

Maternidade a partir da mitologia iorubá: Nanã, Iemanjá, Oxum e Iansã

Juliana Letícia da Silva Oliveira¹

Isabela Saraiva de Queiroz²

RESUMO

É possível observar uma crescente politização do feminino e da maternidade, com intensos investimentos sobre as mulheres-mães por parte de um discurso científico articulado ao religioso-cristão, que constrói a noção de um amor materno incondicional, para justificar uma suposta tendência das mulheres à maternidade, tanto biológica quanto sentimental. Nesse discurso, por um lado, Maria emerge como mãe por excelência, uma verdade teleológica construída por homens celibatários de uma instituição; por outro, especialidades médicas são desenvolvidas para controlar os corpos ditos femininos, que passam a ser entendidos numa categoria singular, qual seja, a de mulher-mãe. Nisso, colocada como dobradiça entre sujeito e coletividade, a mulher-mãe, em relação à sociedade que se pretende construir, é responsabilizada individualmente pelo cuidado de crianças e adultos, o que permite retirar da educação, segurança e saúde problemas que são de seus respectivos contextos, dentro de uma lógica neoliberal em que pessoas são entendidas como empreendimentos, passíveis de aprimoramento. Diante disso, utilizando do procedimento metodológico da pesquisa bibliográfica, e com base na discussão sobre o sistema moderno colonial de gênero, nesse artigo trazemos elementos da cosmovisão iorubá, especificamente da mitologia de Nanã, Iemanjá, Oxum e Iansã, a fim de produzir e visibilizar tensões que (r)existem entre formas de organização não modernas e não gendradas presentes no contexto brasileiro e aquelas formas presentes na modernidade. Tal debate trouxe como contribuição a compreensão da existência de um esforço de não apagar a diferença colonial e evidenciar que, apesar dos intensos investimentos sobre a maternidade e os corpos de colonizados de um modo geral, em que mulheres-mães são admitidas como reprodutoras de cultura no núcleo familiar, o empreendimento moderno não sai exitoso, pois as populações subalternizadas resistiram e continuamente resistem, expondo fraturas no denso terreno colonial.

PALAVRAS-CHAVE: mitologia; orixás; colonialidade.

INTRODUÇÃO

¹ Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ); e-mail: julianaleticiaoliveira@gmail.com

² Doutorado em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), professora adjunta do Departamento de Psicologia e coordenadora do Núcleo de Estudos sobre Gênero, Raça e Direitos Humanos (NEGAH) da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), e-mail: isabelasq@ufsj.edu.br

Tratar da questão da maternidade se mostra tarefa bastante complexa. Percebemos que para iniciar tal empreitada, primeiramente, é importante nos perguntarmos de que tipo de maternidade estamos falando: será que os universais são suficientes para tratar de algo que de início é uma experiência que é colocada enquanto potencial para todas as mulheres? Bairros (2014) coloca que “o conceito mulher traz implícito tanto a dimensão do sexo biológico como a construção social de gênero” (p. 182) e que, assim, diferenças entre homens e mulheres podem, erroneamente, serem percebidas em termos de uma natureza feminina e outra masculina.

Meyer (2005) aponta, inspirada em Yalom (1997), que existe uma crescente “politização do feminino e da maternidade” (p. 81), posicionando a mulher, enquanto mãe, na centralidade das “políticas de gestão da vida” dentro das sociedades modernas ocidentais (FOUCAULT, 1993, como citado por MEYER, 2005). Sobre isso, Badinter (1985), como citada por Vásquez (2014), coloca que no século XX, que vem a ser chamado século da criança pela literatura médica, a maternidade vai sofrer um investimento por parte do estado e da sociedade, em que discurso religioso e científico vão se articular para produzir o argumento do amor materno incondicional, para dizer de uma suposta tendência das mulheres à maternidade, tanto biológica quanto sentimental.

Maria, a mãe virgem, é uma representação religiosa central para a construção dos estereótipos de maternidade e feminilidade, pois é considerada a mãe por excelência e, por isso, segue como a mulher possível dentro do cristianismo (VÁSQUEZ, 2014), frente a uma trindade masculina. Ela é sustentada como um ideal materno, artificial e inalcançável, pois permanece virgem após o parto - que por isso é sem dor – e, sendo mãe de Deus e, por extensão, da humanidade, o que diz de um exercício interminável, reitera uma imagem de pureza, benevolência, mas também de sofrimento e sublimação. A mulher-mãe, a exemplo de Maria, deve então colocar o filho como sua prioridade, a fim de minimizar a culpa pelo pecado original. Isso posto, não se pode nunca perder de vista que Maria não chega para nós como somente uma mãe, mas como “uma verdade teológica desenvolvida por homens celibatários de uma igreja” (VÁSQUEZ, 2014, p. 169).

No campo do discurso científico, a infância e a maternidade passam a ser alvo de políticas públicas, surge o parto em hospitais e exames para acompanhar a gravidez (VÁSQUEZ, 2014), de modo que são produzidas mudanças nas práticas de cuidado às crianças e a mulher-mãe é vista como uma “dobradiça entre a conduta individual e a coletiva” (ALVES, 2012, p. 2). Nossos corpos de mulher sofrem um investimento mais intenso das redes de poder-saber, pois, com a aproximação da capacidade geradora das mulheres à fecundidade da terra – natureza que precisa ser controlada - (SCAVONE, 2001) e a pretensa responsabilidade que teríamos para com a saúde de filhos e a manutenção de uma família, cada passo de nossa vida é colocado em relação à população (FOUCAULT, 1993, como citado por MEYER, 2005), em virtude da solicitação de correspondência a uma maternidade que nossa sociedade pretende constituir (ALVES, 2012).

Nesse sentido, o saber médico foi sendo construído como necessário para evitar práticas - das mulheres - tidas como ultrapassadas e entendidas como perigosas, e conseqüentemente, como absoluto para explicar a maternidade, se sobrepondo a outras práticas e saberes possíveis, chegando ao ponto de ser poder normatizador sobre os corpos, que consegue alçar a sexualidade da mulher-mãe ao status de tabu até o século XIX, sob a justificativa de que o exercício da maternidade exigiria abdicação, como se mulher e mãe já não existissem no mesmo corpo (SCHWENGBER, 2007, como citado por VÁSQUEZ, 2014).

Dentro desse processo de disciplinar os corpos, caro à modernidade, desenvolvem-se as especialidades médicas, nomeadamente ginecologia e obstetrícia, encarregadas especificamente de conhecer e controlar esta diferença observada nos corpos femininos, que passam a ser entendidos nessa categoria singular (MARTINS, 2000, como citado em VÁSQUEZ, 2014). Tal medida, novamente, pode ser antes atribuída ao enaltecimento da função maternal da mulher, presente nos discursos religioso e científico, do que dever-se a “uma valorização da mulher enquanto cidadã” (VÁSQUEZ, 2014, p. 171).

Conforme discutido por Meyer (2005), multiplicam-se os cuidados dispensados aos corpos de mulheres-mães, entre pré-natal, nutrição e psicanálise, incorporados por políticas de Estado e meios de comunicação de massa, que exacerbam determinados modelos de ser mãe ao mesmo tempo que os articulam como soluções para problemas sociais complexos, como de educação e saúde, permitindo que sejam descolados de seus reais contextos. A autora aponta a recorrência de um discurso que atribui o desenvolvimento cognitivo, físico e afetivo saudável do feto e da criança a determinados sentimentos, comportamentos e formas de cuidá-los – de mulheres-mães -, e que tais investimentos estão relacionados, entre outros fatores, à constituição de um sujeito inscrito dentro de uma lógica neoliberal – em que este poderia ser desenvolvido e aprimorado. Assim, ao trazer à luz parte do processo de articulação desses discursos, permite-se que o que entendemos como a maternidade ideal no ocidente seja desnaturalizado e localizado dentro de seu contexto, possibilitando a desarticulação de tais práticas religiosas, científicas e, sobretudo, políticas.

Segundo Carneiro e Cury (1993), o candomblé nos fornece figuras míticas femininas e permite que pensemos questões preciosas para as mulheres, como moralidade, sexualidade e maternidade, a partir de um sistema de representações novo, que mantém diferenças em relação ao modelo operante em nossa cultura ocidental, cristã, eurocêntrica e patriarcal. "Cada orixá representa uma força ou elemento da natureza, um papel na divisão social e sexual do trabalho e, como desdobramento disto, a este papel estão associadas características emocionais, de temperamento, de volição e de ordem sexual" (p. 23). Essa tensão, criada entre nossa cultura e o corpo mitológico africano, permite que as relações de raça e gênero sejam subvertidas pelas mulheres munidas desse saber:

O conflito constantemente vivido entre aquilo que é socialmente imposto se ritualiza o tempo todo. Entre aquilo que se deve ser e a possibilidade de não ser ou sê-lo de outras maneiras, reside

toda a dinâmica que enriquece essas mulheres e as impulsiona constantemente (CARNEIRO & CURY, 1993, pp. 22-23).

Compartilhando da provocação feita por Bairros (2014), de que não basta tratar a violência sexista como um fenômeno universal, sem, contudo, apontar como esta vem a ocorrer em diferentes contextos culturais e históricos e, a partir da discussão sobre um sistema moderno colonial de gênero presente em Lugones (2014), pretendemos apontar como existe um investimento sobre a maternidade e o corpo das mulheres para que sejam responsabilizadas individualmente pelo cuidado das crianças, assim como denunciar a qual objetivo tal empreendimento se presta. Também queremos trazer elementos da cosmovisão iorubá, especificamente sobre a mitologia de Nanã, Iemanjá, Oxum e Iansã, a fim de produzir e visibilizar tensões que (r)existem entre formas de organização não modernas e não gendradas presentes no contexto brasileiro e aquilo que verificamos na modernidade.

METODOLOGIA

O processo de pesquisa é marcado pela indagação e reconstrução da realidade, uma vez que problemas trabalhados intelectualmente comumente partem da vida prática e a esta são devolvidos, num *continuum* permanente (MINAYO, 2001, como citado por LIMA & MIOTO, 2007).

A metodologia utilizada no desenvolvimento de uma pesquisa aponta um caminho e uma prática para apreensão da realidade e comporta uma visão de mundo que orienta o processo. Essa concepção de mundo e de humanidade orientadora, presente na narrativa teórica escolhida, vai determinar em grande parte quais as relações possíveis de serem observadas, analisadas, bem como o produto desse empreendimento. É importante dizer que um referencial teórico não precisa ser tratado como uma corrente a que a pesquisadora estará atada fatalmente, pois é sempre possível retornar ao objeto de estudo proposto de modo a clarificar ou reformular o problema de pesquisa e mesmo a metodologia, uma vez que o caminho escolhido não seja exitoso.

No caso do presente estudo utilizamos a pesquisa bibliográfica como procedimento metodológico, sendo a leitura a principal técnica utilizada, pois é o que permite a identificação de informações pertinentes, bem como suas relações e se são consistentes (LIMA & MIOTO, 2007).

Optamos por consultar a mitologia junto ao livro de Prandi (2001), chamado “A mitologia dos orixás”, entre outros motivos, por ter a maior quantidade de histórias reunidas e organizadas até o momento. Tal decisão se deu devido ao ponto de partida do estudo, posto que a análise da bibliografia pertinente ao tema favoreceu a reconstituição de elementos de um passado distante (POUPART, 2014), registrado em estudos etnográficos a partir da década de 1930, quando cientistas sociais começaram a demonstrar interesse pelo campo das religiões afro-brasileiras (PRANDI, 2001). Buscamos previamente nele todos os mitos que faziam referência à Nanã, Iemanjá, Oxum e Iansã, uma vez que são as quatro orixás que mais possuem histórias em que aparecem como mães de outros orixás.

Isso feito, realizamos dois movimentos: o primeiro foi entender o que é comumente atribuído a cada orixá, o que a caracteriza e diferencia das demais; num segundo momento analisamos em quê cada uma viria a conformar ou confrontar com a maternidade produzida pelos discursos religioso-cristão e científico, a fim de produzir um debate com o objetivo de nos deslocarmos desse olhar, um processo de descolonização, dando visibilidade à diferença colonial (LUGONES, 2014). O processo de pesquisa se deu no esquema circular ou de aproximações sucessivas (MERCADO-MARTÍNEZ, 2004, como citado por LIMA & MIOTO, 2007).

Vale ressaltar que a transmissão dos mitos vem de uma tradição oral, que evidentemente foi afetada pelo sistema moderno colonial, em que as palavras e sentidos por vezes foram desconectados, uma vez que, na diáspora, os africanos e seus descendentes não puderam contar com o suporte linguístico e cultural encontrado na Nigéria, principal território de origem do culto aos orixás (SÀLÁMÌ, 1990). Sàlámì chama atenção para a atitude colonialista que permeia muitos dos pesquisadores responsáveis pelos registros da religião dos orixás e que contribuiu para posicionar africanos como objetos de interesse, nunca como sujeitos que podem produzir um saber, inclusive sobre si mesmos.

Segundo Lugones, a modernidade colonial organizaria o mundo dentro de uma lógica produtora de categorias homogêneas e atômicas, que por sua vez geraria dicotomias hierárquicas, caras “ao pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade” (LUGONES, 2014, p. 935). Nesse sentido, sua discussão serviu como lente através da qual pudemos observar parte dos saberes e práticas que se tentou suprimir através da articulação dos discursos científico e religioso-cristão, além de investigar a quem serviria tal empreendimento. A modernidade reduz a pré-modernas as organizações que não correspondem a essa lógica categorial e dicotômica, porém, amparada em Aparicio e Blaser, a autora prefere chamar tais formas de organizar o cosmológico, social, espiritual e ecológico apenas de não modernas, demarcando que “a exterioridade da modernidade não é pré-modernidade” (LUGONES, 2014, p.943), ainda, porque a colonialidade seria o esforço da modernidade em negar a existência de outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas.

Entre as dicotomias impostas pela modernidade colonial, separar humanos de não-humanos se torna capital para que colonizados sejam reconhecidos como inferiores ao homem ocidental; inclusive, a hierarquia homem sobre mulher é outra distinção categorial basilar. Desse modo, o homem europeu emerge como um sujeito e a mulher europeia como alguém que o serviria no lar, reproduzindo capital e raça por meio de sua passividade; colonizados, como não-humanos dentro desse sistema, são não gendrados e sua sexualidade, animalesca, o que autorizaria os homens a invadir seu território com sua ciência. A missão civilizatória, munida dos ideais cristãos, viria então para corrigir as aberrações que os colonizados e suas formas de organizar o mundo representariam, já que estariam “fora” da modernidade, posto que o pensamento moderno é constituído por estas categorias homogêneas, em que a mulher não existe como um sujeito em si mesma (LUGONES, 2014).

Dito isso, foi importante nos colocarmos no lugar de “entre”, entre os guardiões dessa tradição oral - não só religiosa num sentido restrito, mas produtora e produto de ideais civilizatórios africanos - e a produção de saber culturalmente legitimada (SPIVAK, 2010), tanto acerca da maternidade quanto da mitologia, lugar em que nos baseamos a fim de deslocar a centralidade do mito do amor materno, fundado na representação de Maria como única mãe, e nas prescrições ancoradas em pressupostos científicos. A esse respeito, é importante que nos localizemos enquanto pesquisadoras e não iniciadas no culto aos orixás, mas que na condição de afrodescendentes e comprometidas com a resistência à colonialidade de gênero na diferença colonial, procuram descolonizar memórias e corpos (LUGONES, 2014), entendendo que tal processo, no qual estamos igualmente implicadas, é contínuo e também subjetivo.

A noção de transparência, levantada por Spivak (2010), é bastante útil aqui para retomarmos algo crucial: as pesquisadoras, enquanto sujeitas colonizadas, não são capazes de se posicionar de um lugar externo à violência imposta pela modernidade, mas resistindo a partir deste local e nele (LUGONES, 2014). De modo semelhante, os próprios escritos sobre a mitologia, em grande parte coletados e registrados por estrangeiros (SÀLÀMÌ, 1990; PRANDI, 2001), e indo além, tendo chegado ao presente em resistência à colonização, e conseqüente colonialidade, carregam em si marcas desse processo - sendo importante lembrar que o culto africano e o brasileiro aos orixás possuem diferenças produzidas na diáspora. Dito isso, não podemos desprezar a hipótese de que os mitos que chegam até nós possam ter passado também por um crivo da colonialidade, em parte porque, como apontado em Lugones (2014), cientistas sociais historicamente observavam a divisão de tarefas entre os grupos colonizados buscando por algum tipo de distinção sexual e/ou de gênero a partir do trabalho; o que se mostrará inapropriado, pois apagaria a existência de uma imposição colonial de um sistema de gênero, levando essa categoria para sociedades que não a compartilham originalmente.

Sobre isso, segundo Souza e Araújo (2018), na cosmovisão iorubá existe uma conjunção quartenária que organizaria as categorias compreendidas no sistema colonial como de gênero: *aborô*, próxima ao que entendemos como masculino; *iyabá* enquanto um princípio feminino; *metá-metá* que circula simultaneamente entre os dois primeiros princípios; e *laíbalopô*, compreendido para além de qualquer perspectiva sexual e de gênero. Para que essa conjunção seja apreendida se faz então necessário colocar os termos homem, mulher, feminino, masculino entre colchetes, conforme trazido por Lugones (2014), para não apagar a resistência à colonialidade presente nessas formas de entendimento, conforme já previamente discutido.

No Brasil, o candomblé enquanto religião afro-brasileira possibilita que seus membros façam parte de uma comunidade familiar e espiritual, de modo que essa organização social proporciona a estes sujeitos segurança e estabilidade, reiteradamente negadas no sistema moderno colonial (VERGER, 1999, como citado por SOUZA & ARAÚJO, 2018). Nesse ponto, se torna indispensável falar dos terreiros, especialmente os religiosos, pois representam o espaço privilegiado de vivência do povo de candomblé ou de *axé*, no qual vão

tanto manter seu conjunto de tradições advindas da África, na qual a mitologia “constitui a base mais sólida das explicações de toda a experiência existencial”, quanto produzir modos de ser e estar no mundo que estão para além da modernidade, no contexto de diáspora (SOUZA & ARAÚJO, 2018, p. 146).

O candomblé foi criado pelos descendentes de africanos vindos de regiões hoje localizadas como Togo, Benin e Nigéria, que já cultuavam os orixás. Posteriormente, elementos indígenas e europeus foram sendo adicionados aos cultos africanos – devido à interação com outros sujeitos durante a colonização - que foram concentrados em número menor ao encontrado em território africano, de forma que certos orixás com domínio sobre elementos da natureza próximos foram reunidos em um só. Se antes cada nação africana cultuava um orixá, em nosso país todas as nações podiam cultuar vários deles numa mesma cerimônia, com o intuito de resgatar a África e sua memória perdida através do espaço e tempo, mas também integrando características nacionais (BARBOSA, 2012). Nesse sentido, os terreiros se tornaram decisivos, enquanto “suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade” (SODRÉ, 1988, p. 18, como citado por SOUZA & ARAÚJO, 2018), espaço este palco de disputas entre formas de organizar a existência, modernas e não modernas, que possibilita deslocamentos, acomodações e diversas outras configurações, no caso aqui tratado, com relação ao modo de perceber e vivenciar a maternidade.

Do conjunto de tradições do candomblé amparadas na mitologia iorubá, tendo como território o terreiro, percebemos uma “continuidade existente entre o mundo dos ancestrais e dos seres humanos vivos, chamando sempre a atenção para o fato de que a existência se constitui tanto de uma existência visível (histórica), quanto de uma existência invisível (memória), que formam uma realidade indivisível, não una, mas múltipla, referência africana que vai marcar fortemente todo o modo de ser e estar na diáspora (LEITE, 2008, como citado por SOUZA & ARAÚJO, 2018, p. 146). Essa noção de multiplicidade vai ser importante para entendermos a diferença colonial, já que a memória sofreu investimentos por parte da modernidade, uma vez que a civilização precisava penetrar até a relação intersubjetiva dos colonizados, assim como em suas interações com a terra, a espiritualidade, a sexualidade e, no caso estudado, a maternidade (LUGONES, 2014).

Historicamente, no ocidente existe uma valorização das características das mulheres que se definem pela relação com o homem – a mãe, a esposa, a filha -, e por outro lado, uma ausência de imagens de mulheres como sujeitas em si mesmas. Perera (1985) aponta que, ao se observar os escritos sumérios e egípcios fica evidente o fato das potências, por nós entendidas como femininas, terem sido refreadas. A autora defende que as deusas gregas seriam apenas aspectos parciais de um modelo de totalidade, uma vez que as deusas que detinham a supremacia no panteão sumério foram forçadas gradualmente pelos teólogos a descer as escadas e suas forças atribuídas então a deuses masculinos, abrindo espaço para o aparecimento da consciência apolínia (PERERA, 1985). Acreditamos não ser exagero atribuir tal processo à assunção de uma visão de mundo patriarcal, em que a deusa e a mulher são reduzidas à

subserviência, com a supressão de imagens que evoquem um ser na qualidade de feminino que existe para além do outro.

A cosmologia afro-diaspórica, por outro lado, possui bases matriarcais, e especialmente na porção iorubá, Souza & Araújo (2018) apontam que “não é possível pensar apenas o binarismo entre macho e fêmea, mas também não é possível considerar a inexistência da natureza, mas é correto afirmar que não há limites das diversas manifestações e possibilidades da natureza” (p. 149). Sendo assim,

todas as possibilidades de vivência da sexualidade e das identidades de gênero, longe de serem consideradas patologias, desajuste psíquico-social ou qualquer outra forma de estigmatização, são, na verdade, compreendidas a partir de uma visão sagrada de existência. E, nesse sentido, a personalidade das divindades - descritas nas mitologias - é a referência mais imediata das explicações para essas múltiplas possibilidades (SOUZA & ARAÚJO, 2018, p. 147).

Tudo isso contribui para que nosso trabalho seja encarado como um “caminho” decolonial, não linear, em que apostamos na mitologia iorubá, pela capacidade de organizar territórios - os terreiros - e cosmovisões que recusam o imposto pelas estruturas de poder, tendo como ponto de partida a resistência, o agenciamento mínimo, tensão entre assujeitamento e subjetividade ativa, que, colocadas as ressalvas acima, nos auxilia a não tornar os sujeitos, assim como os produtos da cultura, transparentes, uma vez que a colonialidade permanece, diferentemente da colonização. Faz-se aqui, então, um esforço para observar a diferença colonial sem, no entanto, apagá-la (LUGONES, 2014).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Diversas mulheres, em especial as mulheres negras, como trazido por Santos (2012), tendo como referencial a ancestralidade africana, conseguem fazer frente às adversidades, se contrapondo aos valores sociais e criando tensionamentos nas relações de raça e gênero presentes em seu cotidiano. Os candomblés de um modo geral, mas principalmente em Salvador, possuem mulheres em posições de liderança, o que contraria a norma patriarcal vigente, e possibilita um redimensionamento da posição feminina no espaço público que se estende ao âmbito privado. Landes (1967), como citado em Santos (2012), fala de Mãe Menininha, sacerdotisa de Gantois, que escolhe não se casar mesmo tendo um companheiro fixo, por perceber a incompatibilidade entre o papel feminino protagonista na organização do candomblé e a submissão ao marido, colocada como dever da esposa. De fato, o candomblé tem início com a conquista da independência financeira de mulheres negras no período da escravidão, quando, a partir do comércio de cocadas, abarás, jóias, entre outros artigos, as mulheres compraram sua alforria e também a de filhos e companheiros, unindo os recursos necessários aos cultos aos orixás (BASTOS, 2009).

Neste dado já podemos perceber deslocamentos que se materializam nas relações de gênero durante a diáspora. Conforme apontado por Oyèwúmi

(2000), o ponto de vista do qual as mulheres de uma cultura eurocêntrica partem é o da casa, uma vez que o modelo de solidariedade entre adultos – no ocidente - é construído através da conjugalidade, materializado na família nuclear, que tem a mulher como esposa (JOHNSON, 1998, como citada por OYĒWÚMI, 2000). A autora denuncia que o feminismo, enquanto saber construído no ocidente, falha em universalizar a violência verificada na família nuclear que tem na esposa a metade subordinada da relação. Isso porque tal organização comporta o binarismo, que coloca a mulher como um ser reservado ao espaço privado, enquanto o homem pertenceria ao mundo público, sendo uma prova disso a noção de que ele não seria definido pela relação com o outro; só a mulher o é (OYĒWÚMI, 2000).

Além disso, a ligação da mulher à casa não permite que gênero seja construído como uma dualidade, de modo que até as teorizações que se propõem a estudar o conceito de gênero se voltam constantemente às mulheres. Diferentemente dessa naturalização da mulher enquanto esposa no ocidente como alguém subalterno, podemos dizer de uma disputa presente na cosmovisão iorubá entre “homens” e “mulheres” já na mitologia que narra a Criação, quando Odudua e Obatalá entram em dissenso sobre quem usaria o quarto de sete anéis, assim como quem dormiria por cima. Graças ao conflito entre os dois orixás, a cabaça em que viviam até então se rompe, separando Céu e Terra, criando o mundo (PRANDI, 2001).

Na cosmologia ioruba, cada orixá, ao modo das forças da natureza, vai atuar para que suas necessidades e interesses sejam satisfeitos, impondo sua marca no mundo e definindo maneiras diversas de lidar com os processos relacionais, dentre eles aqueles relacionados à maternidade, como veremos a seguir.

- NANÃ: legado material ancestral, tabu e respeito às tradições das mais velhas

Nanã é a “lama primordial” (PRANDI, 2001, p. 398), matéria fértil da qual somos feitos, de onde viemos e para onde voltamos, tida como o orixá mais antigo, “a avó de todos os orixás” (PRANDI, 2001, p. 255), e por isso também, a guardiã do saber ancestral. Por ser o início e fim, que não é um vazio, mas um retorno para gerar mais vida, representa o acúmulo do saber na matéria, as tradições e a memória de todos aqueles que já existiram, numa cadeia contínua, como os nutrientes que decantam no fundo dos mangues. Nanã nos lembra dos domínios sobre os quais as mulheres têm primazia, e onde homens não são admitidos, como quando expulsa Ogum de seu reino, por sua petulância jovial ao deixar de prestar-lhe homenagens, e também ao prescindir do uso de metal em seus rituais, para mostrar ao aborô sua superioridade e independência, deixando claro que a tecnologia nos faz avançar enquanto humanidade, mas os fundamentos e o respeito aos ancestrais jamais podem ser esquecidos.

Ogum é orixá masculino que tem governo sobre os metais e a prática da metalurgia, produzindo instrumentos como facas, enxadas, espadas, escudos e picaretas, facilitando atividades humanas como a agricultura, a caça e a pesca, passando a reger os caminhos, guerras e possibilidades de realização pelo

trabalho. Pela criação de tais tecnologias conquista respeito entre todos, que reconhecem a importância das ferramentas para cultivo, defesa e manutenção da vida de uma forma geral. Nanã, no entanto, se torna a única do panteão a não prestar homenagem a Ogum e seus sacrifícios são realizados com instrumentos de bambu, também não havendo objetos de metal entre suas indumentárias (PRANDI, 2001), criando um choque entre tradição e avanço tecnológico à primeira vista, mas também entre os princípios iyabá e aborô. Quem já foi a um xirê no candomblé pode ter observado que quando Nanã é saudada, todos os seres do sexo masculino devem se retirar da roda, inclusive o babalorixá, se for o caso, somente as pessoas do sexo feminino podendo dançar para a iyabá, de corpo curvado e passo lento, simbolizando sua ancianidade e severidade.

Em se tratando de sua posição dentro do panteão iorubano, ainda precisamos falar um pouco dos orixás filhos de Nanã, com quem ela compõe a chamada família da Terra: Oxumarê, metá-metá, que transita entre iyabá e aborô, entre a forma de serpente ou arco-íris, cuida da chuva, rege a fertilidade e prosperidade e a capacidade da transformação da vida; Ossaim, que é o detentor do axé das plantas, é quem sabe suas magias e poderes curativos, sempre invocado no uso das folhas, regente da ciência; Euá, caçadora jovem, conhecida como a virgem, a nascente de água, a névoa, o sol nascente, o horizonte, e também o solo que recebe os corpos dos mortos; Iroco, a primeira árvore da existência, sagrada, regente do tempo, por onde os orixás teriam descido do Orum para o Aiê, em terras africanas representado pelo baobá, e no Brasil pela gameleira-branca; Omolu, o filho feio, único que domina as pestes e possui a respectiva cura, tem talvez a história mais interessante com a mãe, como no trecho do mito “Omolu ganha as pérolas de lemanjá” (PRANDI, 2001, p. 215):

Omolu foi salvo por lemanjá
Quando sua mãe, Nanã Burucu, ao vê-lo doente,
Coberto de chagas, purulento,
Abandonou-o numa gruta perto da praia.
Iemanjá recolheu Omolu e o lavou com a água do mar.
O sal da água secou suas feridas.

Os filhos de Nanã lidam com morte, transmutação de energias, transição, cura e também nascimento. Não existe criação, expansão, crescimento sem um retorno, recolhimento e processos de transformação. É preciso descer ao fundo do lago para saber com profundidade e renovar a vida, sair da inflação, se deixar tocar pelas feridas para aprender a cura, silenciar, ouvir, reconhecer a miséria, a dor. Vida e morte andam juntas. A relação de Nanã e Omolu pode nos remeter às histórias de mulheres-mães que, por diversos motivos, experimentam um sofrimento e não podem ou não desejam cuidar dos filhos gerados. Vêm apontar um ponto delicado da maternidade, que não é feita só de alegria, e disso não se fala entre as famílias, nos veículos de informação e até entre os profissionais de saúde, que podem se surpreender com essa realidade. Se para o cristianismo ser mãe é uma dádiva à qual Maria não questiona, Nanã nos mostra que a alegria em ser mãe não é um dado natural e, mesmo assim, não é menos honrada enquanto iyabá.

- IEMANJÁ: acolhimento, cuidado e a maré de emoções formando ondas que devolvem afetos que não lhe pertencem

Iemanjá é a senhora das águas, é o rio que vai para o mar e o próprio oceano, mãe de orixás, pessoas e peixes, e por ser uma mãe primordial, aparece em diversos mitos que tratam da criação do mundo, como no mito “Iemanjá ajuda Olodumare na criação do mundo” (PRANDI, 2001, pp 380-381). Do movimento de suas águas e da dinâmica que se cria surgem outros domínios da natureza e assim os demais orixás, tanta água que não pode ser contida, ela é quem contém e acolhe os outros. Nos mitos percebemos Iemanjá como realmente a mãe de todos, cuidando inclusive dos filhos de outros, e aqui retomamos a história com Omolu, filho de Nanã. O cuidado da Iemanjá neste mito consegue reverter o estado de saúde de Omolu, que Nanã viu como sem solução, o sal das águas do mar curando as chagas da criança, e mais, ela oferece suas riquezas para suprir a carência do filho adotivo. Iemanjá oferece atenção, acolhimento e proteção e percebe a potencialidade de Omolu, que de uma situação extrema de vulneração, se torna um ser de alegre brilho, confortado pela beleza e suavidade das pérolas. Entretanto, tamanho cuidado não pode ser supervalorizado, pois a orixá pode voltar toda essa energia de forma destrutiva, como no mito “Iemanjá vinga seu filho e destrói a primeira humanidade” (PRANDI, 2001, p. 386).

Assim como Nanã, Iemanjá inicia a criação e também se autoriza a dar fim nela. A força de suas águas está associada às suas emoções, tão desvalorizados no mundo patriarcal e cognitivista: pode manifestar suaves ondas, tsunamis, passando pelo vai-e-vem hipnótico das marolas. A orixá mostra a potência que se produz quando não se silencia os sentimentos, pois inunda e afeta a todos, guiando sua ação para a criatividade ou destruição. É representada como uma mulher grande, de seios fartos, bela e sexualmente ativa, que não abre mão do papel de amante com a maternidade, atraindo pescadores para suas águas e os afogando após a satisfação sexual, para que não possam dizer dos segredos avistados no fundo do mar.

Iemanjá demonstra a importância de saber se defender quando vai a Olodumare indignada com o lixo que os humanos jogam em suas águas, e recebe o poder de “devolver à terra o que não é do mar” (PRANDI, 2001, p. 392), pois não admite permanecer com os dejetos dos outros. Em um mito que conta de sua união com Ogum, em que é maltratada, a orixá trai o companheiro com outra divindade, Aiê (PRANDI, 2001, pp. 388-389), e nos provoca a pensar que capacidade de acolher não significa ingenuidade ou submissão. Iemanjá exerce, assim, uma receptividade que é ativa, pois age conforme sente desejo, não naturalizando o cuidado a todo custo que vemos ser esperado das mães contemporâneas.

A cabeça é o que define o destino e cada um escolhe sua cabeça antes de nascer e deve dela cuidar. No candomblé, antes de alguém ser iniciado na religião, deve alimentar sua cabeça, deve louvar a Ori, só depois pode fazer os rituais para seu orixá pessoal e renascer como o filho daquele terreiro. Iemanjá, alçada como senhora das cabeças, por saber cuidar de Oxalá no mito “Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças” (PRANDI, 2001, pp 397-399),

tem domínio sobre o equilíbrio emocional e a loucura, podendo se desfazer em rio de tristeza, como quando Oxóssi e Ogum vão viver longe na mata (PRANDI, 2001, pp 120-121), ou assumir uma forma devastadora e guerreira, como quando acompanha Ogum nas guerras, deixando o fluxo de suas águas emocionais livres para alcançar a potência necessária ao contexto.

Muito ligada aos filhos e ao âmbito doméstico do cuidado, pode ser aproximada às tantas mães do cotidiano, com a ressalva de que sustenta sua sexualidade ao lado da maternidade, produzindo uma tensão na dicotomia cristã entre mãe e prostituta. Por fim, é importante colocar a importância dessa ancestral para os africanos escravizados no Brasil, pois foi pelo mar que viajaram, e talvez por isso o seu culto adquiriu tamanha expressão, conforme já apontado por uma ialorixá na pesquisa de Bastos (2009).

- OXUM: conhece e faz reconhecer o potencial da fertilidade e a contribuição das mulheres para a humanidade

Oxum é conhecida por ser mãe de Logun Edé, orixá tão jovem que muitas vezes é representado como uma criança, com quem compartilha seus atributos de beleza, vaidade, além da morada nas águas doces. Conta um itã que Oxum se valeu de magia para conquistar Erinlé, pai de Logun, e tão logo a armadilha foi descoberta, o casal se separou, ficando Logun em cada semestre com um dos genitores, do que dizem que ele é metade homem e metade mulher a cada fase, ou ainda andrógino (PRANDI, 2001). No mito “Logun Edé nasce de Oxum e Erinlé” (PRANDI, 2001, pp 136-137) é possível verificar como o jovem transita entre os domínios de pai – mato - e mãe – rio -, e retoma elementos de ambos para se constituir.

Apesar da separação do casal, que não pode mais se encontrar, já que são de naturezas distintas, os cuidados com o filho são alternados, sendo que já desde os orixás está colocado que não é responsabilidade apenas do ser iyabá, ou se preferir, feminino, prover cuidados aos mais novos. Como entre os iorubás e povo de terreiro, os mitos são utilizados para aconselhamento, acreditamos não ser exagero falar da criação de um precedente para atuar nas relações concretas: dada a importância da família, consanguínea ou de santo, os laços de afeto e a obrigação de cuidar não se desfazem junto com o casamento, o que também desnaturaliza uma expressão corriqueira como “mãe solteira”, já que entre os iorubás os laços consanguíneos são os organizadores da família, e não os laços conjugais, como no ocidente (OYĒWÙMÍ, 2004).

Como cada orixá governa domínios diferentes, mantendo uma relação de complementaridade com os outros, no que a união de todos constitui a natureza e as funções sociais mais importantes para a manutenção da sociedade, a ausência de uma dessas potências recai como um prejuízo para todos, como no mito “Oxum dança para Ogum na floresta e o traz de volta à forja” (PRANDI, 2001, pp. 321-323). Na sociedade moderno colonial, feminino e masculino atuam como dicotômicos, impermeáveis, sendo o primeiro construído como negativo do segundo, dado que existe um domínio patriarcal. Entretanto, para os iorubás, sensualidade, beleza e elegância, atributos de Oxum, princípio iyabá, se mostram de extremo valor para a manutenção da cultura. Ogum, responsável

pelas ferramentas e tecnologias, se mostrava fatigado da produção cotidiana, decidindo por deixar a tarefa e a cidade. Apesar da inicial desvalorização dos atributos de Oxum, considerados inadequados para convencer o bruto Ogum por parte dos demais orixás em assembleia, é interessante perceber que justamente a beleza e a delicadeza da iyabá foram os elementos capazes de trazê-lo de volta. Isto porque, por serem complementares, é o apreço e o cuidado que vêm suavizar a técnica e a funcionalidade, trazendo o equilíbrio, que antes não existia, e a superação do cansaço.

Oxum vem para mostrar que essas características não são algo do que podemos prescindir, uma futilidade ou simples frescura, como em geral o que é atribuído ao feminino é tratado, mas sim, parte integrante da vida; para produzir é necessário antes haver desejo, gestar e criar, princípio iyabá. Essa complementaridade pode ser percebida em outro mito, quando os cuidados dispensados por Ogum curam uma frágil Oxum recém-nascida (PRANDI, 2001, pp. 340-341).

Oxum é rainha das águas doces, reconhecida por ter domínio sobre a vinda da chuva criadeira que surge de sua união com Xangô (PRANDI, 2001, p. 291), que traz fertilidade ao solo, o que a faz governar toda possibilidade de geração, aqui também incluída a maternidade, como expresso no mito “Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens” (PRANDI, 2000, p. 345).

Se Nanã é a lama de que é feita a humanidade, Oxum representaria a potencialidade da reprodução, continuidade da linhagem. Existe a memória e a ancestralidade de Nanã porque Oxum guarda para que haja quem lembrar e manter o legado. As mães iorubás não representam uma dicotomia ao modo cristão como Maria e Madalena, mãe ou prostituta, e sim, contribuem e colaboram em domínios que se tocam, nos quais os limites de seus governos têm tênues contornos.

Interessante notar que se em nossa sociedade se fala de maternidade compulsória ou impedida, Oxum deixa claro que gestar ou não é uma decisão que cabe – ou deveria caber - somente às mulheres, algo do qual pouco falamos com propriedade, mesmo quando estamos a cuidar de mulheres-mães no campo da saúde. Retirando seu axé do mundo ela mostra que existe para si mesma, permanece Oxum, com todos seus governos e poderes, enquanto o mundo perece; denuncia, para todos os efeitos, que a maternidade é potencialidade, não obrigação.

O corpo da mulher é investido de estudos, testagens, cuidados e medidas não porque seja impuro, como no discurso religioso cristão, ou porque seja instável e irregular, como no discurso médico que, por vezes, prescreve anticoncepcionais indiscriminadamente; mas sim, porque não existe outro modo de garantir a continuidade de nossa civilização, senão através da gestação, que acontece exclusivamente no corpo que possui útero. Podemos encarar isso como um dos grandes motivos da vigilância e violência empreendida sobre nossos corpos de mulher. Ao passo que nossa sociedade moderno-colonial esvazia a experiência subjetiva da maternidade, tomando as mulheres-mães apenas como propiciadoras de ambientes saudáveis à prole, com o mito “Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens” (PRANDI, 2000, p. 345)

podemos apreender que uma iyabá ou mulher existe para si mesma, e assim como o axé de Oxum precisa ser solicitado e negociado para ser partilhado, a maternidade deve ser uma experiência que parta de um desejo da mulher, entendida como uma potencialidade, mas não como algo natural, já dado.

- IANSÃ: tempestividade na luta para assegurar seu próprio espaço e dos seus não combina com docilidade

Embora cada uma das orixás tenha seu domínio específico e características singulares que as diferenciem, produzindo complementaridade e interdependência entre os elementos da natureza, podemos notar que Iansã se destaca das outras orixás aqui retratadas de forma mais vigorosa. Para começar, conta-se que a orixá vale-se de magia para engravidar, pois antes não poderia conceber, tendo que sacrificar um animal, como se verifica no mito “Ojá recebe o nome de Iansã, mãe dos nove filhos” (PRANDI, 2001, pp 294-295):

Após o ebó, Iansã passa a poder engravidar e ter os filhos como desejava, do que podemos entender que a experiência da maternidade para a orixá é um tanto mais custosa que para Nanã, Iemanjá e Oxum. Nota-se que a história não diz de uma vivência doméstica de Iansã ou de como dispensava cuidados à prole, embora fosse numerosa. Ela passa a ser conhecida pela maternidade, mas vai mesmo é trabalhar no mercado, atividade inclusive controlada pelas mulheres na sociedade iorubá (LANDES 1997, como citada por BASTOS, 2009) e importante para o estabelecimento do culto aos orixás no Brasil colonial, uma vez que as negras vendeiras é que tinham condições de organizá-lo com seu rendimento no comércio de alimentos por elas preparados (BASTOS, 2009). Mais uma vez é colocada a importância da mulher na organização comunitária africana e afro-diaspórica, em contraposição ao modo como se diz ter sido constituído o ocidente, com mulheres no âmbito privado e homens no âmbito público.

Essa questão de uma predileção de Iansã por espaços que não o doméstico vai aparecer em vários outros mitos como em “Ojá tranforma-se num búfalo” (PRANDI, 2001, pp. 297-299), quando a orixá só aceita o casamento porque está interessada na recuperação de sua pele. Outro ponto que chama atenção é que não se fala de familiares que possam ajudá-la na resolução dos conflitos, ou que a protejam, como ocorre em alguns mitos de Oxum e Iemanjá. Podemos entender que Iansã precisa prescindir de sua natureza animal, da pele de búfalo, para conviver no espaço doméstico, para ser mãe, talvez por isso o sacrifício de carneiro no mito anterior. Tanto é que, recuperada sua magia, ela faz questão de esperar pelos moradores da casa para matar a todos antes de ir embora.

Nos mitos, Iansã preza muito pelo movimento, trocas, e busca por formas de se desenvolver e sustentar, seu axé trazendo muito mais a marca da ruptura e transformação das coisas, que da manutenção, como as outras iyabás, que acolhem, nutrem e oferecem cuidado. Em algumas histórias, de fato, Iansã é trazida como alguém que gera, mas os filhos são cuidados por outras orixás – em um mito, ela tem filhos com Oxóssi, mas quando briga com sua outra esposa,

Oxum, Iansã mostra onde sua pele está guardada e assim foge, deixando os filhos para serem cuidados pela outra orixá (PRANDI, 2001, p. 368).

Mesmo sua manifestação sendo violenta em diversas situações, esse poder de mudança que exerce pode ser benéfico e criativo, por isso é uma das grandes mães. Seu axé está muito ligado à capacidade de defesa, exposto no mito em que cria o rio Odô Oiá de um pedaço de pano (PRANDI, 2001, p. 301), para impedir a invasão de suas terras por outros povos, além de outro em que se torna o próprio rio, também conhecido como Níger (PRANDI, 2001, p. 302). Em disputa dos orixás com Ossaim pelo poder das euês, folhas, Iansã faz ventania com seu corpo, até distribuí-las entre todos, plano que é frustrado pelo orixá curandeiro (PRANDI, 2001, pp. 153-154). Ainda, dançando com Obaluaê, faz as vestes de palha do orixá, da peste e de sua cura, levantarem e venta até que suas feridas pipoquem no ar, recebendo dele, como agradecimento, poder sobre os eguns, os espíritos dos mortos, a quem conduz para o Orum – o Céu - enquanto o próprio Obaluaê como o Senhor da Terra, continua recebendo os corpos (PRANDI, 2001, p. 308).

Não aparecem histórias que digam de uma Iansã no espaço doméstico, sendo o movimento sua constância – em uma história, por não poder sair com suas jóias, impedida pelos pais, ela deixa os adornos com Oxum e sai de casa na forma de vento. Hora sopra na forja de Ogum para auxiliá-lo a agilizar na produção de armas para a guerra, hora ela mesma está na guerra, às vezes junto de Ogum, mas principalmente de Xangô, jogando raios, relâmpagos e trovões, quando levanta sua espada. Ainda, com Oxum chega a manter uma relação sexual, embora curta e conturbada (PRANDI, 2001, pp. 301, 303, 304, 271, 325). Muito espontânea e curiosa, sua energia divide, dissipa e distribui, promove purificação e desorganiza as coisas, promovendo e transmutação. Sua experiência com a maternidade é de prover sustento a si e aos seus, além de segurança, e também nos comunica sobre lealdade aos seus próprios desejos, necessidades e modo de ser, se opondo a uma das máximas da maternidade ocidental daquela mulher-mãe que deve abdicar dos outros interesses de vida para bem exercer o seu papel. Iansã não deve e não solicita docilidade.

O exercício da maternidade pelas iyabás nos mostra que a função reprodutiva e de manutenção da vida não pode ser pensada cindida de seu papel dentro da comunidade, uma vez que observamos esta cisão não mais como algo natural, e sim como imposto pela realidade colonial (LUGONES, 2014). A diferença que podemos apontar aqui é que a atuação das grandes mães iorubás revela um potencial de intervenção e se utiliza disso para assegurar a satisfação de necessidades coletivas e desejos individuais. Do mesmo modo, percebemos a capacidade de agência sobre a maternidade, tão esvaziada subjetivamente pelas redes de poder-saber, simplificada em manuais, cursos, políticas públicas e diversos veículos de comunicação de massa, de forma a prescrever tal exercício para as mulheres contemporâneas.

CONCLUSÃO

Chegando até aqui, podemos perceber que não basta atribuir o mito do amor materno à violência sexista, nem o intenso investimento sobre as mulheres-

mães a apenas um discurso religioso, porque nos deparamos com uma intrincada rede de poder-saber, cujo objetivo final está voltado à transformação civilizatória, em que o desempenho de uma maternidade normativa é mais um componente de controle, da mulher e da prole. Nesse sentido, mulheres-mães são subalternizadas por meio de processos articulados de racialização, exploração capitalista, heterossexualização e colonização (LUGONES, 2014). Desagregar estas opressões permite de alguma forma devolver o desafio da coexistência às formas não modernas de organizar o mundo e, ainda que se traduzam as palavras iyabá e aborô para feminino e masculino, percebemos que não estamos a falar de mulheres e homens universais e, sim, localizados, com território, memória, sacralidade e, principalmente, história.

O sistema moderno colonial não se deparou com seres animalescos e sem alma, mas sim com seres culturais, com seus próprios modos civilizatórios, formas de governo que não era para serem simplesmente substituídas, mas encontradas, observadas e confrontadas em negociações que não se materializaram. Este trabalho se insere no esforço de não apagar a diferença colonial e evidenciar que, apesar dos intensos investimentos sobre a maternidade e os corpos de colonizados de um modo geral, em que mulheres-mães são admitidas como reprodutoras de cultura no núcleo familiar, o empreendimento moderno não sai exitoso, pois as populações subalternizadas resistiram e continuamente resistem, expondo fraturas no denso terreno colonial (LUGONES, 2014). Por fim, diante do exposto, se faz necessário pensar sobre a diversidade de nossos referenciais culturais, dando mais espaço para acolher os corpos de saberes que cada população cultiva, inclusive nos espaços de promoção de saúde e nas práticas de cuidado, de forma que nossas diferenças não mais sejam tratadas como desigualdades.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de pedir licença e agradecer aos orixás, voduns e inkices, na qualidade de meus ancestrais por ter animado no sentido mais profundo seus descendentes que tiveram de resistir ao imensurável crime que foi a escravidão de africanos, tornados a partir daí e até os dias de hoje, corpos pretos para o trabalho e lucro de outros. Aproveito para expressar a gratidão a todos negros em diáspora que contribuíram para que valorosos saberes pertencentes aos modos civilizatórios africanos não se perdessem em meio a tanto sofrimento.

REFERÊNCIAS

ALVES, K. M. da C. V. (2012). Sensibilidade Ecológica e Autoridade Moral da Natureza: o Dispositivo Pedagógico da Maternidade Naturalista. **Revista Fronteira das Educação**. Recife, v. 1, n. 2, 2012.

BAIROS, L. Nossos feminismos revisitados In Miñoso, Yuderlys Espinosa; Correal, Diana Gómez; Muñoz, Karina Ochoa. **Tejiendo de Otro Modo**:

Feminismo, Epistemología y Apuestas Descoloniales en Abya Yala – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

BARBOSA, D. dos S. O conceito de orixá no candomblé: a busca do equilíbrio entre os dois universos segundo a tradição iorubana. **Sacrilégens**, Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 76-86, 2012.

BASTOS, I. S. A visão do Feminino nas Religiões Afro-brasileiras. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, 2009.

CARNEIRO, S.; CURY, C. A. O Poder feminino no culto aos Orixás. Mulher Negra. Caderno IV. **Geledés Instituto da Mulher Negra**, 1993.

LIMA, T. C. S. de; MIOTO, R. C. T. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Rev. Katál**, Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 37-45, 2007.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

MEYER, D. E. E. A politização contemporânea da maternidade: construindo um argumento. **Rev. Gênero**, Niteroi, v. 6, n. 1, p. 81-104, 2005.

OYĒWÙMÌ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms**. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 Tradução para uso didático por Juliana Araújo Lopes.

_____. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. **Signs**, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), pp. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.

PERERA, S. B. **Caminho para a iniciação feminina**. São Paulo: Paulus, 1985. (Coleção Amor & Psique).

PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. Ilustrações de Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

POUPART, J., et al. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Tradução Ana Cristina Nasser. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SÀLÁMÌ, S. **A mitologia dos orixás africanos**. Coletânea de àdurá (rezas), ibá (saudações), oríkì (evocações) e orin (cantigas) usados nos cultos aos orixás na África. (Em iorubá, com tradução para o português). / Sùkírù Sàlámì (King). – São Paulo: Editora Oduduwa, 1990.

SANTOS, V. O. dos. Mulher de casa e de candomblé. **Revista África e Africanidades**. Ano 4 – n. 16 e 17, 2012.

SCAVONE, L. Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero. **Interface: Comunicação, Saúde, Educação**, v.5, n.8, p.47-60, 2001.

SOUZA, E. G. L.; ARAÚJO, P. C. Deslocando as relações de gênero: infâncias e candomblé, contribuições para a educação com crianças pequenas. **Revista zero-a-seis**, v. 20, n. 37 p. 142-156, jan-jun 2018.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
VÁSQUEZ, G. Maternidade e Feminismo: notas sobre uma relação plural.
Revista Trilhas da História. Três Lagoas, v.3, nº6 jan-jun, 2014.p.167-181.