo de feitura, dentre outras coisas e tais símbolos, ultrapassam a dimensão do meramente estético, o que por si só não é pouca coisa!

Considerado pelos pertencentes da religião com um pano que possui sacralidade<sup>16</sup>, não é a toa que enlaça os atabaques e cobre os *orí*, este tem o seu destaque também em África. Metaforicamente concebido também enquanto uma espécie de “Cordão umbilical”, este acaba por proteger o *orí* dos mais diversos problemas.

Vale comentar ainda aqui que no contexto até então narrado, a identidade negra será entendida como uma construção social, histórica, cultural e plural, igualmente aos demais tipos de identidades, implicando necessariamente, na construção do olhar de um grupo ou de sujeitos que pertencem a um mesmo grupo tenham sobre si mesmos, a partir da relação com o outro (alteridade), uma vez que ser negro é reconhecer-se negro (interno/identidade) e ser identificado como negro (externo/alteridade), relações e construções essas, no mais das vezes, conflituosas e que quase sempre implicam em negociações visando “futuras” aceitações.

---

<sup>16</sup> Para Chauí (2000): “A sacralidade introduz uma ruptura entre natural e sobrenatural, mesmo que os seres sagrados sejam naturais (como a água, o fogo, o vulcão): é sobrenatural a força ou potência para realizar aquilo que os humanos julgam impossível efetuar contando apenas com as forças e capacidades humanas” e Eliade (1992) nos chama atenção para o fato de que: “Todas as coisas profanas podem tornar-se sagradas se forem olhadas com uma atitude reverencial”. E é partindo desses entendimentos que o texto se desenvolveu.



O que estamos tentando salientar até então é a dificuldade de se construir e insistentemente afirmar uma identidade negra positiva em uma sociedade que, historicamente, ensina aos negros, desde muito cedo, que para ser aceito é preciso negar-se a si mesmo é um desafio enfrentado pelos negros e pelas negras brasileiros (as). Em muitos casos a ideologia do embranquecimento, sempre extremamente perversa, desorganiza esse processo do se auto-conhecer, se auto-aceitar, auto-estimar-se e auto-afirmar-se, procurando realizar o que podemos afirmar ser inatingível, uma identidade antagônica, processo esse brilhantemente sintetizado por Valente (1994) e anteriormente explicitado.

É disso que trata a presente pesquisa, uma retomada, pelas próprias entrevistas de suas vidas, corpos e vozes. Elas próprias são as protagonistas de seus próprios processos e vidas, narrando-os, escolhendo o que contar e o que silenciar, a partir de uma seleção prévia do que pretende revelar e do que pretende “guardar” em seu “baú” de memórias, mesmo porque se entende que o ato de narrar não implica necessariamente no contar da extrema verdade, apesar do pacto autobiográfico “selado” pelo autor, como relata Lacerda (2003) que se consolida num acordo tácito de cumplicidade entre quem escreve (ou como é o caso aqui quem conta, quem relata) e quem lê (escuta), à medida que a narração avança e que se partilham experiências do mundo privado e íntimo das colaboradoras. Assim sendo, há previamente uma seleção dos ditos e dos não-ditos. Silêncios e lacunas são esperados e entendidos nesse ato de narrar-se.

Histórias que apesar de serem marcadas pela dor, pelo sofrimento pelo menos inicialmente, “deságuam”, quase sempre, em (re) elaborações identitárias sadias que não mais “adoecem” corpos que se vêem forçados a alcançar padrões, secularmente e fortemente impostos de “beleza”, para muitos irrealizáveis, uma vez que o desejo (inculcado) era o de aproximar-se, ao máximo, do modelo branco, até então concebido como único.

Pretende-se com a leitura dessas histórias, possibilitar a visibilidade da construção e (re) elaboração de uma beleza negra que não tenha o padrão branco eurocêntrico de beleza como única possibilidade de referência. Ler tais relatos, depoimentos, enfim tais histórias de mulheres negras que vem construindo suas próprias referências sejam elas estéticas ou das mais diferentes ordens, não se submetendo as



impostas secularmente pelos mais diferentes veículos e instituições, eis a maior riqueza, um número incontáveis de ensinamentos certamente virão a público, das mais diferentes ordens, sempre para além do meramente estético (o que já não é pouco!).

Registros de tristezas, dores atrozes, frustrações, alegrias fugazes, mas também sonhos, anseios, expectativas pessoais enquanto mulher e negra, também lutas, vitórias e sucessos, sobretudo esses últimos, na tentativa de perpetuar-se na história da humanidade. Muito mais do que as dores, as “delícias” de ser o que é. Os percursos e percalços de se descobrir e se gostar enquanto *obìnrin dúdú* (mulher negra), eis o desafio!

Rebater a forte lavagem fortemente imposta pela mídia de um ideal de beleza branco, “(re) estabelecendo” a negritude, eis as possibilidades do *abèbè*, ao mesmo tempo espelho e leque (aparentemente maleável e flexível, tal qual a sua “dona” *Òsun*<sup>17</sup>, que brinca com o equilíbrio, indo de um lado a outro, numa ginga infundável).

Enfim, o espelho “ofertado” e divulgado pelas diferentes mídias não tem sido de grande serventia para o povo negro e em especial para as mulheres negras, torturadas pela imposição de um padrão de beleza e humanidade, muito distantes do seu real tipo. Tal “espelho” confunde, distorce e caricaturiza a imagem dos (as) negros (as) e a singular e complexa existência destes (as), permeada de luta por condições dignas e respeitadas de existencialidade, lutas essas seculares.

## PARA NÃO CONCLUIR: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES QUE NÃO SÃO FINAIS

Nota-se com todo o exposto até então que a metodologia escolhida e adotada pela autora da pesquisa que foi a história Oral temática através da técnica da Entrevista Narrativa proporcionou aflorar e o explicitar das memórias aqui denominadas de iniciáticas que revelam também preocupações de ordem estética, preocupações estas que se inicialmente demonstram vergonha e constrangimento com o período

---

<sup>17</sup> Optou-se por utilizar a grafia das palavras em *yorubá* na forma original. Na falta de um programa que permita colocar o acento subsegmental que tal vocábulo possui, decidiu-se então por sublinhar a letra correspondente. Nessa língua não existe a letra x e sim o seu equivalente que é o s com o acento subsegmental que tem som de CHE). Vale comentar ainda aqui também que o som do O é aberto, ao contrário do que costumamos usar que é fechado, implicando em outro vocábulo que equivale, traduzindo para a língua portuguesa em ratoeira. Quando o O possui acento subsegmental, na língua *yorubá* seu som será sempre aberto. Na falta do mesmo, subentende-se que o som seja fechado (Ô).



correspondente a “derrubada” e crescimento do *irun*, demarcando um tempo novo, de nascer para o dono do seu *orí* (cabeça) o seu *Olórí*, na sequência, percebe-se o empoderamento que tal processo implica.

Se anteriormente a vergonha era escondida por lenços, acessórios e fibras, hoje o orgulho é revelado com o uso do *oja*, dos turbantes que implicam e demonstram hierarquias, cargos, tempos de feitura e pertencimento de ordem religiosa.

As experiências com o sagrado aqui apresentadas, explicitam o orgulho de ser filho de uma determinada entidade e a capacidade de manifestá-lo a partir de um corpo impregnado de ancestralidade e de *orí* repletos de *àse*, condições essas indispensáveis para a manifestação desse mesmo sagrado.

Descobri de onde se vem (solo de origem), sua identidade ontológica, possibilita/favorece os sujeitos da pesquisa aqui apresentada de forma bastante sintética, delinear os planos para onde se deseja ir e o que se vislumbra alcançar.

A sacralidade presente nas territorialidades aqui apresentadas encontram-se nas pedras, nas árvores, nos diferentes objetos pertencentes e utilizados nos rituais e cultos e como representatividade desse contexto maior vive, sobretudo, através dos mitos e *òwe*, sem esquecer de mencionar aqui, também, a própria sacralidade existente nos corpos e *orí* escolhidos para manifestar esse sagrado.

Uma vez recebido o *adosu*, sacralizado esta esse *orí*, de agora por diante e para toda a existência terrena esta o *elégun* (iniciado que manifesta o transe de “incorporação”), pronto, disponível para que o seu *olórí* possa manifestar a sua vontade, o seu desejo, a partir das danças e cantos (*kòrin*), dos toques dos atabaques, linguagens essas seculares, que servem de “portais” para acessar o *orun*, a dimensão sacra por excelência, para que o sagrado existente em cada corpo possa mais uma vez e enquanto durar a existência do *elégun* manifestar e “repetir” atos de bravura e sagas históricas naqueles escolhidos por tais entidades.

## REFERÊNCIAS:

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

BAUER, Martin W.; JOVCHELOVITCH, Sandra. “Entrevista Narrativa”. In: **Pesquisa Qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2008.



BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. **Rua de Mão Única**. São Paulo, Brasiliense, 1987.

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

CHAUÍ, Marilena. “A experiência do sagrado e a instituição da religião”. In: **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

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

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA SANTOS, Marcos. **Práticas crepusculares: Mytho, ciência e educação no Instituto Butantan – Um estudo de caso em antropologia filosófica**. São Paulo: FEUSP, Tese de Doutorado, 1998. 2 vols.

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

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

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

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

JESUS, Regina de Fátima de. **Professoras negras: assumindo a identidade étnica e desvelando o preconceito e a discriminação no cotidiano de vida e profissão**. Disponível em: < <http://www.anped.org.br/reunioes/25/excedentes25/reginadefatimajesust21.rtf> > Acesso em 02.mai. 2008.

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



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

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

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

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

LUZ, Narcimária Correia de Patrocínio. “Memória: seus múltiplos significados no processo educativo”. In: **Oralidade, memória e formação**. Disponível: <http://www.tvbrasil.org.br/fotos/salto/series/212454Oralidade.pdf>

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

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 2005.

OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

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

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

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

\_\_\_\_\_. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

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

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

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