

Estudos Literários & Comparados

**O SABER É NOSSO:
A METAMORFOSE DO SABER ANCESTRAL AFRICANO
AO PODER FEMININO NAS SOCIEDADES IORUBANA E BRASILEIRA**

*José Henrique de Freitas Santos**

*Omidire Anike Ruth***

RESUMO: Cada sociedade tem sua história, vivência, assim como o conhecimento dos antepassados que guiam os seus passos, essa conexão com os ancestrais ajuda na permanência de saber ancestral na comunidade e tudo isso ocupa uma posição importante na sua continuidade como um espaço social. A sociedade africana especificamente iorubana curte a presença do saber ancestral africano, o que reflete em todo contexto da vida do povo iorubano, seja no meio político, social, educacional ou religioso. A fortuna dessa sociedade é que as mulheres iorubanas atuam como os agentes de preservação e guardiãs desse saber ancestral, o que lhes deu uma oportunidade para manter-se na hierarquia política, econômico e religiosa da sociedade como “Iyanifa, Iyalaje, Iyalaja e Iyalode”. Esse movimento fluido do saber ancestral africano acaba fixando sua raiz na diáspora através de esforço dos escravos africanos que preservaram alguns elementos culturais africanos, estabelecendo um ciclo das mulheres Afro- descendentes que lutam para preservar e transmitir esse saber ancestral africano para seus filhos. Este trabalho através duma abordagem analítica, vai estudar a metamorfose de saber ancestral africano ao poder feminino, revelando o saber ancestral africano no campo feminino através da vida e passos dos Orixás femininos e heroínas iorubanas, exibindo a estratégia de formação dos líderes femininos afro-brasileiros afim de preservar a “Literatura Terreiro” no Brasil.

PALAVRAS CHAVES: saber ancestral, poder feminino, gênero, cultura iorubana.

Introdução

O lugar das mulheres africanas sempre foi e é o lugar de respeito e valor, pois elas não são tão passivas como insistem tanto alguns estudos enganosos, uma vez que temos registros históricos que apontam para a sua posição como rainhas poderosas, heroínas e trabalhadoras.

* Professor Associado do Instituto de Letras da UFBA, onde leciona na graduação dos cursos de Letras e dos Bis, bem como nos Programas de Pós-graduação em Literatura e Cultura e no PROFLETRAS. Coordena o grupo de pesquisa RASURAS e é Tutor do PET Comunidades Populares. Autor de “Afroplagicombinadores-ciberdelícos: afrociberdelia e plagicominação nas letras de Chico Science & Nação Zumbi”. Organizou com Ricardo Riso o livro “Afro-rizomas na diáspora Negra as literaturas africanas na encruzilhada brasileira”.

** Professora de literatura afro-brasileira e gênero em Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Osun state, Nigéria onde concluiu o doutorado em Feminismo negro, saber ancestral africano e estudos literários, (2018). Formada em Especialização em Gênero e Ensino, Núcleo de Estudos Interdisciplinares da Mulher, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil, 2006 ela leciona no curso de *Certificado de Proficiência em Língua Portuguesa para Estrangeiros* (Celpe-Bras), (MEC-INEP) Brasília. Ela é autora de *Averno you are Woman* (2014), a obra que reflete sobre os temas da cultura iorubana e o conceito de gênero.

Os orixás femininos continuam sendo uma boa referência de liderança feminina para as mulheres iorubanas. Foi assim que elas se congregaram, formando pequenos e grandes grupos de “Egbé”¹ para compartilhar a sua experiência e resolver os seus problemas. Em cada grupo feminino sempre tem uma líder que coordena as atividades do grupo, seja no âmbito religioso, cultural, político ou socioeconômico. As suas forças e seu poder natural formam seu suporte de sobrevivência na sociedade. Através da união feminina e espírito de liderança, algumas mulheres africanas corajosas acabavam se tornando heroínas e várias delas foram deificadas como se verifica na mitologia das orixás iorubanas, *Yemanjá, Oxum, Oba, Eua, Iansã*, como nas heroínas também, *Mórèmi, Ìyálóde Efúnroyè Tinúbu, Ìyálóde Efúnsetán Aníwúra, Àlímótú Péléwúrà* entre outras.

As donas de saber ancestral africano iorubano

Uma representação do saber ancestral das mulheres iorubanas é vista na figura das *ìyánífá* - a sacerdotisa do culto de Ifá. Trata-se de mulheres que passam pelo longo processo de formação dos Babalawo, sacerdote-intelectuais que manipulam os instrumentos e saberes oraculares na tradição iorubana. Essas mulheres passam pela mesma formação que os sacerdotes homens, adquirindo ao longo da vida os conhecimentos da ciência oracular que envolve desde a manipulação dos instrumentos do jogo oracular tais como *ikin Ifá* (os 16 carochos de dendê consagrados usados na consulta e no culto de Ifá), o *òpèlè* (espécie de rosário usado como substituto de *ikin* para fazer jogos oraculares), o *iróké* (espécie de *adjá* feita de madeira ou marfim, usado pelo Babaláwo para convocar o Ifá durante a leitura do jogo oracular), o *opón Ifá* (tabuleiro usado no jogo), o, *ìyèrosùn*, (pó de madeira especial usado no tabuleiro para imprimir as letras do *Odù* durante um jogo oracular), o *ajere ifá* (cofre de madeira usado para guardar os *ikin*), etc. Além disso, a *ìyánífá* deve saber usar as ervas para as curas de várias molestias e outros usos particulares das ervas na religião dos orixás. Acima de tudo, a *ìyánífá* deve saber de cor todos os 256 *Odù* ou volumes oraculares que compõem o compêndio enciclopédico de Ifá, juntamente com as centenas de capítulos e versículos que completam cada volume do *Odù*.

A partir dessa descrição do saber e conhecimento que deve possuir uma *ìyánífá*, pode-se entender a sua importância na sociedade iorubana. De fato, o único quesito que ela não cumpre na sua formação de sacerdote de Ifá é o ritual de *ìfinimodù* ou seja, o ritual de conhecer a orixá *Odù*, esposa mística de *Òrúnmílá* cujo papel e importância dentro da configuração

¹ Esse nome é usado para designar qualquer grupo formado pelas mulheres ou homens na sociedade iorubana

oracular já discutimos em um segmento anterior deste capítulo. Ela não cumpre essa obrigação porque é proibido para uma mulher ver a *Odù*².

A história das *iyánifá* é muito interessante porque elas são detentoras de tamanho saber e conhecimento. Às vezes, a sua história se confunde com a de Oxum, orixá feminina intimamente ligada aos saberes oraculares que teria aprendido com *Òrúnmìlà* na época que era casada com o sábio idealizador do sistema oracular. Reza uma lenda que *Òrúnmìlà* resolveu iniciar a esposa *Oxum* nos segredos oraculares para que, nos momentos frequentes da ausência dele para atender a clientes em terras longínquas, ela pudesse atender aos clientes que aparecerem. Porém, o sistema que *Òrúnmìlà* ensinou a *Oxum* foi o *Èrìndínlógún*, jogo oracular realizado através da instrumentação de 16 búzios consagrado. Dessa forma, Oxum aparece como a primeira mulher a ser iniciada nos segredos oraculares. Aparentemente numa tentativa de acalmar os ânimos acerca da polémica envolvendo a iniciação das mulheres nas ciências de Ifá, Ayo Salami, teólogo estudioso de Ifá afirma que: “*The initiation of women did not just begin because of some Babalawos whims. It started because it received the blessings of Olódùmarè even since inception*”.³ A *iyánifá* não é chamada de babalawo, ela tem um bom conhecimento de Ifá, ela cura e oferece sacrifícios à Ifá e aos orixás. Fazendo tudo como um babalawo, a única exceção conforme já vimos, é que ela não pode ver o *Odù Olófin* que é a divindade-mor de Ifá. *Ìyànifá* tem o conhecimento de *Odù* através de sua iniciação, mas não pode vê-la fisicamente, isso é um tabu, não se pode ter dois poderes femininos se encontrando, sendo a *Odù* também um axé feminino.

A realidade mostra que toda cidade iorubana tem um poder político cujo suporte mítico são as mulheres que atuam no cotidiano da sua comunidade seja na condição de rainhas, *iyálóde* ou *iyálójà*, ou ainda nas manifestações de orixás femininos. Assim, podemos afirmar sem nenhuma sombra da dúvida que as mulheres iorubá-africanas não totalmente esculpidas das diversas instâncias do poder social, económico, religioso ou até jurídico conforme nos fazem quer muitas abordagens homogeneizadoras sobre as sociedades patriarcais africanas.

² Não podemos deixar de reconhecer nesta altura o debate que se costuma ter, principalmente na diáspora iorubana como Cuba, Brasil e Estados Unidos de que essa categoria de sacerdotes de Ifá é uma aberração. Há quem diga categoricamente que mulheres não podem ser sacerdotes de Ifá. Tais pessoas apoiam seu posicionamento na suposta inexistência dessa categoria de sacerdotisas na iorubalândia. Porém, a verdade é que essas pessoas não sabem que isso não é um fato consumo em toda a iorubalândia. O fato é que as *iyánifá* são consagradas em algumas regiões iorubana tais como entre os Ifé e Ijebu, enquanto elas não aparecem em outras regiões tais como Ijesa e Òyó. Isso pode ser em decorrência das exigências da formação dessa categoria de sacerdotes e o fato de que, uma mulher em idade produtiva teria certa dificuldade em cumprir com todas as exigências do ofício de um sacerdote de Ifá.

³ A iniciação das mulheres não começou por causa de capricho dos Babaláwos, mas porque Olódùmarè aprovou essa função para as mulheres desde o princípio. Ayo Salami. *Yoruba Theology and Tradition, The Genealogy*. Lagos. NIDD Publishing Company Limited. 2008, pp581.

A ancestralidade e o modo de ser

Cada povo tem o seu modo de ser e a configuração desse modo de ser é o que se apreende na história, cultura, religião e valores culturais de cada povo. O povo iorubano é conhecido pelo seu modo de ser que pode ser resumido pelo conceito de *Omoluàbí*. Um conceito que define a totalidade do humanismo de uma pessoa iorubana. O conceito abrange desde as regras básicas do respeito para tudo e para todos - os mais velhos, os orixás e ancestrais, as crianças e os deficientes e desprivilegiados, o meio ambiente, os valores da cultura, as instituições políticas (os *reis*, *baúlê* e *oloyè*), as instituições sociais e as tradições milenares que unem os três mundos da cosmologia iorubana.

Da infância até a idade adulta, a pessoa iorubana acredita na vida compartilhada em comunidade e sempre respeita os mais velhos porque eles são considerados a fonte da sabedoria ancestral e detentora do segredo da boa existência. A vida em comunidade sempre foi um elemento chave para comprovar os valores de *Omoluabi* na sociedade iorubana. Oyèwùmí Oyèrónké informa a este respeito que:

Moramos numa cidade –aldeias caracterizadas pela população enorme. A identidade individual no termo de origem da cidade ancestral, (...). a primaria unidade sócio-política nas cidades de Òyó se chama “Agbo ilé”-uma comunidade de pessoas que afirmam a sua descendência de um ancião e linhagem (...), os demais membros duma linhagem, inclusive as suas esposas e as suas crianças, moravam nestas comunidades enormes. Todos os membros de uma linhagem “Ìdílé” se chamavam “omo ilé” e foram hierarquizados pelas suas idades. (Nossa tradução)⁴

Essa descrição de sociedade iorubana de Oyèwùmí nos põe diante de uma participação de todo mundo como um conjunto sem nenhuma hierarquização baseado em diferenças de gênero, mas sim, baseado na idade e na experiência de cada um. Porém Jùmòké Àjùwòn, (2017) mostra uma outra visão da representação de gênero chamada representação artística da palavra onde há uma divisão de gênero que existe na sociedade iorubá-nigeriana através das falas. Se fala de uma mulher como dona de comércio e homem como trabalhador braçal, mas quando o assunto é guerra, raramente aparece alguma referência às mulheres, isso, para ela, foi a base da divisão de trabalho na sociedade iorubana. Citando Opefeyitimi, Ajuwon afirma:

⁴ ... we live in towns-settlements that are characterized by large populations. Individual identity is reckoned in terms of ancestral town of origin (...) The primary social and political unit in Òyó-Yoruba towns was the “agbo ilé”- a compound housing the group of people who claimed a common descent from a founding ancestor... Most of the members of a lineage, including their conjugal partners and their children, resided in these large compounds.. All the members of idile (lineage) as a group were called “omo ilé” and were ranked by birth-order”. (OYÈWÙMÍ, 1997, pp.43-44).

Existe na Nigéria as formas de artes verbais, que são associadas distintamente ao masculino e ao feminino. Essas formas artísticas servem como o decreto de alguns papéis de gênero. Aquelas formas de arte literária em muitas vezes se tornam a maior interesse daquela pessoa segundo o seu gênero, o fato de masculinidade e feminidade – é intenso até que possa ser considerado habitualmente não ético e/ou não ortodoxo a participação do segundo sexo naquela “cultura” que tal pessoa não pertence sexualmente. (Nossa tradução)⁵

Devido a esse espaço designado às mulheres iorubanas muitas delas não saem do lugar socio-funcional a elas imposta pela tradição. Essa fixidez dos papéis segregados dentro das linhas de gênero é muitas vezes codificada em provérbios e ditados populares assim como em tabus de comportamentos sociais. Por exemplo, é comum escutar as pessoas afirmarem que “*eèwò ni, obìnrin kèí ru òkú*” (é tabu para as mulheres carregarem o corpo de um parente defunto durante os ritos funerais). Outro provérbio reza que “*bí kò bá nidi, obìnrin kèí jé Kúmolu*” (Quando uma mulher recebe o nome de Kúmólú durante o batizado, é porque aconteceu coisas graves aos homens da família dela).

Porém percebemos que há algumas mulheres iorubanas que conseguira furar esse bloqueio funcional para assumir papéis tradicionalmente reservados para os homens. Tais mulheres de destaque são quase sempre marcadas pelas suas façanhas em momentos de crise nacional quando elas assumem papéis de homens, usando o seu saber ancestral e sua coragem para salvar a sua comunidade. Muitas dela hoje são lembradas na história a través de festivais e rituais que demonstram o reconhecimento coletivo a essas mulheres que pelo sacrifício pessoal, tornaram-se heroínas nacionais. Algumas dessas mulheres divinizadas são a rainha *Móremí Àjànsorò* de Ilé-Ifè e *Ìyálóde Efúnróyè Tiníubú* de Abeokuta. Enquanto o heroísmo o sacrifício de *Móremí Àjànsorò* de Ilé-Ifè fez dela uma personalidade divinizada pelo povo de Ile-Ife que erigiram um ritual em sua honra, *Ìyálóde Efúnróyè Tiníubú* é apenas lembrada hoje na memória popular sem direito a feriado nacional nem medalha de honra a ela consagrada.

A categoria de “*Akonidòrìsà*” (heroínas deificadas) foi uma das maneiras de preservar a memória de tais mulheres como de fato aconteceu com *Móremí Àjànsorò* de Ilé-Ifè. Jùmòké Àjùwòn (2017) as descreve como aquelas que são valentes, ferrenhas e poderosas e cuja contribuição ao desenvolvimento as tornaram personagens imortalizadas na memória popular. É bom salientar que uma das maneiras de preservar a memória dessas mulheres foi a través

⁵ In Nigeria, there exist forms of verbal arts, which are distinctly associated with maleness or femaleness. These art forms tend to fulfil some sexual role demands. Such literary art forms are often exclusive concern of bearers’ peculiarity of gender, the fact of masculinity or femininity- so much so that it could be customarily considered unethical and /or unorthodox for the opposite sex to be involved in such a “culture” that one does not sexually belong. (OPEFEYINTIMI, 2009, p.13)

de obras literárias que ficcionalizam a história dessas personalidades. Assim, graças aos escritores de grande perspicácia como Akinwumi Isola e Olaposi Ogunremi para citar só os principais, a história ficcionalizada de *Móremí Àjànsorò* de Ilé-Ifè, *Ìyálóde Efúnróyè Tiníubú* está hoje disponível tanto em obras literárias como em filmes.

Infelizmente, as barreiras de língua e perspectivas histórica aparentemente impediram a história dessas heroínas a serem difundidas na diáspora latino-americana onde sua coragem poderiam incentivar novos atos de heroísmo a exemplo das negras de resistência da época colonial no Brasil – Luiza Mahin, Na Agontimé, Acotirene, Dandara, etc. Como afirma Olajubu, Oyeronke na sua obra “*Women in the Yoruba religious sphere*”, é importante preservar a memória das heroínas nacionais que, por serem mulheres, muitas vezes não constam da historiografia oficial e assim correm o risco de cair no esquecimento, “*Fora da corpora de Ifá, existem outros mitos que nos fornecem as informações A tradição sobre os papéis da mulher na sociedade iorubana. A tradição oral em Ilé-Ifè conta a história de Móremí Àjànsorò, a heroína de Ilé-Ifè.*” (Nossa tradução)⁶ Vale a pena debruçar nos um pouco sobre a história dessas heroínas iorubanas para que sua memória possa servir de exemplo para a preservação do saber ancestral.

Móremí Àjànsorò de Ilé-Ifè: a primeira feminista iorubana

A terra iorubana em determinados momentos da sua história sofreu muitas invasões de povos vizinhos e isso deixou todos os reis preocupados. Mas Ilé-Ifè como a terra sagrada foi poupada de guerras, sendo que a única invasão que sofreu foi a do povo Ugbo, um grupo dissidente que se exilou da sociedade de Ile-Ife após uma disputa do poder e resolveu fazer investidas periódicas contra a cidade de Ile-Ife para saquear suas feiras prósperas e roubar os bens e as mulheres do povo de *Olofin* (rei de Ile-Ife na época). A lenda conta que *Móremí Àjànsorò*, esposa do rei *Olofin Òrànmiyàn*, neto de *Odùdùwà* que foi o idealizador da dinastia de Ile-Ife e de toda a nação iorubana, resolveu intervir quando as invasões *ugbo* se tornavam frequentes demais e ameaçavam a sobrevivência da sociedade. Ela fez um pacto com a divindade do rio *Èsìnminrin* e com ajuda da sabedoria e do *axé* das mães ancestrais, acabou se infiltrando no meio dos *ugbos* onde descobriu o segredo dos mascarados *ugbo* que costumavam invadir as feiras de Ile-Ife. Com o fogo das torças hoje reencenado no festival de *inásàn* o povo de Ile-Ife conseguiu dominar os invasores *olúyarè* e foi assim que *Móremí Àjànsorò* acabou com essa crise nacional. Mas não foi sem custo particular, pois ela teve que oferecer seu filho único chamado *Olúorogbo* em pago à ajuda de *Èsìnminrin*. Na memória desse

⁶“*Aside from the Ifa corpus there are other myths that provide us with information on women’s roles in the Yoruba society. And oral tradition from Ile-Ife provides us with the story of Moremi Ajansoro, a heroine of Ile-Ife.*” (OLAJUBU, 2003, p. 29).

sacrifício, o povo de Ilé-Ifè fez um pacto com Móremí para deificá-la. Cada ano se comemora na festa de “Edi” em homenagem essa primeira feminista ancestral do povo iorubano.⁷

Hoje tanto *Móremí Àjànsorò* como seu filho *Olúorogbo* são ancestrais divinizados do povo de Ile-Ife com direito a um ritual próprio e comemorações anuais na cidade de Ile-Ife da qual participam o rei *Ooni* e seus ministros, os sacerdotes consagrados aos cultos dessas duas divindades e toda a população de Ile-Ife. Antigamente, essas comemorações davam até direito a um feriado em todo o território de Ile-Ife. Na festa de *Edi* personagens como *Iyá èrì, owa Akogun*, e o *tele*, uma espécie de vítima propiciatória encenam esse capítulo maior da história mitológica de Ilé-Ifè como parte de um rito purificador para toda a comunidade que se consome anualmente no bosque sagrado chamado *Igbó Mórèmi* numa liturgia de grande envergadura e solenidade impregnada de muito axé para todos os envolvidos e participantes.

Hoje *Móremí Àjànsorò* é ainda lembrada através de vários projetos tais como a criação do parque turístico localizada no centro de Ilé-Ifè onde foi colocada a estátua gigante de *Móremí Àjànsorò* que o atual rei *Ooni* de Ile-Ife descreveu como a versão iorubana da Estátua da Liberdade. O parque temático *Móremí Àjànsorò* e essa estátua da liberdade onde ela aparece segurando a grande torça libertadora conhecida como *inàsàn* com o qual foi derrotada a invasão dos mascarados *olúyarè* dos ugbo foi inaugurado em dezembro de 2016. Também, como já vimos, através das obras literárias e filmes referenciais. A grande destaque vai para a ópera de Dúró Ládiípó intitulada “*Móremí Àjànsorò*” que foi muito aplaudida nos palcos teatrais, percorrendo vários estados nigerianos e estrangeiros nos anos 1970 e 80s. Hoje são várias as canções folclóricas cantadas nas escolas e em eventos culturais que preservam a memória dessa heroína iorubana, canções essas que são diariamente divulgadas nas ondas dos rádios locais como *Radio Osun*. Também, O famoso músico iorubano Beautiful Nubia lançou um álbum intitulado “*Orí o jorí*” em 2012 que dedicou à rainha *Móremí Àjànsorò*.

O escritor Debo Awe publicou recentemente a obra ficcional *Móremí Àjànsorò, Olówó aremo, abòjè pòdòdò!* (2016) que contextualiza os atos, saberes, coragem de *Móremí Àjànsorò* e existe um projeto chamado *Queen Moremi Ajansoro Initiative* (QMA) idealizada por Princess Ronke Ademiluyi e que conta com o apoio da academia para resgatar a história de *Móremí Àjànsorò* através de atividades educacionais e o concurso nacional que elege anualmente uma nova *Queen Mórèmi* entre as jovens e adolescentes iorubanas.

É importante salientar que a reconstrução dessa grandiosa história de *Móremí Àjànsorò* foi possível graças a seu *oriki* que lhe apresenta como uma agente de revolução, mãe de sua

⁷ Félix Ayoh’Omidire. *Àkóbádùn, ABC da língua, cultura e civilização iorubanas*. Salvador. CEAO, EDUFBA. 2003, p.52

nação e símbolo do poder e saber ancestral feminino. Assim, vimos a importância de *oriki* para o povo iorubano, um gênero literário que já foi estudado por grandes autores por seu valor reconhecido de fonte de história oral. Jùmòké Àjùwòn (2017) argumenta que todos os traços dos heróis e das heroínas da nação iorubana são apreensíveis no seu *oriki*. Oyeronke Olademo (2009) também descreve *oriki* como cognome ou canção de elogio que se usa no meio do povo iorubano para documentar atos e momentos de destaque. Assim todos concordam que *oriki* tem um lugar importante na literatura iorubana porque através de *oriki* chegamos a entender a história do povo além das informações sociológicas, políticas, econômicas e religiosas fornecidas nos *oriki* sobre determinados sujeitos, personalidade e momentos. Vale lembrar que existem variações de *oriki* tais como “Oríkì Orílè” que documentam a história de linhagens ancestral de um grupo na comunidade e nos quais aparecem a história das guerras assim como as preferências profissionais dos descendentes dessa linhagem e domínios de assuntos mais variados tais como a beleza, riqueza, a religião da linhagem e até acontecimentos ingloriosos que envolveram tais linhagens e que teriam dado origem a determinados tabus para os filhos e descendentes da linhagem, etc. Os *orikis* como textos rememorativos são recitados durante as cerimônias familiares como casamento, funeral, batizado, etc. Na cultura iorubana, é praticamente impossível para uma pessoa não ter um *oriki orilè* pois o pertencimento a um *orilè* é uma das marcas de legitimação da cidadania iorubana que dá direito a determinados cargos posições dentro da hierarquia social⁸.

No caso de Móremí Àjànsorò, o primeiro verso de seu *oriki* mostra a sua personalidade de mulher esperta e determinada. Isso faz dela um epítome de maternidade e da típica mulher iorubana trabalhadora enquanto o segundo verso a mostra como uma boa comerciante benevolente, sempre dando a mão para quem precisa. Seria interessante analisar em outra oportunidade a pletória de informações e atributos pessoais reveladas e codificadas no *oriki* de Móremí Àjànsorò. Informações essas que vão desde suas proezas comerciais a seu apelido de “*afòbòsetè*”, ou seja, a mulher corajosa que não hesitou em aproveitar-se de sua sexualidade para vencer uma guerra.

Móremí Àjànsorò, mãe de maternidade, dona do afeto materno, mãe de Olúorogbo, a orixá mais celebrada de Ilé-Ifè, aquela que soube salvar o povo de Ile-Ifè da maior crise com o sacrifício de seu filho Olúorogbo, Móremí que com a sua virginal conquista os inimigos, auquel que fez pacto com a divindade do Rio Èsinminrin”. (Nossa tradução)⁹

⁸ Para saber mais sobre este importantíssimo assunto dos *oriki* dentro da cosmovisão iorubá-africana, ver entre outros OLABIMTAN, 1986, p. 173, BABALOLA, 2000, Ayoh’OMIDIRE, 2005, p. 119, OLADOMO, 2009, p. 80-83, etc.

⁹Móremí Àjànsorò
Olówó Aremo
Abójá pòòpò
Yèyè Olúorogbo

A coragem de *Móremí Àjànsorò* salva o seu povo da invasão Ugbo. O saber ancestral é evidente na maneira que ela resolveu o problema da invasão, o que, na verdade, era um maior desafio para os soldados de Ilé-Ifè. Ela acreditava no poder dos orixás e seguia o conselho da sacerdotisa do rio Èsìnmìrìn. O seu ato e a sua personalidade a projetam como uma cidadã consciente de si e de seus deveres para com seu povo apesar dela ser uma mulher. É por isso que Oyèwùmí Oyèrónké critica a hierarquização europeia baseada no corpo feminino e na mente masculina que aparecem na afirmação de Elizabeth Spelman, (um tipo de ressonância da ideologia freudiana), “A mulher tem a liberdade. O homem é masculino, é ele que é cidadão (...) as mulheres foram excluídas da categoria de cidadão porque “o fato de possuir pênis” foi uma das qualificações para ser um cidadão.” (Nossa tradução).¹⁰

Na visão de Oyèwùmí Oyèrónké o nome dado a uma mulher, “Obìnrin” como no caso de *Móremí Àjànsorò*, e ao homem “Okùnrin” como no caso do esposo dela, Òrànmíyàn, e os seus corpos não representam uma medida de polarização. Ambos os sexos são considerados seres humanos. Na verdade, e a hierarquização na sociedade iorubana é baseada na idade e não o sexo. Não podemos nos esquecer de história da contenda entre os orixás masculinos e a *Oxum* em *Òsé Òtúra* que já discutimos em segmentos anteriores deste capítulo. Oxum venceu o preconceito de seus companheiros pela sua potencialidade e coragem. Podemos afirmar neste ponto que a discriminação de gênero ultrapassa o conceito biológico, pois às vezes os homens discriminam as mulheres por medo de sua capacidade e potencialidade e é aconselhável que cada mulher use a sua inteligência para criar um comportamento seguro de si a fim de vencer este tipo de discriminação. O exemplo desse comportamento seguro de Oxum é visto em *Móremí Àjànsorò*, pois ela mostra que cada mulher precisa afirmar a sua posição no meio de muitos homens sem usar o seu corpo como parâmetro. Basta interagir com o saber ancestral e criar uma coragem e boa autoestima. O fato é que *Móremí Àjànsorò* rompeu todas as barreiras e tornou-se em consequência disso a primeira militante feminina da história do povo iorubano. Oyèwùmí Oyèrónké declara que a realidade das relações de gênero na sociedade iorubana não cabe dentro do discurso hegemônico global na

*Òrìsà Ifè akàn títì
Bó ba kù fèrè káyé Olúfè ó bájè
Olúorogbo ní í táyé se
Morèmi afòbò sètè
Ìmùlè odó
Èsìnmìrìn*

Abiyamo abójá gbòrò gbooro (...) Apud, Jùmòké Àjùwòn, “A Critical Analysis of “Oríkì” of selected Yorùbá Heroes and Heroines in South Western Nigeria”. Tese de doutorado, OAU. 2017, p. 81.

¹⁰ “A woman is free; a man is a male who is a citizen (...) women were excluded from the category of citizenship because “penis possession” was one of the qualifications for citizenship”. (Apud, OYÈWÙMÍ, 1997, p. 7).

qual a diferença biológica feminina é usada para explicar as desvantagens sociopolíticas das mulheres na sociedade africana pelos teóricos ocidentais do feminismo global (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 33-35).

Ìyálóde Efunróyè Olátinúbúwá: símbolo da resistência feminina

Falar de *Ìyálóde Efunróyè Tinúubú* mais conhecida na historiografia iorubana como Madam Tinúubú¹¹, é entender a posição importante de ser mãe na sociedade iorubana. As crianças são muito valorizadas na cultura iorubana pois o povo iorubano acredita que a sociedade só pode sobreviver com a garantia de uma nova geração. T.M. Ilesanmi faz a listagem dos atributos de uma mãe e os deveres da comunidade no cuidado e na criação das crianças. Para o povo iorubano, a proteção da nova geração ocupa um lugar de prioridade. (ILESANMI, 2013, p. 17-19). Abosede George também observa essa importância de ser mãe: “Os iorubanos valorizam sobremaneira o fato de ter filhos como uma condição para comprovar a maturidade social. Portanto essa é um critério principal para ser considerada uma pessoa pertinente na comunidade pois representa a possibilidade para uma pessoa se imortalizar” (Nossa tradução).¹²

A educação informal e a socialização dadas às crianças é uma obrigação de todos os adultos e adultas da sociedade pois um ditado iorubano afirma que “ojú kan ní bímo, igba ojú ní wòó” (É preciso apenas uma mulher para ter um filho, mas é preciso toda a comunidade para criar esse filho). Isso mostra que, para a cultura iorubana, uma criança pertence à toda a comunidade. Por isso, o povo iorubano afirma que o dia de hoje pertence os adultos enquanto o amanhã é das crianças. Na verdade, o conceito da família ou da vida em comunidade dentro da cultura iorubana acaba influenciando no tipo de nome que se dá a cada criança. Outro ditado popular iorubano confirma que “*Ilé làá wò ká tó sono lórúko*”¹³. Muitas vezes nesse nome contam os acontecimentos importantes que marcaram a história e situação da família durante a gravidez ou o parto dessa criança. Por isso as crianças iorubanas são aconselhadas a protegerem os seus nomes, porque elas são representantes de suas famílias. Essa

¹¹ O uso do título “Madam” na língua inglesa é reservada a mulheres de alto destaque social, ou seja, damas da alta sociedade. A elas não se pode usar apenas o título “Mrs” (senhora) ou dona.

¹² “The Yorùbá places a great and significant emphasis on procreation as a condition for social adulthood, community membership, the possibility of immortality, and other valued aspects of social life” (GEORGE, 2016, p.59-60),

¹³ “*Ilé làá wò ká tó sono lórúko*”, isso significa que no nome que se dá a uma criança está contido um resumo da situação da sua família no momento do seu nascimento. Cf. Félix Ayoh’Omidire. *Àkógbádùn, ABC da Língua, Cultura e Civilização Iorubanas*. Salvador, Bahia. CEAO/EDUFBA. 2003, p. 120.

ligação entre um nome e a família do dono de nome é vista no comportamento de *Ìyálóde Efunróyè Tinúubú* como veremos a seguir na sua biografia.

Ìyálóde Efunróyè Tinúubú nasceu em terra ègbá cuja capital fica na cidade de Abèòkúta, cidade quilombola fundada por volta de 1830. Os seus pais esperavam por muito tempo antes de ela nascer e durante esse período de esperar infertilidade, os seus pais tiveram que recorrer a Oxum para ter um filho. Quando ela nasceu, foi lhe dada o nome Olátinúuibúwa que significa, uma criança nobre que é um presente valioso da mãe das águas. Com essa sua ligação a Oxum e Obàtálá, ela tomava a posição de mãe para todas as pessoas ao seu redor. Ela possuía todos os atributos de gentileza e amor da mãe como a Oxum, sua mãe espiritual.

O núcleo do comércio na sociedade iorubana na época mostra que as mulheres iorubanas eram donas naturais do comércio porque elas têm todas as estratégias de negociar e criar novos negócios, (AJUWON, 2017, OPEFEYINTIMI, 2009). A sua afirmação é vista na história de sucesso das mulheres heroínas já analisadas neste trabalho. *Ìyálóde Efunróyè Tinúubú* também era uma comerciante famosa, e seu sucesso era evidente no seu poder político e sócio-religioso. Ela morava em Lagos onde fazia o comércio de escravos com os britânicos. Vendia também armas de fogo importadas da Europa e usadas nas guerras para capturar escravizados. Depois de perder os seus dois filhos que teve com o seu primeiro marido, ela se casou com um segundo marido chamado Àdèlé. Com ele depois de oito anos teve um filho que também não vingou. Essa tragédia a levou de volta para a sua terra natal, Gbágurá, na região ègbá onde o rei Àgùrà lhe concedeu, após a morte da sua mãe Òsunsolá, o importante título de *Ìyálóde* em reconhecimento da sua fama e relevância no comércio trans-Atlântico. Bingham & Gross, (1982) descreve *Ìyálóde Efunróyè Tinúubú* como uma comerciante das primeiras categorias no século XIX:

A madame Tinúubu no século XIX morava no país que hoje se chama Nigéria. Embora se envolvesse no tráfico negreiro com os traficantes brasileiros e servia como a intermediária no tráfico infame, ela acumulava a sua riqueza através do comércio do azeite de dendê que ela exportava para a Europa e que se usava na produção de sabão. A guerra na sua área a tornava uma comerciante de armas e munições. Ela era “o poder que sustentava o trono de Egbá”, isso reflete na sua influência durante a seleção de rei Ègbá e levou à sua nomeação como *Ìyálóde*. (Nossa tradução)¹⁴

A guerra de Dahomey quase acabou com a sua terra Ègbá, e, para socorrer o seu povo, ela providenciava comida, dinheiro e armas para os soldados. Cedia também os seus soldados

¹⁴Madam Tinúubu who lived in what is now Nigeria in the 19th century, though she did deal with Brazilian slave traders and acted as a slave broker for them, she seems to have made her fortune in palm oil, which was exported to Europe and used primarily for the manufacture of soaps. Military disruption in her area got her involved in war supplies and she traded in gunpowder, bullets and guns. She also acted as a “power behind the throne” in selecting the Ègbá king and was made *Ìyálóde*. (BINGHAM & GROSS, 1982, p. 55)

particulares para combaterem ao lado do exército dos ègbá sob o comando do chefe de guerra chamado Olórógún. A atuação desse exército particular bem armado foi fundamental para vencer as investidas do exército daomeano. O seguinte trecho do *oriki* pessoal de *Ìyálóde Efunróyè Tinúúbú* deixa claro seus atributos, “Ó *Ìyálóde Efunróyè Tinúúbú*. Salve! *Efunróyè*, a riqueza que veio do mar, a dona que tem muito dinheiro e ainda por cima é muito bonita (...). Aquela que trouxe a prosperidade para todos na cidade, a riqueza que veio do mar, aquela que fazia bons negócios com os brancos.” (Nossa Tradução).¹⁵

Ìyálóde Efunróyè Tinúúbú teve uma vida marcada de muitas ações direcionadas ao desenvolvimento de sua sociedade, principalmente as duas cidades de Abeokuta e Lagos. Ela acabou virando vítima das intrigas das cortes dessas duas cidades importantes e a disputa do poder que envolvia a cidade de Lagos no final do século XIX. A memória de *Ìyálóde Efunróyè Tinúúbú* hoje encontra-se preservada tanto na história de Lagos onde uma das avenidas principais do antigo bairro do coração de Lagos ainda tem seu nome (Tinuubu Square), e em Abeokuta, onde ela continua a ser lembrada como a primeira *Ìyálóde* do reino *ègbá* e assim serve de modelo e referência para todas as outras mulheres de destaque que ocupam esse cargo importantíssimo. Deborah McDowell (1985:188) afirma que geralmente muitas feministas negras tendem mais para o lado prático e pragmático do que teórico. Porém, esse não foi o caso de *Ìyálóde Efunróyè Tinúúbú* e as duas outras heroínas iorubanas cuja biografias analisamos neste artigo.

As mães de santo: a preservação e promoção do saber ancestral africano no Brasil

A história que começou da África é vista na diáspora, especificamente no Brasil onde as mulheres Afrodescendentes mostram sua garra e força. O ato de desenraizar os africanos de sua origem africana durante a escravidão pelos europeus e trabalho forçado na plantação que sofreram, contribuíram para a perda de muitos elementos culturais desse povo. Cabe no esforço e na resistência dos Afrodescendentes para manter até hoje o saber ancestral africano, a literatura de Terreiro e a cultura Afro no Brasil. É importante dizer que todas essas imagens

¹⁵*Ìyálóde Efunróyè Tinúúbú*.

Efunróyè

Olátinúubúna

Ó lówó lówó

Ó tún rewà lóbirin (...)

O wonú ìlú tán

Ajé wolé bá terú tomo (...)

Olátinúubúna

Omo abóyìnbó –sòwò – pò (...) (AJUWON, 2017, pp70-71)

das mulheres iorubanas valentes foram reproduzidas na diáspora após muitas lutas e coragem dentro e fora do espaço religioso chamado Candomblé.

O Candomblé exerce mais funções que um refúgio dos escravos fugidos e os negros, reparamos que o jogo político do período de escravidão era erradicar totalmente a família negra, isso necessita a proteção do povo negro e a preservação da família negra. Essa extinção do povo negro se torna uma preocupação para as sacerdotisas do Candomblé e as Iyalorixás faziam o que for necessário para proteger a instituição familiar do povo negro. Além disso a implantação de sua resistência contra toda forma de injustiça que afeta o povo negro e o respeito à cultura afro-brasileira são funções que ajudam a promover a religião do Candomblé. As outras funções de terreiros aparecem no processo de educação das crianças e remodelação dos novos adeptos através de iniciação e os rituais, os atos que servem para proteger os filhos e as filhas de Orixás, fazendo a ligação entre o culto, os ancestrais e os Orixás, *Também é verdade que diversas práticas religiosas de origem Africana foram reelaboradas e moralmente ressignificadas como uma resposta às relações de poder entre senhor e escravo, (...)* (PARÉS, 2012, p. 112).

Contudo a significação e a importância das Mães de Santo são vistas nas imagens dos orixás femininos como Oxum, Oyá também nas das mulheres iorubanas, donas de saber ancestral africano – as Ìyánifas, Iyamis, grandes heroínas mencionadas acima. E essa sua grande manifestações foram ainda mais elaboradas no documentário adaptado da obra de antropóloga americana, Ruth Landes, (Ph.D, Columbia), cuja obra *The City of Women* (1947) marcou a história do poder feminino no Candomblé da Bahia e no Brasil em geral. O filme, *A Cidade das Mulheres* (2005), produzido pelo baiano Lazáro Faria focaliza as Mães de Santo, tendo Mãe Altamira de Cecília, Mãe Carmem, Mãe Gisele Cossard, Mãe Bida, Mãe Netinha de Oxum, e Mãe Stella de Oxóssi de Ilê Axé Opô Afonjá como a protagonista. O filme elabora os passos de ritos, valores e a história do Candomblé entre os anos de 1930-1940. Nesse filme reparamos os valores das Iyalorixás, bem como a importância de sua espiritualidade na religião de Candomblé e contribuição imensa dessas sacerdotisas à vida do povo negro através do diálogo que estabelecem com os Orixás. O próprio exemplo da história das Mães de Santo que sempre lutam para sobreviver e sua manutenção de uma vida digna, um bom auto estima entorno da identidade negra ajudam na preservação do saber ancestral africano e identidade negra no Brasil, cultivando no ato e falas a “Literatura Terreiro”¹⁶

¹⁶ FREITAS, Henrique. *O Arco e a Arkhé, ensaios sobre literatura e cultura*. Salvador, Editora Ogum's Toque Negros, 2016.

O sistema sociocultural matrilinear no Candomblé no Brasil continua reconstruindo a imagem e o poder feminino das Orixás femininas, fazendo uma ligação sem fim entre as heroínas iorubanas, as Ìyánifa, e Ìyamis, com as Iyalorixás, os líderes femininos no Brasil, segundo a antropóloga Josildeth Consorte, o sustento da imagem poderosa das mães-de-santo não cabe só nos seus nomes de sacerdotisas, mas exige as funções inumeráveis que circulam em torno do poder que precisam exercer como religiosas. Ilesanmi T. M. (2013), confirma essa vocação espiritual das Mães de Santo, “As Mães de Santo fazem a maioria dos rituais e elas oferecem o “Ebo” para os Orixás. Elas sempre previnem os não iniciados de fazer uma função principal nos mistérios de diversos Orixás.”¹⁷ A função educacional e vocação espiritual que as Iyalorixás cumprem originou-se da oralitura que foi trazida da África durante o período colonial. (Ayoh’OMIDIRE, 2005, 2021, Lisa Earl Castillo, 2013). A prova dessa longa preservação da oralidade iorubana é vista no Candomblé de Jeje-Nagô.

Conclusão

A posição ocupada pelas Iyalorixás no Axé, como líderes de seu clã, as obriga a proteger e conservar a ancestralidade, a história de seu povo, a identidade negra e fazer remontar a batalha contínua contra a demonização e a vitimização da religião do Candomblé. Esse espaço é uma sociedade de igualdade alojada dentro de outra grande sociedade patriarcal onde a desigualdade permanece na ordem do dia. (Omidire Anike, 2018). Henrique Cunha Júnior também atesta ao culto à ancestralidade no centro da função sacerdotal das Iyalorixás, tornando-a fundamental no processo comunitário sócio histórico do negro brasileiro já que “A ancestralidade é a nossa via de identidade histórica. Sem ela não compreendemos o que somos e nem seremos o que queremos ser”. (Apud OLIVEIRA, 2007, p. 264). Da mesma maneira, as grandes mulheres iorubanas estudadas acima estabelecem um campo feminino de mulheres poderosas de saber ancestral africano iorubano, corajosas e trabalhadoras, aquelas que sempre põem seu povo e comunidade acima de seu interesse, sempre lutam para conservar a tradição e cultura da sociedade iorubana. Hoje em dia, seus modelos servem para modelar as meninas jovens e promover a ideologia e fé dessas mulheres a fim de preservar o saber ancestral africano no meio de tanta influência de globalização.

Tanto os orixás femininos quanto as heroínas iorubanas, todas usavam seu poder feminino para contribuir ao desenvolvimento das suas sociedades, os passos que as Mães de

¹⁷ “Women priestesses perform most of the rituals and offer the prescribed sacrifices to the deities. They always prevent the uninitiated from getting to the centre of the mysteries of the various deities.” Ilesanmi T. M. (2013, p. 118)

Santo estão trilhando, tomando em conta a importância de sua origem e da ancestralidade africana.

**O SABER É NOSSO:
THE METAMORPHOSIS OF ANCESTRAL AFRICAN KNOWLEDGE TO FEMININE
POWER WITHIN YORUBÁ AND BRAZILIAN SOCIETIES**

ABSTRACT: Every society have their history, way of life as well as ancestral knowledge that serve as template for everything they do. In Africa, the life and acts of the ancestors are particularly valued as the traditional image that touch the life of the people. Nevertheless, this connection with the ancestors strengthen the preservation of knowledge and in turn represent an important factor towards the continuity and survival of the people as a social and ethnic group. The African society, especially the Yoruba people interact with the ancestral African knowledge in every ramification, political, social, educational, economical or religious etc. Above all, the Yoruba women are the protagonists in the process of preservation and transmission of this ancestral knowledge, these functions over the years allotted them important positions in the society within religious, political and economic spheres as *Ìyánifá*, *Ìyálóde*, *Ìyálójà*, *Ìyálájé*, etc. The fluid movement of the ancestral African knowledge sustained by these women found its way to diaspora during slavery. The knowledge became well rooted among the Afro-Brazilians, raising a league of dedicated women geared towards same cultural cause- the preservation of African heritage. Departing from an analytical point of view, this paper seeks to examine the metamorphosis of ancestral African knowledge into feminine power and empowerment within various feminist ideological views among the Afro-Brazilian women in Brazil. It will also analyze the impacts of Yoruba mythology of female *Orixás* and heroines in the formation of black women as leaders in Brazil towards the preservation of their heritage and “Literatura-Terreiro”.

KEYWORDS: *Ancestral knowledge, feminine power, gender, Yoruba culture.*

REFERÊNCIAS

- AJUWON, Jumoke, “*Àgbéyèwo Àsàyàn Oríkì àwon Akoni.*” Obafemi Awolowo Tese de doutorado. 2017.
- AWE, Debo. *Moremi Ajànsorò, Olówò aremo, abòjè pòòpòò.* Ilesa, Elyon, 2016.
- AYOH’OMIDIRE, Felix. *Àkógbádùn, ABC da Língua, Cultura e Civilização.* Salvador, Bahia, CEAO, 2003.
- AWE, Debo. *Yorubanidade Mundializada: O reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos.* Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, (Tese de Doutorado) Salvador. 2005.
- AWE, Debo. *Yorubanidade: Oralitura e matriz epistêmica nagô na construção de uma identidade afro-cultural nas Américas.* 1. ed, Salvador. Editora Segundo Selo, 2020.
- BABALOLA, Adeoye. *Àwon Oríkì Orile Metadinlogun.* Nigeria, Longman. 2000.
- BINGHAM, Marjorie Wall; GROSS, Susan Hill. *Women in Africa of the sub-sahara from the ancient times to the 20th century.* Vol 1. U.S.A. Hudson, Wisconsin. 1982.
- CASTILLO, Lisa Earl. “Entre Memória, Mito e História viajantes transatlânticos da casa Branca”. In: *Escravidão e suas Sombras.* Joao José Reis e Elciene Azevedo (Org.) EDUFBA, Salvador, 2012.
- CASTILLO, Lisa Earl. “The Alaketu Temple and its Founders: Portrait of an Afro-Brazilian Dynasty”. In: *Luso-Brazilian Review* 2013.

- FREITAS, Henrique. *O Arco e a Arkhé, ensaios sobre literatura e cultura*. Salvador, Editora Ogum's Toque Negros, 2016.
- GEORGE, Abosedé. "Childbirth and Childbearing". In *Encyclopedia of the Yoruba*. Toyin Falola & Akintunde Akinyemi. Bloomington, USA. Indiana University Press. (2016).
- ILESANMI, T. M. In Kolawole Modupe Mary E. *Gender Perceptions and Development in Africa- A socio-cultural Approach*. Germany, Integrierte Gesamtschule Stadt Bad Oldesloe. 1998.
- ILESANMI, T. M. *Obànrin: A Cultural Assessment of Yoruba Women*. Nigeria, astra-j Multimedia Nig. Ltd. 2013.
- LANDES, Ruth. *The City of Women*. (1947). University of New Mexico Press, Mexico, 2nd Edition, 1994.
- MCDOWELL, Deborah E. "New Direction for Black Feminist Criticism" In: *The New FEMINIST CRITICISM ESSAYS ON WOMEN LITERATURE THEORY*. Ed. Showalter, Elaine. USA, Pantheon Books. 1985.
- OLADEMO Oyeronke. *Gender in Yoruba Oral Traditions*. Lagos, Centre for black and African Arts and Civilization, 2009.
- OLABIMTAN, Afolabi. *Akojopo Iwadii Ijinle Asa Yoruba*. Nigeria, Macmillan. 1986.
- OLAJUBU, Oyeronke. "*Women in the Yoruba religious sphere*" New York, State University of New York Press, Albany. 2003.
- OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da Ancestralidade: corpo de mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba, Brasil, Editora Gráfica Popular, 2007.
- OMIDIRE, Anike. Ruth. "O feminismo ancestral africano como fundamento da contemporânea literatura Afro-Brasileira de Conceição Evaristo". Obafemi Awolowo University, Ile-Ife. Tese de doutorado. 2018.
- OGUNDIPE-LESLIE. Molar. *Recreating Ourselves: African Women and Critical Transformation*. Trenton, New Jersey, África World Press. 1994.
- OPEFEYINTIN, Ayo. *Women in Yorùbá Culture. (A Dozen of Academic Articles)*. Ibadan, Penthouse Publications (Nig.) 2009.
- OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press, U.S.A., 1997.
- PARÉS, Luis Nicolau. "Memórias da Escravidão no Ritual religiosos, uma comparação entre o culto dos Voduns no Bénim e no Candomblé baiano", In: *Escravidão e suas Sombras*. Joao José Reis e Elciene Azevedo (Org.) EDUFBA, Salvador, 2012.
- SALAMI, Ayo. *Yoruba Theology and Tradition, The Genealogy*. Lagos. NIDD Publishing Company Limited. 2008.

Fonte eletrônica

- AWE, Bolanle. The Iyalode in the traditional Yoruba political system. www.collections.si.edu Acesso em: 15 de novembro de 2017.
- CONSORTE, Josildeth. Reafricanização e dessincretização do Candomblé: movimentos de um mesmo processo. www.periodicos.ufpe.br. Acesso em: 18 de maio, 2021

Discografia e Filmes

FARIA Lázaro. *A Cidade das Mulheres. Filme documentário*. Salvador: X Filmes. 2005.

Recebido em: 28/09/2022.

Aprovado em: 20/03/2023.