

## MATRIPOTÊNCIA: ÌYÁ NOS CONCEITOS FILOSÓFICOS E INSTITUIÇÕES SOCIOPOLÍTICAS [IORUBÁS]

Oyèrónké Oyèwùmí

Tradução para uso didático de OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: *Ìyá* in philosophical concepts and sociopolitical institutions. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por wanderson flor do nascimento.

*Afimò f'obìnrin, Iye wa t́́a pé nímò  
Afimò jẹ t'Ọsun o, Iye wa t́́a pé nímò  
Njẹ, ẹ jẹ ká wólẹ f'obìnrin  
Obìnrin ló bí wa  
Ka wa to dènyàn  
Ẹ jẹ ká wólẹ f'obìnrin  
Obìnrin lẹ b'Ọba  
K'ọba ó tó d'Òrìṣà  
(excerto de Oseetura)<sup>1</sup>*

*Damos o conhecimento para a fêmea, nossa Ìyá que encarna o conhecimento  
Nós chamamos o conhecimento de Oxum, nossa Ìyá que encarna o conhecimento  
Nos submetamos a Ìyá  
É Ìyá quem nos deu à luz  
Antes de nos tornarmos seres humanos  
Nos submetamos a Ìyá  
A fêmea deu à luz o soberano  
Antes que o soberano se tornasse um Deus.  
(Tradução minha)*

Em minha análise de Oseetura, uma das narrativas pertencentes a Ifá e um mito de origem, comecei a articular a epistemologia iorubá através da categoria de *Ìyá*<sup>2</sup>. Mas, como as categorias teóricas empregadas para discutir a sociedade derivam das ciências sociais ocidentais, profundamente enraizadas em uma cultura eurocentrada, o desafio de escrever sobre uma epistemologia africana endógena é evidente. Para começar, as palavras *Ìyá* ou *Yèyé* são normalmente traduzidas como a palavra inglesa “mãe”. Essa tradução é altamente problemática porque distorce o significado original de *Ìyá* no contexto iorubá, deixando de captar o significado central do termo, porque abordagens teóricas dominantes da maternidade –

<sup>1</sup> Coletei esses versos com o Chief Olagoke Akanni, Araba Oluawo Ogbomoso, em 7 de julho de 2008.

<sup>2</sup> O termo iorubá *Ìyá* é utilizado indistintamente no singular e no plural. (N. da T).

feminista e não feminista – representaram a instituição como generificada. Nas sociedades ocidentais, enfocando o dimorfismo sexual do corpo humano, os constructos de gênero são introduzidos como a maneira fundamental pela qual a anatomia humana deve ser entendida no mundo social. Assim, o gênero é socialmente construído como formado por duas categorias hierarquicamente organizadas e binariamente opostas, nas quais o masculino é superior e dominante e o feminino é subordinado e inferior. A partir dessa perspectiva, a maternidade é uma instituição generificada paradigmática. A categoria mãe é encarada como sendo incorporada por mulheres que são esposas subordinadas, fracas, impotentes e relativamente marginalizadas socialmente. A compreensão iorubá da categoria sócio-espiritual de *Ìyá* é diferente, porque, na origem, não derivou de noções de gênero como mostrei no último capítulo. Em minha discussão, manterei o conceito *Ìyá* na língua original em função de minha insistência em levar a sério o espírito iorubá. Evitarei usar o pronome inglês generificado, ela, ao invés disso, utilizarei a terceira pessoa<sup>3</sup> para referir-me a *Ìyá* porque imita a prática iorubá de usar o pronome sênior/formal *awon* e *won* para denotar senioridade e indicar respeito. Os significados atribuídos a *Ìyá* que apresento neste capítulo são atuais, acessíveis e ainda importantes para a cultura, apesar da ascensão colonial das categorias de gênero.

Analisar a categoria sócio-espiritual *Ìyá* como uma instituição social é importante porque o argumento central do meu trabalho é que a introdução do gênero na sociedade, sistemas de conhecimento e pensamento iorubás criou uma abertura para uma mudança epistemológica de uma cosmo percepção não-generificada para uma cosmovisão generificada. Em meu livro anterior, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, mostrei sistematicamente o impacto do gênero na sociedade iorubá. Neste capítulo, meu objetivo é descrever metodicamente a episteme autóctone que foi infligida pelas formas euro-estadunidenses de ver e organizar o mundo. Identifico importantes conceitos filosóficos e instituições sociais centrais para o mundo iorubá e localizo

---

<sup>3</sup> Em inglês, Oyěwùmí utiliza o pronome de terceira pessoa “they” para se referir a *Ìyá*, que é neutro em relação ao masculino ou ao feminino. Em português não temos um pronome neutro em gênero, na terceira pessoa. Isso nos forçará a, por vezes, utilizar a terceira pessoa do feminino – no singular ou plural – para nos referirmos a *Ìyá* (assim como os artigos), mesmo sob protestos (N. da T.).

sua relação com a instituição de *Ìyá*. No final do capítulo, lembro a quem lê que a compreensão significativa de *Ìyá* na sociedade pós-colonial deriva da episteme generificada da modernidade na qual *Ìyá* é uma categoria subordinada nas narrativas oficiais. Apesar da invasão de ideias exógenas sobre a construção da categoria social de *Ìyá*, os entendimentos iorubás dessa instituição venerável continuam a ressoar em muitas áreas da vida.

*Ìyá* está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*. A eficácia de *Ìyá* é mais pronunciada quando considerada sua relação com a prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Osetura, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par *Ìyá* e prole. Como apenas as anafêmeas procriam, a construção original de *Ìyá* não é generificada, porque seu raciocínio e significado derivam do papel de *Ìyá* como cocriadora – com *Èlédàá* (Quem Cria) – dos seres humanos... *Ìyá* também é uma categoria singular, sem comparação com qualquer outra. Além disso, tanto anamacho quanto anafêmea escolhem espiritualmente suas *Ìyá* da mesma maneira, e as *Ìyá* estão conectadas com toda a sua prole nascida, de maneira similar, sem qualquer distinção feita pelo tipo de genitália que ela possa ter. Talvez o lugar para começar esta exposição de ideias e imaginação iorubás sobre *Ìyá* seja *Orí* e o conceito relacionado de *Àkúnlèyàn*, porque nos leva diretamente à procriação, destacando a relação entre *Ìyá* e sua prole e, conseqüentemente, à humanidade, dado que todos os seres humanos nascem de *Ìyá*. A ideia de que *Ìyá* é uma categoria não-generificada não deve ser difícil de entender se partirmos da premissa de que o conceito emana de uma episteme diferente daquelas euro-estadunidenses universalizadas e repletamente generificadas.

**Orí e Àkúnlèyàn: Escolhendo Ìyá**

Talvez o conceito mais importante na articulação da cosmopercepção iorubá seja *orí*. Como tudo mais na vida iorubá, Ifá aborda o significado de *orí* em vários odus. *Orí* significa, literalmente, cabeça. Tem duas distinções interdependentes: *orí-inú* (cabeça interna) e *orí-òde* (cabeça externa). *Orí* é elaborado como a sede do destino ou sina individual. Portanto, destino e sina são dois sinônimos para *orí-inú*. Na vida cotidiana iorubá, *orí-inú* é referido apenas como *orí*, e seguirei esse uso. Nesta cosmologia, a tarefa mais importante que humanos enfrentam em sua forma pré-terrena é escolher um *orí* no Orum (outra dimensão do mundo), antes de fazer a viagem para a Terra. Em questões relativas à vida humana, há uma preocupação em escolher o *orí* adequado a fim de ter um bom destino na terra. Em Ifá, também aprendemos que *Orí* é uma divindade de pleno direito. *Orí* é, assim, uma divindade pessoal. Uma narrativa de Ifá nos diz que a divindade mais fiel e, portanto, a mais importante para o bem-estar de qualquer indivíduo é seu *Orí*. Daí a injunção de que a propiciação de seu *Orí* deve preceder qualquer súplica a outras divindades, pois não há nada que elas possam fazer por um indivíduo sem o consentimento de *Orí*.

*Orí* é solitário  
 Quem pode acompanhar seu devoto para qualquer lugar?  
 Sem voltar atrás  
 Se eu tiver dinheiro,  
 É meu *Orí* a quem vou louvar  
 Meu *Orí*, é você  
 Se eu tenho filhos na terra,  
 É meu *Orí* a quem vou louvar  
 Meu *Orí*, é você  
 Todas as coisas boas que tenho na terra,  
 É meu *Orí* a quem vou louvar  
 Meu *Orí*, é você<sup>4</sup>

Outro odu ressalta a importância de *Orí* como mediador entre o indivíduo e outros orixás (divindades), porque sem a devida sanção de *Orí*, nenhum pedido para outros orixás será considerado:

Nenhum deus pode oferecer proteção  
 Sem a sanção de *Orí*  
*Orí*, nós te saudamos

---

<sup>4</sup> Rowland Abiodun, Verbal and Visual Metaphors: Mythical Allusions in Yorùbá Ritualistic Art of Orí, **Word and Image** 3, no. 3 (1987), p. 266.

Cuja proteção precede a de outros orixás  
 Sem sanção de *Orí*  
*Orí*, nós te saudamos  
*Orí* que está destinado a viver  
 Todo aquele sacrifício que *Orí* escolhe aceitar,  
 Deixe-o alegrar-se.<sup>5</sup>

O processo pelo qual as almas pré-terrenas adquirem seu destino é chamado *àkúnlẹ̀yàn* (o ato de se ajoelhar para escolher), porque se diz que os humanos se ajoelham diante da entidade criadora para escolher seu destino – perspectivas preordenadas na vida – antes de virem à Terra. Esses conceitos foram bastante investigados por quem estuda a cultura iorubá, mas muitas dessas pessoas não conseguiram reconhecer o lugar distintivo de *Ìyá* no mundo sócio-espiritual, que é necessário se quisermos compreender os destinos individuais dos seres humanos – a prole de *Ìyá*.

O filósofo Segun Gbadegesin, apropriadamente, chama a atenção para a interconexão dos destinos humanos quando escreve: “Pois a criança cujo destino é morrer na infância nasce de uma família cujo destino é lamentar seu filho. Portanto, pode-se supor que cada um dos progenitores também deve ter escolhido (ou recebido) um destino correlacionado”<sup>6</sup>. Entretanto, sua análise é altamente problemática, porque ele supõe que a interconexão do destino de *Ìyá* e prole não é mais privilegiada do que a de pai e prole, ou mesmo de outros membros de uma determinada comunidade e da criança. O erro de Gbadegesin decorre de seu foco estreito no fato de que os bebês nascem em famílias. É claro que os bebês nascem fisicamente em famílias, mas, na tradição iorubá, eles nascem primordialmente de suas *Ìyá*, espiritualmente e fisicamente, portanto, são, fundamentalmente, filhos de *Ìyá* em primeiro lugar. Os laços entre *Ìyá* e uma prole particular são vistos como fortes e de uma ordem diferente de qualquer outro tipo de vínculo. A díade *Ìyá*-prole é percebida como antecedente da aparição terrena da criança e, portanto, antecede o casamento e todas as outras relações familiares. Outro nome para *Ìyá* em iorubá é *Iye* ou *Yèyé*, que significa “quem me botou (*yé*) como a um ovo”<sup>7</sup>. Nos discursos iorubás sobre reprodução, frequentemente se tem a impressão de que

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>6</sup> Segun Gbadegesin, *Toward a Theory of Destiny*, in: **A Companion to African Philosophy**, ed. Kwasi Wiredu, Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 318.

<sup>7</sup> Babatunde Lawal, Aworan: Representing the Self and Its Metaphysical Other in Yorùbá Art, **The Art Bullentin**, 83, n. 3, (2001), p. 523.

*Ìyá* faz bebês através de um processo de partenogênese. Isto não é surpreendente, porque, para os iorubás, é fundamentalmente um processo espiritual no qual *Ìyá* é a entidade que incuba e dá à luz uma alma já existente. O processo é entendido como mais espiritual que biológico. Os rituais que cercam o nascimento de gêmeos são uma boa ilustração dos laços, direitos e responsabilidades de *Ìyá*. Os gêmeos são considerados bebês espiritualmente extraordinários cuja sobrevivência contínua exige rituais especiais de *Ìyá*<sup>8</sup>. Não há exigências correspondentes ao pai, que é entendido como uma categoria fundamentalmente social e não espiritual. A paternidade, na tradição, é socialmente estabelecida e não precisa ser biológica. A relação *Ìyá*-prole, no entanto, é construída como mais longa, mais forte e mais profunda que qualquer outra. A relação é percebida como pré-terrena, pré-gestacional, vitalícia e, até mesmo, persistindo no pós-morte, em sua vitalidade. Em sua discussão sobre *àròyá*, retratos conceituais que são encomendados como figuras de santuários para memoriais aos mortos, o historiador da arte Babatunde Lawal aponta que uma das funções dessa forma de arte é fornecer uma metáfora visual que carregue uma mensagem. Por exemplo, escreve ele, “o tema de [*Ìyá*] e a prole lembram uma mulher ancestral de seus deveres maternos como provedora e educadora”<sup>9</sup>. Os retratos *àròyá* encomendados para os pais [*fathers*] são apenas sobre o indivíduo; elas não incluem a imagem da criança, uma vez que as conexões entre pai e criança não são vistas como diretas e não mediadas e, portanto, são de uma ordem diferente. É o matrimônio que conecta o pai com a prole; seu vínculo não é visto como visceral da mesma forma que o vínculo *Ìyá*/prole é percebido.

O contexto social de *Ìyá* e os significados associados aos eventos do parto são um bom ponto de partida para avaliar a conexão entre o *orí* de *Ìyá* e o de sua prole. No momento do nascimento, duas entidades nascem – um bebê e uma *Ìyá*. Essa construção ressalta a natureza singular da relação *Ìyá*-prole, independentemente de uma *Ìyá* particular sê-lo ou não pela primeira vez. O termo *abiyamọ* (nascimento de *Ìyá*) é frequentemente associado ao termo *ikúnlẹ* (ajoelhar-se), referindo-se à posição de parto preferida na cultura iorubá. Assim, *ikúnlẹ abiyamọ* refere-se ao ajoelhar-se de uma *Ìyá* no trabalho de parto. O dia em

<sup>8</sup> O cineasta Adeyemi Afolayan explorou o tema do ritual de implorar em seu filme de 1984, *Ìyá Ni Wura* (Mãe é Ouro). O filme contou com cenas de mães dançando com seus gêmeos no mercado como um sacrifício necessário para sua prole. Veja também Lawal, “Aworan”, p. 85.

<sup>9</sup> Lawal, “Aworan”, p. 511-512.

que uma determinada *Ìyá* dá à luz é *ojó ikúnlẹ̀* (dia de seu nascimento, aniversário). Há tantos “dias de nascimento” quanto há crianças. É interessante que, na tradição ocidental, agora adotada em todo o mundo, cada pessoa tenha apenas um aniversário, mas para *Ìyá*, o aniversário de cada criança também é o *ojó ikúnlẹ̀* (literalmente, dia de ajoelhar-se em trabalho de parto) de *Ìyá*. Referências a *ojó ikúnlẹ̀* em particular são geralmente uma ocasião para meditar sobre as maravilhas, perigos e milagres do parto em relação às *Ìyá*. É importante ressaltar que *àkúnlẹ̀yàn* (o momento de criação pré-terrestre no qual os indivíduos escolhem seu destino) e *ikúnlẹ̀ abiyamọ̀* (o ajoelhar-se de *Ìyá* no trabalho de parto) são frequentemente confundidos e são, portanto, considerados como um só. Essa fusão de eventos sugere uma integração do *orí* de *Ìyá* com o da criança. A imagem é prontamente retratada na arte e a fêmea na posição *ikúnlẹ̀* (a fêmea ajoelhada) é um dos ícones mais predominantes da arte iorubá. Embora os dois momentos sejam separados temporalmente, eles são representados visualmente por *ikúnlẹ̀ abiyamọ̀*. O historiador da arte Abiodun explica o significado desta imagem:

Uma figura de mulher nua ajoelhada segurando seus seios simboliza a humanidade escolhendo seu destino no céu... Para os iorubás, esta escolha do destino é provavelmente a mais importante criação do homem [humana], e é significativo que a mulher tenha sido escolhida para lidar com a atribuição. A mulher usa *ikúnlẹ̀-abiyamọ̀* “ajoelhada com dor no nascimento da criança”, muitas vezes considerada como o maior ato de reverência que pode ser demonstrado a qualquer ser, para apaziguar e “suavizar” os deuses e solicitar seu apoio<sup>10</sup>.

Então, nesta tradição, a figura de *Ìyá* é representativa da humanidade – elas são o ser humano arquetípico do qual todos os humanos derivam. Socialmente, *ikúnlẹ̀ abiyamọ̀* é investido de muito significado. Na cosmologia, *Ìkúnlẹ̀* lembra *àkúnlẹ̀yàn* (o ato pré-terreno de ajoelhar-se diante da Entidade Criadora para escolher o seu *orí*). É significativo que a escolha mais fatídica que qualquer indivíduo faz neste momento pré-terreno crucial seja a escolha de sua *Ìyá*. Além do fato de que *Ìyá* é aquela que introduz uma pessoa na vida terrena, há o medo adicional de que alguém possa erroneamente escolher uma *Ìyá* que tenha uma expectativa de vida curta. É provável que tal escolha resulte em tragédia, porque um bebê ou criança sem *Ìyá* é altamente vulnerável e é improvável que

<sup>10</sup> Rowland Abiodun. Woman in Yorùbá Religious Images. *Journal of African Cultural Studies* 2, no. 1 (1989), p. 13–14.

sobreviva. O ditado *omo k'oni ohun o ye, iyá ni ko je e* – uma criança sobrevive e prospera apenas pela vontade de *Ìyá* – sugere o papel fundamental que *Ìyá* desempenha no bem-estar da criança. *Ìyá* não é apenas a doadora do nascimento; *Ìyá* também é uma co-criadora, uma doadora de vida, porque *Ìyá* está presente na criação. O papel de *Ìyá* é considerado uma vocação ao longo da vida. Como ancestrais, as *Ìyá* são *primus inter pares* entre os que partiram, sendo primeiras na fila para serem reverenciadas por sua prole, para buscar sua benevolência e bênçãos a fim de que sua prole tenha vida bem-sucedida e sem problemas. A relação de *Ìyá* com a prole é considerada de outra dimensão, pré-terrena, anterior à concepção, pré-gestacional, pré-social, pré-natal, pós-natal, vitalício e póstumo. Assim, a relação entre *Ìyá* e prole é atemporal. O momento *ikúnlè* é tanto um momento em que *Ìyá* é mais humana, devido à vulnerabilidade de experimentar o parto, como também é um momento em que *Ìyá* é transcendental.

*Ìyá* é um compromisso para toda a vida, e a prole permanece uma criança para a *Ìyá*, independentemente da idade. A importância de ter uma *Ìyá* que tenha uma longa vida não pode ser subestimada. Entende-se que alguém precisa da *Ìyá* em cada período da vida e, principalmente, através de ritos de passagem, incluindo o nascimento de sua própria prole. Até um passado muito recente, uma *Ìyá* grávida normalmente tinha sua primeira cria com sua própria *Yèyè* presente. Assim que uma jovem noiva estava em seu sexto mês de gravidez, *Ìyá* insistia que a futura mãe deixasse o lar conjugal e voltasse para casa natal para que pudesse ser adequadamente cuidada e conduzida com êxito por aquilo que é considerado um processo perigoso e potencialmente fatal. Ainda hoje, a primeira reza iorubá proferida como saudação depois que o bebê nasce é *ẹ kú ewu omọ* – saudações por sobreviver aos perigos do parto. T. A. A. Ladele et al. pintam uma cena memorável do dia em que *Ìyá* grávida entra em trabalho de parto:

*Tí inú ikúnlè abiyamọ bá ń tẹ obìnrin, àwọn òbí rẹ yóò tẹní sí yàrà fún un. Wọn yóò kó àkísà aṣọ tí wọn ti lò sí itòsí, wọn yóò wá mú oṣẹ abíwéré tí wọn ti gún pamọ fún un, yóò lọ fiwẹ ní èhìnkùlé. Lẹhìn èyí, yóò wọ iyàrá, yó wà lórí ikúnlè sórí ẹní. Ìyá rẹ yóò máa kù wolé, kù jáde.... Nṣe ni yóò máa mú igbá tí yóò máa mú àwo; Èṣẹkọṣẹkan ni Ìyá yí yóò máa lọ wo omọ rẹ ní iyàrá, tí yóò máa bẹ orí, bẹ òrìṣà pé kí Olórún yọ òun<sup>11</sup>.*

<sup>11</sup> T. A. A. Ladele et al., *Iwadii Ijinle Asa Yorùbá*. Ibadan: Macmillan, 1986, p. 139.

(Quando a gestante está em trabalho de parto, a mãe recolherá pedaços de tecido ou outras roupas abandonadas nas proximidades e ela receberá um pedaço de sabão *abiwere* [formulado para facilitar o processo de parto] que havia sido preparado antecipadamente. Ela tomará banho. Depois, voltará para o quarto, ajoelhando-se em um colchonete que é a postura [iorubá] de nascimento determinada culturalmente. [Enquanto isso,] sua mãe inquieta andará de um lado para o outro, entrando e saindo de casa... De vez em quando, ela checa sua filha na sala, invocando o *orí* dela, suplicando ao orixá que o Senhor dos céus impulse a criança)<sup>12</sup>.

Esta passagem capta o drama e a espiritualidade associada ao parto e a responsabilidade de *Ìyá* em relação até mesmo a uma prole adulta, neste caso, outra *Ìyá*-em-curso. A citação também transmite a natureza geradora de ansiedade do momento, com a *Ìyá* mais velha sendo uma das duas protagonistas no ciclo de procriação. Ao invocar *orí*, a *Ìyá* mais velha apelaria tanto a seu próprio *orí* quanto o *orí* da *Ìyá* gestante; mas, em um nível, seus destinos são percebidos como inseparáveis – eles são um e o mesmo. É importante notar que a súplica a *Orí* é considerada a reza chave em tempo de crise, substituindo as súplicas às outras divindades.

Invocações a *Orí*, rezas aos orixás e súplicas a Deus não separam o destino da *Ìyá* gestante do da *Ìyá àgbà* (*Ìyá* mais antiga). Em momentos de perigo, a primeira divindade a ser invocada é *Orí*, seguida por um apelo ao *orí* da *Ìyá*. *Orí'yàami gbà mí o* (*Orí* de minha *Ìyá*, por favor, me proteja) é a última súplica em reza de inquietação, medo ou tristeza proferida por qualquer pessoa em perigo. O enunciado expressa a identificação próxima da criança com *Ìyá*. Na cultura iorubá em geral e, mais especificamente, para a *Ìyá* gestante, não há momento de maior perigo que o nascimento de uma criança. Portanto, a gravidez é um período durante o qual o *orí* é constantemente invocado por membros da família e por pessoas com afinidade. Não é de admirar, então, que, se de fato o pior ocorresse, que é a morte de uma *Ìyá* no parto, a *Ìyá* mais velha seria considerada como a principal enlutada, mesmo à frente do marido da *Ìyá* gestante. Não há tragédia maior na sociedade iorubá que a morte de uma *Ìyá* no parto. Sempre que esse evento infeliz ocorre, as imagens gráficas usadas para descrever a calamidade são suficientemente reveladoras: *ilẹ wo* – a comunidade está ameaçada de destruição;

---

<sup>12</sup> Agradeço ao meu colega Professor Olufemi Taiwo por esta tradução.

ou *ilẹ̀ bàjé* – a morte é considerada como poluição, a espoliação da terra que pressagia o desequilíbrio do mundo<sup>13</sup>. Tal morte requer rituais de limpeza elaborados e caros.

O processo de parto é investido de tanta significância que os nascimentos de *Ìyá* são percebidos como tendo poderes místicos, especialmente sobre sua prole. Em certo sentido, cada momento do parto produz seu próprio bebê, sua própria *Ìyá* e os laços especiais entre eles. Crescendo em um mundo iorubá, aprende-se a respeitar a potência das palavras da *Ìyá* e a eficácia de suas rezas. As crianças são informadas de que a única maldição que não tem antídoto é a maldição dirigida por uma *Ìyá* em direção a sua própria prole. Em Osetura, que discuti no último capítulo, vemos o medo que a prole de Oxum tinha quando a *Ìyá* primordial ameaçava amaldiçoá-la. É de conhecimento comum que as *Ìyá* têm um axé especial (poder da palavra) para o qual rotineiramente chamam a atenção quando precisam seguir seu caminho com qualquer parte de sua prole; elas invocam “*ikúnlẹ̀ abiyamọ*” (a dor do trabalho de parto) e os valores espirituais e sociais associados a esses conceitos. Essas ideias são bem expressas nesta passagem tirada do romance *One Man, One Wife* de T. M. Aluko, ambientado em Idasa, uma cidade iorubá. Aqui vemos uma *Ìyá* tentar “persuadir” sua filha, Toro, a ceder aos desejos de *Ìyá* casando com o noivo que escolheram para ela:

Toro, eu te convoco para casar com Joshua. Pelo ventre em que te carreguei por dez luas; pelo grande trabalho pelo qual passei no teu nascimento; por estes seios, agora murchos, nos quais te amamentei quando estavas desamparada, por essas costas nas quais te carreguei por quase três anos... Em nome da maternidade, te ordeno a casar com Joshua<sup>14</sup>.

Dados os poderes místicos que lhe estão associados, fica claro que *ikúnlẹ̀ abiyamọ* incorpora o axé da instituição *Ìyá*. O conceito de axé é igualmente central para a espiritualidade iorubá e tem sido analisado de diversas maneiras por quem estuda a cultura iorubá. Axé se traduz como poder, autoridade, comando. De acordo com Abiodun, “pode ser entendido como ‘poder’, ‘autoridade’, ‘comando’, ‘cetro’, a ‘força vital’ em todas as coisas vivas e não-vivas; ou a chegada de um

---

<sup>13</sup> Conferir *ibid.*, p. 229-30.

<sup>14</sup> T. M. Aluko. **One Man, One Wife**. Londres: Heinemann, 1959, p. 107-108.

enunciado”<sup>15</sup>. Há, sem dúvida, fontes diferentes de axé, mas o axé de *Ìyá* deriva de seu papel singular na procriação. John Pemberton e Funso Afolayan descrevem-no como o “poder oculto e criativo, um poder que pode dar à luz, mas que também pode ser usado para negar aos outros o poder criativo”<sup>16</sup>. Foi Olódùmarè (o Ser Supremo) que deu às “*awon Ìyá*” (plural de *Ìyá*) poder e autoridade sobre toda sua prole – a humanidade. Recordamos mais uma vez de Osetura, em que Oxum recebe de Olódùmarè o axé sobre todas as outras 16 divindades que haviam viajado com *Yèyé Oxum* para a Terra. Elas são a prole de Oxum e, portanto, devem respeitar e obedecer a *Ìyá*.

Em sua análise dos documentos da Sociedade Missionária da Igreja (SMI), documentando as experiências de missionários cristãos nativos e estrangeiros na Iorubalândia do século XIX, o sociólogo John Peel chama nossa atenção para o fato de que as ansiedades criadas pelas rupturas cataclísmicas podem ter aumentado a necessidade de “dispositivos portáteis” para proteção individual (espiritual). As mulheres confiaram especialmente no “culto de Orí ou destino pessoal, cujo ícone era uma pequena caixa circular (*igbá Orí*)”<sup>17</sup>. Um relato missionário afirmou que “uma mulher uma vez interrompeu a pregação de um evangelista em Ibadan, para dizer que mesmo se abandonaram o resto de seus orixás, eles ainda manteriam ‘Orí, a cabeça’, pois era ‘seu deus e criador’”<sup>18</sup>. Estas citações ressaltam o papel colossal de *Ìyá* em devoção e culto cotidiano aos orixás, no qual elas podem não apenas propiciar seus próprios *orí* e proteger-se, mas também devem proteger sua prole: consultar o babalaô, oferecendo sacrifício, propiciando *orí*, e constantemente orando por sua prole. Diariamente, *Ìyá* também invocava o orikí (literalmente, louvor à cabeça) de sua prole.

Durante minhas pesquisas e inúmeras conversas com pessoas iorubás, ao longo dos anos, ouvi muitas versões da seguinte história, expressando ansiedades associadas a estar longe de casa e o conforto que elas derivam do pensamento de ter apenas uma mãe. Na ocasião de deixar o lar (para o trabalho, estudo,

---

<sup>15</sup> Rowland Abiodun, *Understanding Yorùbá Art and Aesthetics: The Concept of Àṣẹ*, **African Arts** 27, no. 3 (1994), p. 72.

<sup>16</sup> John III Pemberton and Funso S. Afolayan, **Yorùbá Sacred Kingship: A Power Like That of the Gods**. Washington and London: Smithsonian Institution, 1996, p. 92.

<sup>17</sup> J. D. Y. Peel, *Gender in Yorùbá Religious Change*. **Journal of Religion in Africa** 32, no. 2 (2002), p. 150.

<sup>18</sup> *Ibid.*

casamento), sua *Ìyá* dizia, “sempre que você pensa em mim, diga amém porque constantemente rezo por você”. Essa declaração expressa muito bem o modo pelo qual muitos iorubás pensam em *Ìyá* como sua protetora espiritual, maior aliada e motivadora. Isso não significa que os pais [*fathers*] não influenciem as vidas de sua prole, mas seu papel é percebido de maneira diferente. Os recursos místicos que *Ìyá* acredita ser capaz de promover em nome de sua prole são incomparáveis. Como a religião iorubá é baseada na prática, pessoas devotas aos orixás estão constantemente empenhadas em honrar, implorar e propiciar as divindades em favor de sua prole. Esta prática espiritual era responsabilidade de *Ìyá* por excelência, derivada do seu papel único de fazer, nutrir e preservar a humanidade. Outra maneira pela qual a importância da presença de *Ìyá* na vida de uma pessoa é percebida, é capturada por noções de que a efetiva tradução de “órfão” na cultura iorubá é *omoalainiya* (prole sem mãe) e não *omoorukan* (prole sem pai e sem mãe – no sentido inglês da palavra).

À luz do mencionado, é explícito que *Ìyá* não é uma categoria de gênero, até porque o gênero não era ontológico no mundo iorubá. No entanto, escritos acadêmicos e representações de *Ìyá*, como vimos em muitas das citações que trago de outras pessoas estudiosas da sociedade iorubá, apresentam *Ìyá* como uma categoria de gênero, a outra metade da paternidade, a categoria masculina. É inconcebível representar *Ìyá* como uma categoria de gênero em oposição ao pai, uma categoria masculina superior baseada em um modelo ocidental derivado de culturas judaico-cristãs. Intrínseca à categoria mãe na tradição ocidental é a ideia de nutrir. Mesmo que a nutrição faça parte do que *Ìyá* faz na sociedade iorubá, o significado central de *Ìyá* é ser co-criadora da prole, e a preservação de seu bem-estar durante a vida depende física e espiritualmente da vigilância de *Ìyá*. *Ìyá*, na percepção iorubá, é uma identidade mística que não é comparável a nenhuma outra nesta sociedade. A esse respeito, não existem tais poderes místicos associados à paternidade, uma vez que pais não estavam presentes na criação. Recordemos que uma alma pré-terrena, no momento de fazer seu destino, escolhe a *Ìyá* que faz parte e tornaria possível a realização desse destino. Assim, em relação à prole, os papéis de *Ìyá* e pais [*fathers*] não são comparáveis, pelas muitas razões que tenho elucidado. A conexão entre *Ìyá* e *omo* (prole) é sagrada. Ao equiparar pai

e *Ìyá*, o que a imposição de gênero faz, os papéis pré-terrenos e místicos de *Ìyá*, que são a própria essência de sua identidade e axé, são revogados. Tal movimento é contrário ao ethos iorubá endógeno. A imposição de constructos de gênero anula a cosmopercepção iorubá e coloca *Ìyá* e pai na mesma caixa – uma caixa importada. No século XIX, como podemos ver especialmente através do cristianismo, essas caixas já estavam presentes na sociedade e muitos iorubás já estavam se valendo da nova significação. Discutirei isso, com mais demora, no próximo capítulo.

### ***Ọnàyíya: A artista doadora de vida chamada Ìyá***

A relação entre *Ìyá* e arte na imaginação iorubá é convincente, como vimos com as esculturas icônicas de *ìkúnlẹ̀ abiyamọ̀*, um caso eloquente de palavra e imagem em coexistência. Em outro nível, a criatividade (fazendo arte) e a procriatividade (formando bebês) são ligadas e retratadas como enraizadas na mesma fonte. *Ìyá* está no centro de ambos. O historiador da arte Babatunde Lawal comenta sobre a conexão entre a arte e a instituição *Ìyá*:

Os povos iorubás identificam uma obra de arte como *ọ̀nà*, isto é, uma incorporação de habilidades criativas, implicando uma ação arquetípica de Obatalá, a divindade da criatividade e patrono do artista iorubá. O processo de criação de uma obra de arte é chamado *onayíya* (literalmente, *ọ̀nà*, arte e *yíya*, criação ou produção), um termo implicado na oração para a futura mãe [*Ìyá*]... *Ki òrìṣà ya ọ̀nà re koni*. (Que o Orixá [Obatalá] molde para nós uma boa obra de arte)<sup>19</sup>.

Ele continua, explicando que “o fato de o corpo feminino mediar a criação de Obatalá levou algumas pessoas a traduzirem a palavra *Ìyá*... como ‘alguém de quem outra vida é formada’ ou o corpo do qual somos criados”<sup>20</sup>. Lawal, no entanto, retrata o papel de *Ìyá* na procriação como espectadoras passivas (vasos) em vez de co-criadoras da prole com a divindade Obatalá. A saudação a uma *Ìyá* gestante (Que possa o Orixá moldar para nós uma boa obra de arte) refere-se não somente a Obatalá (a divindade criadora), mas também é dirigida a *Orí* (divindade pessoal) da esperançosa *Ìyá*. A saudação é uma invocação ao *orí* da *Ìyá* gestante para apoiá-la e abençoá-la através do árduo processo de nascimento de uma criança, como discuti anteriormente. Nenhuma possível *Ìyá* pode dar à luz sem o

<sup>19</sup> Lawal, “Aworan,” p. 500.

<sup>20</sup> *Ibid.*

apoio de seu próprio *Orí*, que é uma divindade pessoal. Assim, a agência de *Ìyá* na procriação não pode ser descartada como a abordagem do espectador sugere fazer.

A conexão da instituição *Ìyá* e a estética continua através do processo de parto físico e do cuidado pós-parto da criança. Todos esses processos são considerados como *onàyiya* – fazer arte – entre outras coisas. O cuidado pós-parto da criança nos primeiros meses de vida requer moldagem contínua (análoga à moldagem da argila) da cabeça em uma forma bonita. Mas é explícito que a visão mais esteticamente agradável é a criança em si mesma. *Omọlẹwà* (prole é beleza) é um nome pessoal comum e frequentemente incluído em apresentações de orikis. Em outro nível, *Ìyáḽẹwà* (*Ìyá* produz beleza) seria um nome apropriado porque *Ìyá* não só formam bebês; elas também são a fonte de bebês que, por definição, são criaturas bonitas que, inerentemente, tornam a existência humana bela. Ter filhos é considerado a bênção suprema de orixás e ancestrais.

Encontramos outro elo entre estética e *Ìyá* na descrição de Abiodun das máscaras *epa* do nordeste da Iorubalândia:

Nas máscaras de capacete do nordeste iorubá (às vezes conhecidas como *elefon* ou como *epa*), um tema comum na estrutura é o de uma mulher ajoelhada com duas crianças, às vezes chamada *Otonporo*. Durante um festival em Ikerin, ela é reverenciada. Aclamada como *Otonporo niyi Elefon* “*Otonporo*, o orgulho de *Elefon*”, ela é uma encarnação de tudo o que pode ser considerado belo no contexto iorubá. Beleza, neste contexto, inclui a chegada de crianças, para o que a maioria das mulheres reza durante o festival. *Otonporo* é pintada com cores preto, vermelho, amarelo e branco para tornar sua beleza visível mesmo à distância.<sup>21</sup>

As crianças são emblemas da beleza nas representações iorubás, e as *Ìyá*, como co-criadoras dessa beleza, têm um papel único a desempenhar na vida de sua prole e, portanto, da comunidade. A vagina é também chamada de *Ìyámàpó*, um nome que surge do seu papel criativo em fazer e moldar bebês como obras de arte. Entre as divindades, há uma chamada *Ìyámàpó*. Seus papéis como *Ìyá* e artista estão extraordinariamente ligados. Percebemos isso no festival anual de *Ìyámàpó*, uma divindade que habita as rochas, na cidade de Igbeti. No festival, “as pessoas que a adoram cantaram uma canção de oração para a Grande Mãe [*ÌYÁ*] para que ela nunca perdesse o laço [*òjá*] que prende sua prole, as pessoas da cidade, de

<sup>21</sup> Abiodun, “Woman in Yorùbá Religious Images”, p. 14.

modo seguro às suas costas”. *Ìyámàpó* é considerada como “divindade tutelar de artesãs, particularmente de ceramistas e tintureiras”.<sup>22</sup>

Até aqui, consideramos a elaboração iorubá das funções estéticas da instituição *Ìyá* e o papel de *Ìyá* na criação da arte viva, também conhecida como crianças. Mas a cultura também reconhece o papel de *Ìyá* na produção de arte visual e verbal. O ímpeto para as artes visuais e verbais é uma e a mesma coisa: essas belas criações representam adornos para o orixá e anunciam a celebração de seu maior presente para os seres humanos – as crianças. Como as *Ìyá* são centrais no processo de criação e procriação, não surpreende que seu talento flua daí. Porque todas e cada uma das pessoas são nascidas de *Ìyá*, ninguém, anamacho ou anafêmea, é excluído de participar ou desfrutar da herança de *Ìyá*, incluindo sua arte.

Mas não é só nas artes visuais que *Ìyá* e sua arte estão presentes; de fato, o papel de *Ìyá* é predominante nas artes verbais, principalmente nos orikis. Oriki é poesia recitada e dirigida a uma determinada pessoa ou assunto. O oriki (literalmente, louvor à cabeça), comumente chamado de poesia de louvor, é o que a antropóloga literária Karin Barber, que estudou gênero, chama de “discurso mestre”, em função de sua onipresença e dos muitos usos na vida diária<sup>23</sup>. A maioria dos outros gêneros [literários] são feitos a partir dos orikis, ainda que oriki seja um gênero em si mesmo. Todas as coisas da vida iorubá têm seu próprio oriki, que, em certo sentido, é uma definição ampliada da coisa; o oriki abarca a essência. Apresentar o oriki de uma pessoa é nomear, renomear e acumular mais nomes. Oriki, de maneira simples, é o chamado do nome no sentido mais literal do termo. Barber chama nossa atenção para o fato de que através do oriki, “os atributos essenciais de todas as entidades são afirmados e as conexões das pessoas umas com as outras, com o universo espiritual e com seu passado são mantidas vivas e refeitas”<sup>24</sup>. A apresentação profissional de orikis em celebrações públicas (cerimônias de ritos de passagem, obtenção de títulos, casamento, funerais etc.) são uma coisa, mas eu afirmo que a predominância de anafêmeas na criação de

<sup>22</sup> Joan A. Westcott & Peter Morton-Williams. The Festival of Iyamapo. *Nigeria Magazine* (1958), p. 220–224.

<sup>23</sup> Karin Barber. **I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women, and the Past in a Yorùbá Town**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991, p. 16.

<sup>24</sup> *Ibid.*

orikis deriva de seu papel singular como *Ìyá*. Em suas origens e usos cotidianos, faz parte do trabalho cotidiano de *Ìyá* em nutrir a vida.

Em minha experiência pessoal, crescendo em uma família iorubá, todas as manhãs quando toda a prole se ajoelhava diante de nossa *Ìyá*, em cumprimento, sua saudação para mim começava com *Àníké* (que é meu nome pessoal de louvor), seguida por *Ọkín*, que é minha linhagem paterna *orílẹ̀* (denominação totêmica). Minha *Ìyá* costumava recitar algumas estrofes de nosso *oríkì orílẹ̀* (poesia de linhagem). Mesmo agora, quando estou fora de casa, e eles não me veem há algum tempo, por exemplo, quando volto para casa, em *Ògbómòsò*, em visitas partindo dos Estados Unidos (onde moro agora), depois da sua declaração de *Àníké Ọkín, ọkọ mi* (meu “marido”, um sinal de que eles reconhecem que eu sou um membro de sua linhagem conjugal), *Ìyá* então faz uma recitação completa dos *oríkì orílẹ̀* de minha patrilinearidade, em diferentes pontos aproximando em algumas unidades da sua própria família *oríkì orílẹ̀*. Percebo nessas performances que esses momentos são ocasiões para me reconectar com *Ìyá*, lar, família, ancestrais e até o orixá de família. Meu pai também me recebe em casa como *Àníké Ọkín*; no entanto, ele raramente, se o faz, adiciona alguns versos do *oríkì orílẹ̀* ao discurso. O efeito da recitação do oriki sobre um sujeito é o prazer intenso, devido ao elevado senso de reconhecimento e aos laços de pertencimento que são invocados. Barber, comentando sobre a apresentação pública do oriki, entende isso totalmente quando escreve:

Declamar o oriki de um sujeito é, portanto, um processo de empoderamento. As qualidades latentes do sujeito são ativadas e aprimoradas. Isso vale para todos os sujeitos. Um ser humano vivo tratado pelo oriki experimentará uma gratificação intensa. Ele ou ela foi associada/o ao oriki desde a mais tenra infância, com afeição, aprovação e um senso de pertencimento ao grupo... O receptor de uma declamação de oriki é profundamente comovido e extasiado... Para descrever a experiência, as pessoas dizem *Orí mi wú*: “Minha cabeça se expandiu” – uma expressão usada para descrever a emoção e o choque de um encontro com o sobrenatural, por exemplo, se você encontrar um espírito em um caminho solitário. Os orikis despertam as qualidades adormecidas nas pessoas e as trazem à sua plena realização<sup>25</sup>.

Não é de admirar, então, que *Ìyá* recite continuamente o oriki de sua prole para elevar a autoestima e estimulá-la a melhores patamares, especialmente em

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 75.

momentos em que é necessário. Na minha família, nos dias em que havíamos programado exames escolares, eram dias que exigiam mais alguns versos de nosso *oríkì orílẹ̀*. É também por estas razões que em tempos de perigo e angústia, como quando a filha está passando pelo trabalho do parto, parte da tarefa da *Ìyá* é oficiar à *Ìyá* gestante, lembrando às futuras *Ìyá* quem elas são, reforçando um sentimento de pertença e anulando uma sensação de isolamento que poderia emergir no processo de nascimento. Todos esses esforços são direcionados a despertar a futura *Ìyá* para dar o melhor de si. No capítulo 5, discuto as origens e os significados dos nomes pessoais em orikis e suas implicações na mudança social. Na sociedade iorubá, a beleza e o ser não são separados, como se afirma na expressão *ìwàlẹ̀wà*, traduzida de várias maneiras: beleza é caráter e beleza é ser. Existir é ser belo. *Ìyá* torna a existência possível. Venho introduzindo o conceito, *Ìyálewá* – nossa beleza e existência derivam de *Ìyá* – como um bom resumo do significado de *Ìyá*.

Como escrevi em outro lugar, *Ìyá* não é apenas um corpo, pois a compreensão espiritual de sua identidade é primordial na construção iorubá. Não se pode subestimar a noção da *Ìyádade* [*Ìyáhood*] pré-gestacional; o impacto imediato do reconhecimento de um papel pré-terreno para *Ìyá* é aprofundar-se temporalmente e ampliar espacialmente o escopo da instituição. O mundo iorubá é experimentado como consistindo dos não-nascidos, dos vivos e dos mortos, e a instituição *Ìyá* está presente em todos esses domínios. Uma *aboyún* (fêmea grávida) é entendida como existindo vicariamente em dois reinos: o mundo do não-nascido e o dos vivos. Todos os esforços espirituais e medicinais feitos durante os períodos de gestação e parto são projetados para manter as grávidas firmemente plantadas no mundo dos vivos, no final deste processo transformador da vida e, de fato, transformador da comunidade. Consequentemente, porque toda a comunidade está naturalmente investida nela, não há instituição pública maior do que a de *Ìyá*. *Ìyá* é a procriadora da humanidade.

### ***Omoòyá*: Matrifocalidade e multiplicação da comunidade**

Na literatura antropológica, a caracterização dos laços de parentesco em termos lineares inevitavelmente interpreta mal o que está no cerne da

compreensão africana dos sistemas familiares. A redução dos laços familiares à patrilinearidade é especialmente distorcida, porque desloca o princípio consanguíneo (em oposição ao conjugal) como o idioma dominante das relações familiares. Como muitas comunidades africanas privilegiam o sangue por causa dos laços conjugais, vários estudiosos africanos e afro-americanos chamaram a atenção para a natureza matrifocal ou matricial das famílias, independentemente de quais “linhas” foram traçadas sobre elas<sup>26</sup>. Em outro lugar, mostrei que *Ìyá* é o coração dos sistemas familiares iorubás, independentemente da residência do casal e das linhas de descendência assumidas<sup>27</sup>. A relação social mais fundamental é aquela entre *Ìyá* e a prole; é o relacionamento mais sangrento, se quisermos. Fluindo desta conexão diádica estão os laços entre as pessoas irmanadas, uterinas ou de ventre. Anteriormente, em minha discussão sobre o conceito de *orí*, expus o fato de que o *orí* da prole e de *Ìyá* são considerados conjuntamente. Também apontei que a relação entre *Ìyá* e a prole é percebida como metafísica, longa e duradoura, dado que antecede até mesmo a concepção.

Neste contexto, é claro que a díade *Ìyá*/prole é o núcleo<sup>28</sup> das relações familiares e, de fato, da sociedade humana. A história da origem contada em Osetura, que analisei no capítulo anterior, mostra os primórdios da sociedade humana compreendendo uma *Ìyá* fundadora e sua prole. Essa noção corresponde ao mito *kikuyu* de origem em que Moombi, a mãe fundadora, e suas nove filhas representam o núcleo da sociedade humana<sup>29</sup>. Essa compreensão africana das origens da sociedade humana não tem relação com o retrato da família nuclear

---

<sup>26</sup> Nkiru Uwechia Nzegwu. **Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture**. Nova Iorque: State University of New York Press, 2006; Niara Sudarkasa. **The Strength of Our Mothers: African & African American Women and Families. Essays and Speeches**. Trenton, NJ: Africa World Press, 1986; Ifi Amadiume. **Afrikan Matriarchal Foundations: The Igbo Case**. Red Sea Press, 2000; Cheikh Anta Diop. **The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and Matriarchy in Classical Antiquity**. Chicago: Third World Press, 1978; Filimena Steady. **Women and Collective Action in Africa**. Nova Iorque: Palgrave, 2006; Filomina Steady, **Women and Leadership in Africa: Mothering the Nation, Humanizing the State**. Nova Iorque: Palgrave/Macmillan, 2013.

<sup>27</sup> Oyèrónké Oyèwùmí. Introduction. Feminism, Sisterhood, and Other Foreign Relations. in: **African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood**, ed. Oyèrónké Oyèwùmí. Nova Jersey: Africa World Press, 2003.

<sup>28</sup> O sistema europeu de família nuclear – que privilegia os laços matrimoniais e, ao fazê-lo, promove a dominação masculina – foi “vendido” como o sistema natural e universal. Mas esta é claramente uma imposição imperial, totalmente em desacordo com a maneira como os laços africanos de parentesco foram socialmente constituídos.

<sup>29</sup> Jomo Kenyatta. **Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu**. Londres: Heinemann Group of Publishers, 1962, p. 5.

ocidental como o estado humano natural ou a história de origem judaico-cristã de Adão e Eva, que desconsideram a maternidade, mas promovem a dominação masculina. A conceituação da díade *Ìyá*/prole como núcleo das relações humanas – e, por extensão, dos laços familiares – coloca *Ìyá* numa posição de senioridade, uma mais velha, cuja presença é anterior a qualquer outra pessoa, porque todo ser humano nasce de *Yèyé* (como dito nas linhas de Osetura citadas no início deste capítulo). A mesma ideia é expressa no ditado Ashanti “até o rei tem mãe” e, dessa forma, ninguém é anterior, superior ou mais importante que sua *Ìyá*<sup>30</sup>. Consequentemente, vemos como o ethos matricêntrico está muito ligado ao sistema baseado na senioridade.

Um aspecto relacionado ao sistema social iorubá baseado na senioridade é elegantemente demonstrado na organização da família. O princípio organizador fundamental dentro da família é a senioridade, baseada na idade relativa. A senioridade é a classificação social das pessoas com base em suas idades cronológicas. De acordo com essa orientação, as categorias de parentesco codificam a senioridade, na medida em que as palavras *ègbón* referem-se à irmã/o mais velha/o e *àbúrò* à irmã/o mais nova/o de quem fala. Essa organização baseada na senioridade é dinâmica, fluida e igualitária, na qual todos os membros da linhagem têm a oportunidade de ser mais velhos ou mais novos, dependendo da situação. As categorias baseadas em senioridade são relacionais e não chamam a atenção para o corpo. Isso é muito diferente das hierarquias de gênero ou raciais, que são rígidas, estáticas e exclusivas, pois estão promovendo, permanentemente, uma categoria sobre a outra.

Antes do período moderno, a residência do casamento na sociedade iorubá era um caldeirão de diversidade. No entanto, no início do século XX, a residência patrilocal do casamento parecia ter dominado a organização do casamento, um desenvolvimento que analiso no capítulo 6. Assim, no casamento, a noiva se move para a patrilinearidade do noivo. Dentro da linhagem paterna, a categoria *òkò*, que geralmente é traduzida como “marido” em inglês, é um termo de classificação de senioridade, que não discrimina com base na anatomia. O termo correspondente

---

<sup>30</sup> Akyeampong. Spirituality, Gender, and Power in Asante History. in: **African Gender Studies: A Reader**, ed. Oyèrónké Oyèwùmí. New York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 23.

*iyàwó*<sup>31</sup> ou *aya*, traduzido como esposa em inglês, refere-se ao casamento de uma anafêmea. *Okọ* e *aya* são identidades relacionais e não individuais, autocontidas, semelhantemente a todas as outras categorias iorubás de parentesco. A distinção expressa nos termos *okọ* e *iyàwó* é entre aqueles que nascem na linhagem e os membros que entram nela por meio do casamento. A diferença expressa uma hierarquia na qual a posição *okọ* é classificada acima de *iyàwó* no sistema de senioridade. Esta hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque também as anafêmeas *okọ* são classificadas como superiores às anafêmeas *iyàwó*, na posição familiar. Fora da família, na sociedade em geral, a categoria de *iyàwó* inclui anamachos e anafêmeas, em que os devotos de orixá são chamados de *iyàwó òrìṣà*, um ponto que ressalta o fato de que a conceituação da posição do *iyàwó* não é sobre sua anatomia, mas a cronologia de sua entrada no espaço da linhagem. Como escrevi em outro texto sobre a senioridade,

é melhor entendida como uma organização que opera sob o princípio de que a primeira pessoa a chegar, é a primeira a ser servida. Uma “prioridade por reivindicação” foi estabelecida para cada pessoa recém-chegada: se ela ou ele entrou na linhagem por nascimento ou por casamento. A senioridade baseava-se na ordem de nascimento para *omọ-ilé* e na ordem de casamento para *aya-ilé*. As crianças nascidas antes de uma determinada *aya* se juntar à linhagem estavam em posição mais elevada que a dela. As crianças nascidas depois que uma *aya* se juntasse à linhagem eram classificadas como inferiores a ela.<sup>32</sup>

Existe, portanto, uma única classificação cronológica de todos os membros da linhagem, vinculados a como entraram nela. Os relacionamentos são dinâmicos, classificando, continuamente, os indivíduos dependendo da situação.

Com a compreensão do entrelaçamento entre *Ìyá* e a prole, podemos apreciar as maneiras pelas quais esse vínculo diádico estrutura relações de linhagem. Dentro do agregado familiar, os membros são agrupados em torno de diferentes unidades *Ìyá*-prole descritas como *omọ̀òyá* (unidade de irmandade pelo ventre/útero). É uma unidade de afeto, produção, consumo e herança. A *Ìyá* é o pivô em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas. *Omọ̀òyá* é o termo final de solidariedade dentro e fora da família. A relação entre aquelas

<sup>31</sup> Hoje, *iyàwó* se tornou o termo preferido para denotar a esposa, quando originalmente significava noiva. Conferir a discussão do capítulo 6.

<sup>32</sup> Oyěwùmí. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 45.

peessoas que experimentam a irmandade de ventre é baseada na compreensão de interesses comuns nascidos de uma experiência compartilhada de crianças que escolhem a mesma *Ìyá* no momento pré-terreno de escolher seu destino, um ato que as prende em lealdade e amor incondicional à *Ìyá* e entre si. *Ọmọ̀ọ̀yá* localiza uma pessoa dentro de um agrupamento socialmente reconhecido e ressalta o significado dos laços *Ìyá*-prole ao delinear e ancorar o lugar de uma criança na família e no mundo. Assim, as relações *ọmọ̀ọ̀yá* são vistas como primárias e privilegiadas e devem ser protegidas acima de todas as outras.

A ideologia do domínio materno que *ọmọ̀ọ̀yá* representa na vida social e espiritual é onipresente em muitas culturas da África Ocidental. *Ọmọ̀ọ̀yá* é um termo de solidariedade que é invocado em esferas além da família. Por exemplo, no culto *Ogboni* que venera *Ilẹ̀*, a terra, que é uma divindade anafêmea, “todos os membros *Ogboni* se consideram *Omo Ìyá*, ‘pessoas filhas da mesma mãe’”<sup>33</sup>, e continuamente invocam o doce sabor do leite sagrado de *Ìyá* (*omu'ya*) como uma experiência compartilhada fundamental. Além disso, invocações de unidade entre grupos são expressas através dessa ideologia materna. Por exemplo, diz-se que o sexo anatômico de *Oduduá*, que detém a primogenitura iorubá, é indeterminado porque em algumas tradições é descrito como masculino e em algumas outras localidades é chamada de *Ìyá*. Dado o significado esmagador de *Ìyá* como fundamento para a unidade e a solidariedade, acredito que *Oduduá* como *Ìyá* faz mais sentido. O valor da unidade domina as articulações iorubás de identidade e as maneiras pelas quais elas são percebidas repousam sobre as noções do destino compartilhado de *ọmọ̀ọ̀yá*. Isso está em contraste com as construções de crianças que compartilham o mesmo pai (*omo baba*), mas diferentes *Ìyá*, que apontam na direção da divisão, competição e rivalidade. Quando há um conflito entre dois *ọmọ̀ọ̀yá*, os espectadores expressam choque e desânimo diante de tal evento, dizendo: “*ọmọ̀ọ̀yá láì s'ọmọ̀ bàbá*” (por que o seu relacionamento é tão conflituoso, dado que você é *ọmọ̀ọ̀yá* e não *ọmọ̀ bàbá* (pessoas que sejam meio-irmãs, que compartilham apenas um pai)?”. Tal pronunciamento tem o efeito de fazer as duas partes repensarem seu conflito, quando não abandoná-lo completamente, e fazer a paz como um sinal de *ọmọ̀ Ìyá* (vínculos maternos). Crianças nascidas da mesma

<sup>33</sup> Babatunde Lawal. *A Ya Gbo, a Ya To: New Perspectives on Edan Ogboni*. *African Arts* 28, no. 1 (1995), p. 38.

*Ìyá*, mas de pais diferentes, não são consideradas meias-irmãs porque o *orí* de *Ìyá* que as une é indivisível. A relação entre pai e prole não implica, assim, a forma espiritualmente densa e especial na qual a díade *Ìyá*/prole é construída. *È kú oro Ìyá* (saudações em nome dos laços maternos) é uma das saudações favoritas entre quem experimenta a irmandade uterina, especialmente durante os ritos compartilhados de passagem pelos quais passam as famílias. O *oro Ìyá* se estende a todos os seus parentes maternos e sua prole, muito além da patrilinearidade ou de qualquer outro lugar de residência (família), incorporando pessoas irmãs adultas que podem ter diferentes residências e cada uma de suas proles, compartilhando laços inabaláveis entre elas. Assim, pessoas que sejam primas matrilineares são *omọ̀yá* e são vistas como parentes mais próximos do que as pessoas com os quais se compartilha apenas o mesmo pai.

Na auto-representação dos povos iorubás da identidade etno-nacional, eles se veem como filhos de uma *Ìyá* chamada *Oduduá*. *Ìyá* é a fonte e, no capítulo 2, discuti outra história de origem em que Oxum é a *Ìyá*, a Fonte. Da mesma forma, as linhagens sempre se imaginam unidas e procuram apresentar essa face de unidade ao mundo. Mas, como Nkiru Nzegwu escreve no contexto de Onitsha Igbo,

“A ideologia da maternidade é o que dá às pessoas irmãs e linhagens um senso de lealdade e unidade. Embora uma linhagem consista de pessoas filhas de várias mães diferentes, o cimento que une essas pessoas irmãs não é o laço paterno, como alguns gostariam de acreditar, mas a mãe ou a ideologia materna da ancestral fundadora”<sup>34</sup>.

Da mesma forma, em relação ao pensamento iorubá, escrevi que não há noção de solidariedade sem o apelo a *Ìyá*<sup>35</sup>.

### ***Iṣé Ìyá: O trabalho de prover a prole***

A imprescindibilidade de *Ìyá* para o bem-estar de sua prole é metafísica, emocional e prática. Uma das responsabilidades de *Ìyá* para com sua prole é prover-lhes materialmente. O efeito mais imediato de ter uma cria é que a posição de *Ìyá* em relação a outros membros da família conjugal aumenta em contextos de casamento patrilocal. Isto é porque esta *Ìyàwó* que se tornou *Ìyá* galgou degraus na

<sup>34</sup> Nzegwu, *Family Matters*, p. 54.

<sup>35</sup> Oyěwùmí. Introduction. *Feminism, Sisterhood, and Other Foreign Relations*.

hierarquia da antiguidade e, o mais importante, elas produziram uma criança, outro ser humano, um membro da linhagem para o qual a *Ìyá* é fundamental nos primeiros anos de vida. Isso não significa que *Ìyá* seja a única responsável pela criança, mas que a sociedade reconhece que *omọ oh un un un yá ni ko je* – a criança sobrevive e prospera apenas pela vontade da *Ìyá*. Seu supremo amor incondicional pela criança e o entrelaçamento do interesse da díade *Ìyá*-prole ou *orí* é o que está registrado nesse ditado. Mas a alegria de navegar com sucesso pelos perigos da gravidez e ter um bebê é acompanhada de uma consciência aguda da responsabilidade de estimulá-lo e provê-lo. É interessante notar que Oxum, a *Ìyá* primordial, como nos diz o odu Osetura, é honrada pelas pessoas que lhe são devotas não apenas porque ela lhes dá a prole, mas também porque a divindade as provê. Esses sentimentos são repetidos continuamente nos orikis de Oxum e nas canções dedicadas à divindade<sup>36</sup>.

Assim, as *Ìyá* iorubás são conhecidas por sua produção e trabalho em prol de sua prole. A base do seu engajamento ocupacional é prover seus filhos. Assim, se uma *iyàwó* (noiva) não começou a negociar antes de ter sua prole, ela inicia um negócio assim que a criança nasce e termina o período de 40 dias de resguardo. Ao invés de ser um instrumento de domesticação, como muitas feministas ocidentais têm argumentado, a *Ìyá* na sociedade iorubá continha o ímpeto de sair e ir ainda mais longe para encontrar trabalho remunerado com o propósito de cumprir essa responsabilidade singular. O fato de as crianças serem carregadas nas costas de *Ìyá* significava que, para as crianças recém-nascidas e outras crianças pequenas, a questão de encontrar cuidados infantis não surgia: tudo o que se precisavam era de um pedaço de pano chamado *òjá* – uma faixa usada para amarrar o bebê nas costas. O uso e significado de *Òjá* é manifesto na oração do povo de Igbeti para *Ìyámàpó*, uma divindade que é conhecida por sua criatividade como artista, e como *Ìyá*, “a grande mãe [*Ìyá*] nunca perde o laço [*òjá*] que ata seus filhos”<sup>37</sup>.

No momento em que uma economia monetária se desenvolvia, tornava-se dever da família conjugal contribuir com dinheiro, capital para as novas *Ìyá*, para

<sup>36</sup> Dierde Badejo. **Oṣun Seegesi**: The Elegant Deity of Wealth, Power, and Femininity. Trenton: Africa World Press, 1996.

<sup>37</sup> Westcott and Morton-Williams. The Festival of Iyamapo, p. 220.

que eles pudessem cuidar de si mesmas e de sua prole, independentemente do que contribuísse para a manutenção da família. Vale ressaltar que Oxum, a *Ìyá* primordial, é reconhecida como tendo três profissões: divinadora, cabeleireira e vendedora de alimentos. As *Ìyá* iorubás valorizam sua autonomia e acreditam que é o cúmulo do insulto para uma fêmea adulta ter que pedir a alguém dinheiro para comprar coisas como sal e variedades; seria um desrespeito, dizem elas. Mais significativamente, o período após o nascimento de uma criança é especialmente enriquecedor para *Ìyá*, porque toda a comunidade dá presentes para o cuidado do bebê e, hoje, o presente mais valorizado e necessário é o dinheiro. A riqueza gerada durante este período é, então, combinada com qualquer outra coisa que a família tenha contribuído para formar o capital para o comércio. Em minha própria experiência, crescendo em uma comunidade iorubá, minha *Ìyá* sempre disse que é oportuno dar presentes para bebês recém-nascidos, mas é ainda mais importante dar dinheiro. Portanto, se você presentear fraldas ou roupas para um bebê, você deve sempre acompanhá-los com dinheiro, porque as necessidades de um recém-nascido são infinitas. Esses sentimentos são expressos no ditado comum: “Mostre-me seu recém-nascido” é outra maneira de dizer que quero lhe dar algum dinheiro. Essa prática também ressalta a natureza coletiva da criação de filhos – a proverbial aldeia africana, apoio necessário para formar uma criança. A ênfase no dinheiro é um reflexo do aprofundamento das transações monetárias numa economia doméstica, mas urbana.

Como as comunidades iorubás estão estabelecidas nos *ilú*, assentamentos urbanos relativamente grandes, dos quais as fazendas ficavam a quilômetros de distância, a economia agrária tinha um forte componente comercial no qual pessoas vendiam produtos alimentícios e artesanais nos mercados locais e nos mercados centrais distantes, em cidades ainda maiores. As anafêmeas têm sido associadas com o comércio; e *oja*, o espaço do mercado em que a negociação ocorria, foi rotulado, por algumas pessoas dedicadas à pesquisa, como o “espaço feminino”<sup>38</sup> por excelência. A representação de *oja* e a divisão social do trabalho foram dicotomizadas por gênero em alguns escritos, sugerindo que apenas machos

---

<sup>38</sup> Conferir Toyin Falola. *Gender, Business and Space Control: Yorùbá Market Women and Power*, in: **African Market Women's Economic Power: The Role of Women in African Economic Development**, ed. Bessie House-Midamba & Felik K. Ekechi. Westport, CT Greenwood Press, 1995.

agricultavam, e que eles, e não as fêmeas, viajavam, em ida e volta das cidades para suas fazendas, durante a época de plantio e colheita, enquanto as fêmeas, por outro lado, permaneciam nas cidades para comercializar as mercadorias. Uma divindade anafêmea, Àjẹ, preside o comércio. Assim, o comércio e a agricultura são retratados como ocupações binariamente opostas. Tanto o mercado de então quanto o espaço maior do *ilú* (assentamento urbano) foram designados na literatura como “espaço das mulheres”. Em um trabalho anterior<sup>39</sup>, eu contestava a imposição de construtos de gênero nas instituições, espaços sociais e práticas sociais iorubás. Do ponto de vista da cultura, o *ilú* e o *oko*<sup>40</sup> são de fato opostos: as fazendas contrastavam com o espaço urbano onde as pessoas tinham suas *ilé* (habitações de linhagem). A terra era primariamente um local de trabalho, em contraste com *ilú*, que era visto como um lugar de descanso, pertencimento, compromissos cívicos, prazer e autoafirmação. Todos pertenciam a *ilú*. Nas cidades, tanto machos quanto fêmeas trocavam vários bens, muitos dos quais eram alimentos adquiridos nas fazendas. As anafêmeas também cultivavam e transportavam alimentos para as cidades. O *ojà*<sup>41</sup> em si era uma instituição importante, sempre situada ao lado de outra grande instituição, o *ààfin* (palácio de Oba). As *Ìyá* estão em toda parte no mercado; no entanto, “a redução do espaço mais público e mais inclusivo da sociedade a um ‘espaço feminino’, exclusivo e específico para um gênero, constitui uma falsa e grosseira representação”<sup>42</sup>. O mercado era a esfera mais aberta da cidade e não identificado com nenhum grupo específico: quem chegasse, incluindo até espíritos invisíveis, eram entendidos como presentes nesta encruzilhada. Além disso, os mercados não eram apenas para comércio: eram centros sociais em que as pessoas celebravam ocasiões importantes, incluindo reconstituições de rituais históricos de Estado. Sempre havia percussionistas, dançarinas, dançarinos e uma diversidade de artistas disponíveis. Não havia ideologia na sociedade que impedisse o acesso de alguém de um ou outro espaço, de uma ocupação ou de outra. A preocupação de *Ìyá* era defender sua prole, através de qualquer esforço

<sup>39</sup> Oyěwùmí, *The Invention of Women*, p. 67.

<sup>40</sup> No original está grafado *okò*, o que é, explicitamente, um erro de digitação ou editoração. A palavra, no contexto é *oko*, que tem sido traduzida, em português, por *fazenda*. Oyěwùmí propõe a tradução da palavra *okò* por *anamacho*, o que não teria sentido no contexto da afirmação (N. da T.).

<sup>41</sup> *Ojà* é a grafia corrente, em iorubá, para mercado. No texto original aparece tanto a palavra sem e com acentos. Mantive a aparição como no texto em inglês (N. da T.).

<sup>42</sup> *Ibid.*

que se mostrasse mais produtivo, dados os recursos disponíveis para ela. Aqui, lembro-me da descrição do viajante escocês Clapperton de uma cena de mercado na Velha Oyó em 1826:

Ao retornar, chegamos ao mercado que, embora quase ao entardecer, estava bem abastecido com algodão cru, tecidos nacionais, de frutas como laranjas, limas, bananas-da-terra e outras bananas, de vegetais como cebolinhas, pimentões, cebola e ervas para sopas, também inhame cozido e Acusson<sup>43</sup> – ali a multidão rolava como um mar, os homens saltavam sobre as cestas de suprimentos, os garotos mergulhavam embaixo das barracas, as mulheres berravam e cumprimentavam, cuidando de suas mercadorias espalhadas<sup>44</sup>.

Inhames cozidos e “acusson” estão entre os alimentos disponíveis nos mercados. Vender alimentos cozidos nos mercados locais e nas ruas das cidades é uma característica do cenário, proporcionando o sustento a muitas pessoas. Em outro lugar, expus a implicação fundamental do fato de que uma porcentagem considerável das refeições consumidas pelas famílias era comprada de uma fornecedora anafêmea de alimentos.

Esse foi sem dúvida um dos fatores que moldaram não apenas a divisão familiar do trabalho, mas também a economia. A profissionalização da cozinha não só proporcionava uma ocupação para alguns, mas também liberava muitas mães [*l̥yá*] de cozinhar para que pudessem ir aos mercados locais ou se dedicar à agricultura e comércio de longa distância.<sup>45</sup>

A venda de comida de rua parece ser uma prática antiga, provavelmente resultado do padrão de assentamento urbano em que milhares de pessoas viviam em cidades delineadas. Uma das experiências marcantes que Richard Lander e Clapperton detalham em seus relatos de viagem é a variedade de alimentos que eles puderam comprar e desfrutar enquanto se deslocavam por essa região; quase se podia saborear a “sopa de palavrório” que eles descreviam com tanto prazer. A profissão de quem vendia alimentos está muito bem documentada em versos de Ifá como este:

---

<sup>43</sup> Segundo a edição de Jamie Bruce Lockhart e Paul E. Lovejoy da obra **Hugh Clapperton into the interior of Africa: records of the second expedition** (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005, p. 110, n. 14), Acusson é um registro estrangeirista de *akasu eko*. Este é um alimento feito de milho branco. A grafia com os sinais tonais da língua iorubá seria *àkàsù èkọ*. No Brasil o alimento é mais conhecido como *acaçá* (N da T).

<sup>44</sup> Jamie Bruce Lockhart & Paul E. Lovejoy, eds. **Hugh Clapperton into the Interior of Africa: Records of the Second Expedition 1825–1827**. Leiden and Boston: Brill, Clapperton, Hugh, p. 117.

<sup>45</sup> Oyěwùmí, **The Invention of Women**, p. 58.

A divinação Ifá foi realizada por *Aduke*,  
 Prole de pessoas de bom coração dos tempos antigos,  
 Quem cozinhou milho e feijão juntos para viver uma vida melhor.  
 Ela acordou cedo pela manhã  
 Chorando porque não tinha todas as coisas boas.  
 A *Aduke* foi dito para realizar sacrifícios,  
 E ela o fez.  
 Depois de realizar os sacrifícios,  
 ela se tornou uma pessoa importante.  
 Ela tinha dinheiro.  
 Atingiu todas as coisas boas que buscara...  
 Quando cozinhamos milho e feijão juntos,  
 Todas as coisas boas da vida enchem nossa casa.<sup>46</sup>

O papel de quem vende alimentos nos assentamentos urbanos não é desprovido de significado histórico-mitológico. Uma das narrativas associadas ao papel de *Ìyá* como vendedora de alimentos é documentada pelo estudioso da religião Jacob Olupona. Ele escreve que, no século XIX, quando partes da Iorubalândia foram ameaçadas por invasores muçulmanos, seu avanço foi interrompido em Oxobô graças à intervenção de Yèyé Oxum, a *Ìyá* Primordial, que é a divindade tutelar da cidade. Conta-se que a *Ìyá* Primordial “transformou-se em uma vendedora de alimentos [e] vendeu vegetais envenenados (*efo Yanrin*) para os soldados muçulmanos fulas. Os jihadistas desenvolveram instantaneamente uma diarreia incontrolável; em seu estado enfraquecido, foram expulsos de Oxobô”<sup>47</sup>.

### Monarquia Sagrada e Matripotência

Historicamente, a sociedade iorubá era hierárquica, no topo da qual está *Ọba* (monarca ou governante). As tradições da monarquia são profundas, amplas e duradouras na sociedade e na imaginação iorubás. É irônico que a palavra iorubá para o governo e até os sistemas democráticos de governo hoje seja *ijoba*, ou seja, a comunidade de *Ọba*. *Ọba* têm como característica a sacralidade porque são representantes do orixá na terra. A primeira saudação que deve ser endereçada a um monarca é *Kábíyèsí o, aláṣẹ, èkejì Ọrìṣà – Kábíyesi*, o dono de *axé*, atrás apenas

<sup>46</sup> Kola Abimbola. Images of Women in the Ifá Literary Corpus. *Annals of the New York Academy of Science*, 810, no. 1 (1997), p. 137-139.

<sup>47</sup> Jacob Olupona. Ọrìṣà Ọṣun: Yorùbá Sacred Kingship and Civil Religion in Oṣogbo, Nigeria. In: *Ọṣun across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americans*, ed. Joseph M. and Mei-Mei Sanford Murphy. Bloomington: Indiana University Press, 2001, p. 5.

do orixá. Em muitos escritos em inglês, descreveu-se os governantes iorubás como reis, sugerindo e reforçando a noção errônea, mas dominante, de que o governo de uma instituição política era reservado aos machos da família real. A existência de monarcas fêmeas, em vários estados iorubás, em diferentes épocas do passado, e até mais recentemente, foi documentada por uma série de pessoas dedicadas à pesquisa. No entanto, a posição predominante é que apenas homens são autorizados a serem monarcas. O que está explícito é que um dos impactos imediatos da ideologia da dominação masculina no período moderno é a quase completa revogação da presença feminina em posições de governo, um trajeto terrível que tem sido descrito na história como se tivesse sido a norma da ordem tradicional<sup>48</sup>. Por isso, minha insistência no termo neutro de gênero “monarca” ou “governante” para designar *Ọba*, que em iorubá é um construto não-generificado. A tradução da palavra *Ọba* como rei não apenas privilegia o masculino, como também é imprecisa. Como observei consistentemente, é preciso ter em mente como a linguagem cria seus próprios padrões e hierarquias de gênero. Meu interesse nesta seção é examinar as maneiras pelas quais *Ìyá* e as ideologias que emanam da instituição *Ìyá* são uma característica central na construção da monarquia sagrada e da religião.

Nos escritos da pesquisadora da religião Oyeronke Olajubu, ela estabelece uma divisão generificada do trabalho no domínio da política e governança quando escreve: “enquanto os homens, em princípio, mantinham cargos políticos e autoridade, as mulheres controlavam a base ritual que possibilitava o poder político”<sup>49</sup>. Embora seja verdade que as anafêmeas sejam o centro da base ritual da monarquia, a ideia de que elas foram excluídas do governo é insustentável, porque havia mulheres que também ocupavam tronos como *Ọba*. De fato, um certo número de antigas comunidades iorubás como Ketu e Ọràngún teriam sido fundadas por anafêmeas, proles de Oduduá, que detém a progenitura iorubá, em muitas tradições tem sua descrição como *Ìyá*<sup>50</sup>. O *axé* inerente possuído por *Ìyá*, indubitavelmente, foi definido no serviço da monarquia, e nós percebemos o reconhecimento aberto deste arranjo nas palavras de Ọràngún (*Ọba*) de Ìlá, que

<sup>48</sup> Discuti este tema ao longo do capítulo 3 de **The Invention**.

<sup>49</sup> Oyeronke Olajubu. **Women in the Yorùbá Religious Sphere**. Albany: State University Press of New York, 2003, p. 26.

<sup>50</sup> E. Bolaji Idowu. **Olodumare: God in Yoruba Belief**. Londres: Longman, 1962, p. 27.

disse: “Sem as mães, eu não poderia governar”<sup>51</sup> O reconhecimento do *axé* da *Ìyádade* é visualmente representado nos pássaros que estão incrustados na coroa de miçangas de *Ọba*. Na iconografia, pássaros são o emblema do poder de *Ìyá*. O historiador local Samuel Johnson identificou um círculo de autoridades *Ìyá* que exerciam poderes executivos como parte do sistema monárquico na Velha Oyó. Ele incluía *Ìyá Kere* “que detêm o maior poder no palácio” e tinha o encargo dos tesouros do Rei”<sup>52</sup>. Em seguida, *Ìyá Naso*, “relacionada com o culto de Xangô”, o culto religioso oficial da monarquia<sup>53</sup>. Outras *Ìyá* provisoras no serviço da monarquia incluíam *Ìyá-Monari*, *Ìyá-Fin-Iku*, *Iyalagbon*, a *Orun-kumefun* e *Are-orita*, para mencionar algumas. Havia muitas mais, especialmente em papéis sacerdotais e como especialistas em rituais.

O significado de *Ìyá* está muito ligado ao poder metafísico inerente que *Ìyá* personifica. Por isso, *Ìyá* também é conhecida como *àjé*. No odu Osetura vemos que *Ìyá* são caracterizadas como *àjé* e Oxum, a *Ìyá* soberana é a *àjé* principal, como discutido no capítulo 2. O funcionamento harmonioso de qualquer comunidade iorubá repousa sobre o *axé* de *Ìyá* que foi dado a elas por Olodumarê. Consequentemente, entende-se que nada pode ser alcançado sem o seu consentimento e participação; daí a admiração e a reverência mantidas em relação a *Ìyá*. *Ìyàmi*, um culto de poderosas anafêmeas, é uma das reconhecidas organizações necessárias ao funcionamento da organização política<sup>54</sup>.

### **Ialodê: A diminuição política de *Ìyá***

Certamente, as formas mais importantes em que o gênero e o poder foram abordados na literatura são através do título de chefia Ialodê. Esta posição de liderança ganhou destaque no século XIX em Ibadan e Abeokuta, duas cidades recém-fundadas. A historiadora Bolanle Awe em seu estudo clássico *The Iyalode in the Traditional Political System of Yoruba* explorou as origens, função e significado da instituição e chegou à conclusão de que a mulher que ocupou esta posição

<sup>51</sup> John III Pemberton & Funso S. Afolayan. **Yorùbá Sacred Kingship: A Power Like That of the Gods**. Washington & Londres: Smithsonian Institution, 1996, p. 92.

<sup>52</sup> Samuel Johnson & Obadiah Johnson. **The History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate**. Westport, CT: Negro University Press, 1921, p. 77.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>54</sup> Olajubu. **Women in the Yorùbá Religious Sphere**.

representou a voz das mulheres no governo<sup>55</sup>. Em *The Invention*, fiz uma análise abrangente e critiquei as alegações feitas sobre essa função. Minha crítica anterior continua válida. Aqui, eu apenas quero refinar e adicionar meus argumentos. Eu questionei duas afirmações principais: primeiro, que o título era “tradicional” no sistema político Oyó-Iorubá; segundo, que a posição foi constituída de forma a prover uma circunscrição chamada representação “de mulheres” na política. A evidência que a própria Awe apresenta contradiz o título de seu artigo: que a chefia de Ialodê é “tradicional” (anterior ao século XIX). Ela escreve que, na equipe do palácio de Alafin, estavam

as mães reais e sacerdotisas reais. Estas eram mulheres muito poderosas. Elas estavam encarregadas das diferentes habitações no grande palácio de Oyó; algumas delas também eram sacerdotisas dos mais importantes cultos, como o de Xangô, o deus do trovão, que era o culto religioso oficial do reino. Estavam em posição de exercer grande influência porque tinham o acesso mais direto ao rei.<sup>56</sup>

De maneira mais significativa, ela continuou: “Longe de serem representantes das mulheres em Oyó, elas constituíam parte do sistema usado pelo Alafin para fortalecer sua posição *vis-a-vis* de chefe”<sup>57</sup>. Desse modo, pode-se deduzir que a Velha Oyó não tinha uma Ialodê entre seus principais cargos. Nitidamente, não havia nenhum grupo homogêneo ou circunscrição chamada “mulheres” que seria representado por uma Ialodê ou qualquer outra titular. Não obstante as referências ao rei, reino e coisas semelhantes, o que Awe descreveu, seguindo Johnson, é o sistema monárquico tradicional, no qual a base da liderança não era baseada em gênero. Quem governava era monarca e não um rei (gênero masculino), porque tradicionalmente, como observei repetidamente, havia monarcas anafêneas. Awe também reconheceu isso quando declarou: “As tradições orais registram a existência de algumas governantes do sexo feminino”<sup>58</sup>. Parece que o contexto intelectual em que o artigo foi escrito, no final do século XX, em que feministas ocidentais estavam preocupadas com conceitos de gênero e sua busca por mulheres subordinadas e marginalizadas na África moldaram

---

<sup>55</sup> Bolanle Awe, *The Iyalode in the Traditional Yoruba Political System*. In: **Readings in Gender in Africa**, ed. Andrea Cornwall. Bloomington: Indiana University Press, 2005, p. 196.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 196.

indevidamente a interpretação de Awe do sistema monárquico tradicional. Em um trabalho anterior, concluí que “uma estrutura de análise de gênero é uma imposição e representa erroneamente o sistema político tradicional como baseado em gênero”<sup>59</sup>.

Mas a chefia Ialodê teve um lugar no recém-emergente sistema político do estado de Ibadan, um sucessor de Oyó. O título emergiu das reconfigurações políticas e sociais das políticas de Ibadan e possivelmente de Abeokutá, no século XIX. A política de Ibadan lançara um sistema republicano de governo e descartara a tradicional monarquia hereditária tipificada pela Velha Oyó<sup>60</sup>. É assim que Awe caracterizou a revolução de Ibadan no governo: “Uma aberração dentro desse sistema Oyó-Iorubá encontra-se no assentamento comparativamente novo de Ibadan que, no século XIX, jogou fora a ideia de governo hereditário e escolheu chefes por mérito. Esse mesmo sistema de nomeação foi estendido ao título de Ialodê”<sup>61</sup>. Ela está correta quanto à rejeição da tradição de Ibadan, mas por que o título de Ialodê seria uma exceção, dada sua conclusão de que é uma importação do passado? Muitos dos títulos de chefia de Ibadan, como Mógàjí, e a inovação de acrescentar Ọtún (à direita de) e Òsì (à esquerda de), a títulos como *Àrẹ̀-ònà-Kakanfò* e mais tarde ao elevado título Olúbàdàn são bem reconhecidos como novas invenções<sup>62</sup>. Ialodê não foi exceção. Eu afirmo que também foi igualmente inventado recentemente, não sendo tradicional. Revendo o sistema de chefia de Ibadan do período inicial, a historiadora Ruth Watson escreve:

O número de posições em uso não foi constante. Novos cargos foram adotados em ocasiões especiais, enquanto outros foram abandonados, às vezes para serem revividos mais tarde. Houve, no entanto, um aumento constante no número de títulos disponibilizados ao longo do século XIX. Para generalizar, parece que havia quatro linhas principais na década de 1850. Títulos de *Balogun*, *Seriki* e *Bale* foram tomados por *ologun* masculinos (“bravos guerreiros”). A *Ialodê* era uma comerciante bem sucedida.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Oyěwùmí. **The Invention of Women**, p. 111.

<sup>60</sup> Bolanle Awe. **The Rise of Ibadan as a Yorùbá Power, 1851–1893**. Tese de doutorado. Oxford University, 1964.

<sup>61</sup> Awe. *The Iyalode in the Traditional Yoruba Political System*, p. 196.

<sup>62</sup> Oyěwùmí. **The Invention of Women**, p. 108; Ruth Watson. **Civil Disorder Is the Disease of Ibadan: Chieftaincy & Civic Culture in a Yorùbá City**. Oxford: James Currey Publishers, 2003.

<sup>63</sup> Watson. **Civil Disorder Is the Disease of Ibadan**, p. 21.

Como o negócio de estado em Ibadan foi fazer guerra, as Ialodês, assim como os chefes machos, “contribuíam com sua cota de soldados para o exército *ad hoc* de Ibadan sempre que havia guerra”.<sup>64</sup>

O título de Ialodê estava obviamente dentro do alcance das chefias de governo de Ibadan. Muitas das pessoas que estudaram o tema, e reivindicam a tradicionalidade (pré-Ibadan) para o título de Ialodê, devem explicar por que a chefia feminina tem uma procedência diferente de outros títulos de chefia nesta nova república, cuja razão de ser era derrubar a tradição. De fato, a criação de uma Ialodê como um único título de chefia aberto às mulheres derrubou a tradição da política não baseada em gênero, que era marca do sistema monárquico de Oyó. Embora a existência de uma chefia feminina seja tratada como evidência do acesso das mulheres à política, quero sugerir, ao contrário, que o que ela representa é a emergência do novo fator de gênero na política e a institucionalização do privilégio masculino: uma nova abordagem que efetivamente anulou o acesso feminino ao governo, e reduziu seu espaço de representação. Na tradicional monarquia iorubá, como está bem documentado, a anatomia masculina ou feminina não era um pré-requisito para o Obanato; no republicanismo de Ibadan, a anatomia tornou-se uma pré-condição para o governo e a categoria política recém-constituída, “mulheres”, foi excluída do título máximo, limitando-se a apenas uma posição de chefia Ialodê.<sup>65</sup>

O título de Ialodê pode ter sido a única posição aberta para fêmeas no sistema político de Ibadan; no entanto, a ideia de que ela representava apenas mulheres não é apoiada pelas evidências. Como já observamos, como os chefes masculinos, ela também contribuiu para as campanhas de guerra de Ibadan. Além disso, quais eram os “assuntos das mulheres” pelos quais ela era responsável? Awe notou que “as informações sobre o que seriam essas questões são escassas”<sup>66</sup>. É manifesto que haja uma tendência a reduzir o alcance da autoridade dessa chefe, submetendo-a a vários regimes de gênero. Alguns desses esforços dependem muito da tradução literal da palavra “Ialodê” como “mãe encarregada dos assuntos

---

<sup>64</sup> Awe. *The Iyalode in the Traditional Yoruba Political System*, p. 196.

<sup>65</sup> Isso levanta uma questão ainda mais fundamental sobre o muito elogiado republicanismo de Ibadan (*ibid.*).

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 197.

externos”<sup>67</sup> ou, como diz Johnson, “através da Ialodê, as mulheres podem fazer ouvir suas vozes em assuntos municipais e outros”<sup>68</sup>. Mas, como o crítico literário Adéèkó concluiu após uma pesquisa das traduções – e traduções erradas – da palavra “Ialodê”:

Raramente paramos para considerar como a linguagem para teorizar e relatar descobertas substitui coloquialismos observáveis de diferença [cultural]. Minha extensa discussão sobre a (in)tradutibilidade de Ialodê destina-se a destacar os ambientes grosseiramente injustos, mas inadequadamente interrogados, linguísticos e discursivos, nos quais os termos de gênero africanos são construídos. Como os exemplos discutidos acima ilustram, as decisões de tradução necessárias que os acadêmicos devem tomar em prol da inteligibilidade geralmente se submetem aos interesses das linguagens-alvo socialmente dominantes e intelectualmente prestigiadas das descrições, como o inglês.<sup>69</sup>

Há uma tendência entre quem se dedica à pesquisa em interpretar a palavra-chave *òde*, que está ligada à toda-importante *Ìyá*, como um conceito espacial. É verdade que *òde* poderia ser traduzido como espaço público, mas afirmo que uma compreensão mais profunda de *òde* em Iorubá é uma referência a povo, multidões. A ideia de público em Iorubá refere-se às pessoas e não ao espaço; não há nenhum *òde* vazio. É o povo que constitui um público Iorubá. Assim, Ialodê é melhor entendida como *Ìyá* do povo, *Ìyá* da humanidade, um nome que, inconscientemente, reinscreve o ethos matripotente. A propósito, em Abeokutá, outro novo estado Iorubá que ostenta uma tradição de Ialodê, há um *Ìta* Ialodê na cidade. *Ìta* é, corretamente, um conceito espacial e *Ìta* Ialodê se refere à praça ou espaço designado à Ialodê.<sup>70</sup>

Na Ibadan do século XIX, a criação de um título de chefia apenas de mulheres assinalou a emergente consciência de gênero em um estado militarista e cada vez mais diversificado, no qual se encontravam pessoas de diferentes grupos étnicos, pessoas Iorubás de cidades variadas, muçulmanos, cristãos, educados no Ocidente, cativos e livres, missionários e até mesmo algumas pessoas brancas

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>68</sup> Samuel Johnson & Obadiah Johnson. **The History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate.** Westport, CT: Negro University Press, 1921, p. 77.

<sup>69</sup> Adeleke Adéèkó. Efunsetan Aniwura, 2011, #366@44}

<sup>70</sup> Gostaria de agradecer a Adélékè Adéèkó por ter me chamado a atenção para a existência de uma praça *Ìyálódé* em Abeokutá.

como o senhor e a senhora Hinderer.<sup>71</sup> Além disso, os britânicos já haviam tomado conta de Lagos, fazendo sentir sua presença e, certamente, estavam demasiadamente perto. Pouca coisa era tradicional na organização de Ibadan. O aumento da diferenciação de gêneros das instituições não foi uma exceção, pois Ibadan havia iniciado sua jornada rumo à modernidade colonial.

### **Ìyàmi: deslegitimação, demonização e modernidade**

Ìyàmi ou àwọn Ìyá é uma sociedade secreta de mulheres poderosas cujo poder, pensa-se, deriva do papel procriador. Em termos espirituais, a divindade Oxum preside o grupo. Elas também são conhecidas como *àjé*. Em Osetura, odu de Oxum, analisado no capítulo 2, descobrimos que outro nome para Yèyé Oxum é *àjé*, uma denominação central para a interpretação desse mito de origem. Mas nos é dito que o grupo de 16 divindades que viajaram com Oxum para a terra, inicialmente, “nunca soube que ela era *àjé*.”<sup>72</sup>

Elas nunca souberam que ela era uma “*àjé*”.  
Quando estavam vindo do céu,  
Deus escolheu todas as coisas boas;  
Ele também escolheu seu guardião,  
E esta era uma mulher.  
Todas as mulheres são *àjé*.  
E porque todos os outros Odus deixaram Oxum de fora,  
Nada do que eles fizeram foi bem-sucedido.<sup>73</sup>

Os companheiros de viagem tinham reconhecido erroneamente a divindade: Não viam Yèyé Oxum como sua *Ìyá* e nela sua *Ìyá* de nascimento – um grave erro que quase lhes custou a vida. Esse é o ápice da deslegitimação. Ao não saber quem Oxum realmente era, não podiam reconhecer a si mesmos. Consequentemente, eram incapazes de realizar seu propósito na terra até que adquirissem conhecimento de Oxum como sua Yèyé, e fossem então capazes de perceber suas próprias identidades. Aparentemente, a deslegitimação de *àjé* pelo

<sup>71</sup> É interessante notar que muitas das afirmações de gênero feitas sobre o título Ialodê vêm das memórias da missionária Anna Hinderer sobre a vida na Ibadan do século XIX (Anna Hinderer. **17 Years in Yoruba Country**. Memorials of Anna Hinderer. Londres: Seeley, Jackson and Halliday, 1877.

<sup>72</sup> Rowland Abiodun. Hidden Power: Ọsun, the Seventeenth Odù. In: **Ọsun across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americans**, ed. Joseph M. & Mei-Mei Sanford Murphy. Bloomington: Indiana University Press, 2001, p. 16, 25.

<sup>73</sup> *Ibid.*

grupo de 16 é apenas a ponta do iceberg – a deslegitimação, a demonização e a perseguição têm acompanhado a categoria de *àjé* na sociedade iorubá colonial e pós-colonial.

Nas tradições iorubás contidas em *Osetura*, *àjé* é sinônimo de *Ìyá*. A narrativa frequentemente citada continua, “todas as mulheres são *àjé*” (*ibid.*), que é um ser espiritualmente poderoso e abençoado. Mas a palavra foi traduzida para o inglês como “bruxa”, e em muitas partes da sociedade iorubá atual, a categoria foi demonizada: ser chamada de *àjé* é um prelúdio para a perseguição em uma sociedade repleta de noções cristãs, ocidentais e islâmicas de religião e espiritualidade externas. As más tradução e compreensão *àjé* como “bruxa” resultou em dicotomias de gênero que colocaram anafêmeas em geral, e *Ìyá* em particular, na categoria de demônio. Nesta seção, examino essa transição através dos escritos de Fagunwa, Abimbola e de outras pessoas que escreveram sobre o tema, cuja obra definiu *àjé* na cultura e imaginação iorubás contemporâneas.

Os escritos de D. O. Fagunwa, proeminente escritor criativo em língua iorubá, foram extremamente influentes na formação da imaginação cultural e possivelmente no comportamento de gerações de iorubás. Pioneiro na escrita de ficção autóctone, seus livros tornaram-se um marco para as crianças quando foram adotados como textos escolares dos anos 1940. Daí o seu enorme impacto em gerações de pessoas iorubás, à medida que suas palavras se tornaram parte do tecido da linguagem e da cultura. Embora Fagunwa tenha se inspirado no folclore ao escrever suas histórias, ele introduziu muitas coisas nesse corpo de conhecimento, particularmente no uso da linguagem. No próximo capítulo, chamo a atenção para o seu desrespeito pelas mulheres, excluindo-as de seu universo de seres instruídos. Aqui, quero me concentrar em sua representação de *Ìyá* e *àjé*. Em seu romance seminal *Ogboju Ode ninu Igbo Irunmole*, Fagunwa nos dá indiscutivelmente uma das linhas mais chocantes e memoráveis da narrativa em língua iorubá, quando o personagem principal Akara Ogun se apresentou declarando, “*ogbologbo àjé ni ìyá mi i se*”<sup>74</sup>. Na tradução de Soyinka, Akara Ogun

---

<sup>74</sup> Um filme de língua iorubá intitulado *Maami* (Minha mãe), produzido e dirigido pelo premiado cineasta Tunde Kelani, capta muito bem o choque de valores dessa afirmação em uma cena em que o jovem Kashimawo lê *Ogboju Ode* para sua mãe analfabeta. Assim que ele lê essas linhas, a mãe

anunciou que sua mãe é “uma bruxa bastante experiente dos caldeirões do inferno” que, justificadamente, foi assassinada por seu pai, marido dela, por causa de seus maus caminhos<sup>75</sup>. Na interpretação de Fagunwa, *àjé* é um mal total; não há alusão de que, na tradição original, *àjé* seja usada como um termo positivo, associado a nutrir e fazer o bem. O protagonista Akara Ogun, em seguida, adverte seu amigo, o escriba anônimo, sobre a natureza demoníaca das mulheres e instrui sobre o que deve ser observado na escolha de uma esposa. O crítico literário Olakunle George traduz a passagem assim:

O requisito importante é que sua esposa não seja propensa ao mal, pois é sua esposa que lhe dá carne e lhe dá bebida e é admitida em sua intimidade. Deus as criou criaturas tão próximas que dificilmente existe alguma maneira pela qual elas não possam vir a um homem; e quando eu lhe disser o que meu pai sofreu nas mãos dessa sua esposa, você ficará verdadeiramente aterrorizado.<sup>76</sup>

Resumindo a representação feminina de Fagunwa, George conclui que “a mulher aqui é o Outro”<sup>77</sup>.

Dado o ethos iorubá, uma boa pergunta que surge desses retratos negativos é quando *Ìyá* se tornou “mulher”? Outra questão, que é de preocupação imediata aqui, é sob quais condições é aceitável, para uma pessoa iorubá, chamar os nomes de *Ìyá* e declará-los como maus personificados. Nunca! A descrição de Fagunwa de uma instituição de tal reverência na cultura, de maneira tão dura e inversa leva a perguntar quais eram seus motivos? O quadro de *Ìyá* e *àjé* que ele pinta está certamente fora dos entendimentos tradicionais; e pode ser um dos primeiros casos documentados de traduzir a categoria de *àjé* como bruxa, lembrando a maneira pela qual Exu, uma divindade iorubá, foi transformada e rebatizada como Satanás ou demônio na tradição cristã local emergente. Mais uma vez, qual foi a intenção de Fagunwa? Ele era ignorante do significado de *àjé* nas tradições? Provavelmente não porque a mãe de Fagunwa, Osunyomi, nasceu em uma família de pessoas devotas da divindade Oxum e seu avô paterno era um

---

exclama “aahhh” com grande alarde. Essa caracterização de *iyá* certamente produz grande ansiedade, especialmente entre as fêmeas.

<sup>75</sup> D. O. Fagunwa. **Forest of a Thousand Daemons: A Hunter's Saga**. Trad. Wole Soyinka. New York: Random House, 1982, p. 2.

<sup>76</sup> Olakunle George. **Relocating Agency: Modernity and African Letters**. Nova Iorque: State University of New York Press, 2012, p. 121.

<sup>77</sup> *Ibid.*

babalaô e, portanto, seu pai devia estar familiarizado com Ifá. Seu pai e sua mãe, mais tarde, se converteram ao cristianismo e adotaram os nomes Joshua e Rachel. É razoável supor que Fagunwa não estava desfamiliarizado com o reverenciado lugar de Oxum, a *Ìyá* primordial, líder das *àjé*; na cultura, o significado positivo de *àjé* e a reverência na qual a *Ìyá* espiritual e corporificada era mantida. A resposta à questão anterior de sua motivação é que foi uma oportunidade para pejar e demonizar uma categoria que missionários cristãos e seus convertidos acharam objetável, tendo assimilado a compreensão ocidental do poder feminino como mal em sua episteme generificada.

Por causa da natureza pioneira dos escritos de Fagunwa, seu uso do folclore e seu domínio da língua, duas questões importantes preocuparam seus críticos: quão perto ele está da tradição, e quais são suas fontes e influências? As questões estão interligadas. O estudo das categorias de gênero, relações de gênero e instituições associadas ao gênero mostra sua distância da tradição, na realidade. A este respeito, Afolabi Olabimtan chama nossa atenção para seus valores cristãos e seu uso copioso da linguagem bíblica: Por exemplo, “a injunção do espírito celestial ao pai de Akara Ogun, o protagonista do romance, que ele não deve permitir que sua esposa, que é uma bruxa, viva é semelhante à injunção bíblica: ‘Não permitirás que uma bruxa viva’”<sup>78</sup>. Durante o período colonial, em todo o continente africano, ficou nítido que os escritores da primeira geração como Fagunwa eram produtos das Missões cristãs: Ele entrou na escola St. Andrews de Oyó, em 1916, uma instituição fundada para produzir evangelistas que ajudariam a espalhar o cristianismo. Orowole, que abandonou seu nome porque aludia às crenças religiosas autóctones, adotou um novo nome, Olorunfemi, um nome cristão iorubá, e deve ter surgido, dessa instituição, um homem de firme crença no cristianismo, como seus escritos demonstram<sup>79</sup>. Em seu estudo sobre a literatura zimbabuana, a socióloga Rudo Gaidzanwa observou que muitos autores de escritos em línguas autóctones eram cristãos e professores. Ela também apontou que o retrato das mulheres nos romances em língua Shona e Ndebele era mais negativo e estereotipado do que os escritos em inglês. Gaidzanwa sugere que esse fato é parcialmente atribuível ao “desenvolvimento diferenciado da prosa e do romance

<sup>78</sup> Afolabi Olabimtan. Religion as Theme in Fagunwa’s Novels. *Odù*, 11, 1975, p. 107.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 102.

em inglês do que nessas línguas africanas”. Ela continua: “Foi também um sinal de que o regime pré-independência tinha um departamento de línguas que censurava, moldava e selecionava escritos que eram simples, não problemáticos (do ponto de vista dos colonialistas) e apolíticos para publicação”<sup>80</sup>. Na Iorubalândia, no entanto, não sendo parte de uma colônia habitada por colonizadores, o governo não montou um departamento de línguas; as missões desempenharam o papel de determinar quem e o que deveria ser publicado. É preciso recordar que a missão da Sociedade Missionária da Igreja desaprovou o fato de Johnson ter escrito *The History of Yorùbás*, porque preferiam escrever o que eles percebessem que aumentaria a evangelização.<sup>81</sup> Uma geração depois, Fagunwa certamente tinha apoio da missão e muito mais para seus trabalhos na Igreja. Vinhedo cristão. Eu concordaria com a avaliação de Olabimtan:

O fato de seu romance de estreia, *Ogboju Òde*, ter sido publicado pela SMI e distribuído para as escolas missionárias por eles não deve ser considerado tranquilamente. Não é de todo absurdo sugerir que os missionários cristãos, tendo aprendido que contar histórias era uma forma tradicional de inculcar a crença nos jovens, encorajaram o falecido Fagunwa a escrever um livro com antecedentes tradicionais a fim de ensinar ideais cristãos e suprimir tais elementos da religião tradicional iorubá para a religião cristã.<sup>82</sup>

Mas mesmo dentro do recém-constituído cristianismo colonial, a prole não chamava sua *Ìyá* de bruxa, que é o aspecto mais surpreendente da descrição de sua mãe pelo protagonista. Um pronunciamento tão condenatório, dado o ethos matripotente em que a prole mantém sua *Ìyá*, reverenciando-a acima de todos os outros. É perturbador que, no romance, Akara Ogun, o protagonista, apesar do uso do possessivo *Ìyá mi* (minha *Ìyá*), realmente não tenha visto sua *Ìyá* como tal; ele desidentifica e renega sua *Yèyè* quando nomeia *Ìyá* como “*ìyàwó re*” – esposa dele, referindo-se a seu pai<sup>83</sup>. A rotulação de sua *Ìyá* como *ìyàwó* (esposa), uma categoria inferior na hierarquia da linhagem, justificaria seu desrespeito por *Ìyá*, tornando a posição dele superior e, assim, ele é capaz de proferir todos os tipos de abuso e indignidades sobre a procriadora. O mundo que Fagunwa pinta é virado de cabeça

<sup>80</sup> Rudo B. Gaidzanwa. *Images of Women in Zimbabwean Literature*. Harare: College Press, 1997, p. 48.

<sup>81</sup> Questiona-se se os infortúnios que se abateram sobre os manuscritos de Johnson teriam ocorrido se ele tivesse tido seu apoio. O manuscrito original se perdeu nas mãos da editora em Londres.

<sup>82</sup> Olabimtan. *Religion as Theme in Fagunwa's Novels*, p. 111.

<sup>83</sup> D. O. Fagunwa. *Ogboju Oḍe Ninu Igbo Irunmale*, 1986, p. 3.

para baixo, no qual Akara Ogun não apenas deslegitima sua *Ìyá*: ele a distorce e demoniza. Ele não apenas a identifica com as ações assassinas de seu pai, ele simplesmente renega sua mãe rebaixando *Ìyá* ao nível de uma *iyàwó*.

Retratos subsequentes de fêmeas no romance são de mulheres jovens em posições juvenis de *iyàwó*. Este é um sinal claro de que Fagunwa estava substituindo a episteme matripotente baseada na senioridade por uma baseada no gênero e patriarcal. No romance, parece haver uma ansiedade masculina patente em subretratar as fêmeas em posições de autoridade como *Ìyá*. Akara Ogun, ao descrever seu pai e sua mãe, catalogou os vastos recursos materiais e poderes espirituais de seu pai; no entanto, em relação a sua *Ìyá*, ele relutantemente admite que seu pai é fraco de espírito. O pai era muito menos poderoso que a *Ìyá* que “*ohun ko kapa Ìyá mi*” – ele não é capaz de resistir a *Ìyá*<sup>84</sup>. Esse foi o pecado original da *Ìyá* do protagonista: não é tanto que *Ìyá* fosse poderosa, mas que *Yèyè* fosse mais poderosa que o pai. Em uma sociedade sexista, para a qual a sociedade iorubá estava se encaminhando, há apreensão relacionada a fêmeas poderosas; homens sentem-se ameaçados e geralmente espera-se que as fêmeas sejam subordinadas aos homens, não apenas o *ọkọ*, particularmente no casamento, o casamento cristão. Uma nova determinação estava sendo posta no lugar. O prospecto e as situações atuais das mulheres que se recusam a aceitar a subordinação social e sexual provocam reações violentas e convocam a rotular uma fêmea independente e forte como bruxa. Outro marido assassino no romance é um caçador chamado Kako que corta sua esposa até a morte porque ela se recusou a obedecer a seus comandos autocentrados. Enquanto ele a cortava em pedaços, ele declarou “*iwo àjé obìnrin*” – sua bruxa!<sup>85</sup> Com os escritos de Fagunwa, a posição de *Ìyá* na sociedade e imaginação iorubás estava mudando de modo inferiorizado e a identidade de *àjé* estava sendo transformada na do diabo encarnado.

Em seguida, examinarei o trabalho do estudioso da religião Abimbola, que escreveu sobre *Ìyá* e *àjé* em Ifá.<sup>86</sup> Nos capítulos 1 e 2, já examinei alguns outros aspectos do trabalho desse pesquisador em relação à imposição das ideologias de

<sup>84</sup> Fagunwa. **Forest of a Thousand Daemons: A Hunter's Saga**, p. 2.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 51

<sup>86</sup> Parte das páginas seguintes foram originalmente publicadas em “Decolonizing the Intellectual and the Quotidian”. In: **Gender Epistemologies in Africa**. Palgrave, 2011.

dominação masculina em Ifá. Aqui, meu objetivo é examinar seus escritos sobre as categorias de *ìyá* e *àjé* e avaliar sua contribuição para sua representação dessas categorias. As representações de Abimbola devem ter se beneficiado dos escritos anteriores de Fagunwa porque ele, como gerações inteiras de iorubás, foram expostos a seus romances como textos escolares.

A identidade, o papel e a função de *àjé* em Ifá e na sociedade iorubá são, na melhor das hipóteses, mal compreendidos por muitas pessoas que se dedicaram a escrever sobre isso. Na pior das hipóteses, muitas análises de *àjé* revelam posições antifemininas, e seus escritos expressam o predomínio de valores cristãos e europeus tomados a sério pelos eruditos-intérpretes do mundo iorubá. Em seu influente tratado *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*, publicado em 1976, Wande Abimbola escreve que a crença iorubá em poderes sobrenaturais é de dois tipos, bem e mal, isto é, do ponto de vista do que eles fazem para ou por humanos. Ele elabora: os bons seres sobrenaturais são de dois tipos – os orixás e os ancestrais; e as forças malignas sobrenaturais também são de dois tipos – os *ajogun* (provedores de tormento – morte, doença, destruição e perda) e *eniyán* ou *eleye*, que ele traduz como bruxas. Ele prossegue explicando que as bruxas são conhecidas como *eleye* porque elas podem assumir a forma de pássaros, e mais desgraçadamente, se diz que as bruxas não têm “nenhum outro propósito na vida além da destruição do Homem e de sua propriedade. Elas são, portanto, os arqui-inimigos do Homem”<sup>87</sup> (aqui, temos o “homem inclusivo”, embora eu ache que fará mais sentido lê-lo como o homem exclusivo!) Notamos que *àjé* recebem uma série de nomes nos versos de Ifá que Abimbola escolheu apresentar: *eniyán*, *eleye*, *ajogun*. Suspeitamos que as *eleye* sejam fêmeas em função do uso do pronome feminino inglês, um gênero que não ocorre na língua iorubá. Também sabemos que elas são mulheres porque em alguns dos versos de Ifá elas são chamadas de *ìyàmi*, que significa “minha *ìyá*” – um nome para um grupo espiritualmente poderoso de anafêmeas que discuti anteriormente.

---

<sup>87</sup> Wande Abimbola. *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press, 1976, p. 152.

Mas quem são as bruxas? Sua identidade é extensamente abordada em um artigo posterior intitulado *Images of Women in the Ifá literary Corpus*; Nele, logo descobrimos que as bruxas de Abimbola são mulheres. Ele escreve:

Como *èniyàn* (humanos), uma mulher compartilha todas as qualidades de outros seres humanos. Uma mulher enquanto está atuando nesse nível, é uma amiga, uma amante, uma irmã, uma mãe [*Ìyá*], uma rainha, uma mercadora e uma esposa. Mas, como *eníyán*, ela se torna *àjé* – uma canibal sugadora de sangue, perversa e terrível que se transforma em um pássaro à noite e voa para lugares distantes, para realizar reuniões noturnas com suas companheiras bruxas que pertencem a uma sociedade, que rejeita todos os homens.<sup>88</sup>

Além disso, Abimbola nos diz que, dificilmente, existe uma armadura que possa proteger contra as bruxas, e até mesmo o sacrifício mais importante<sup>89</sup> não pode apaziguá-las. Na interpretação de Abimbola, as *ẹlẹyẹ* parecem ter assumido a persona do Satanás cristão – um ser perverso do mal. Qual é a evidência da maldade absoluta das *ẹlẹyẹ* em Ifá? A evidência de seus maus caminhos no odu selecionado apresentado por Abimbola neste trabalho é, na melhor das hipóteses, ambígua. Dois exemplos serão suficientes. Em um dos mitos de Ifá apresentados,<sup>90</sup> a história contada é que quando os humanos e *àjé* estavam vindo da outra dimensão do mundo para a terra, após a devida consulta com Ifá, foram instruídos a realizar sacrifícios. As *àjé* fizeram o que lhes foi dito e realizaram sacrifícios, mas os humanos recusaram-se a obedecer às demandas presentes na divinação. Como é de se esperar, os humanos encontraram uma profunda crise de sobrevivência quando chegaram à terra. Eles então acusaram as *ẹlẹyẹ* de serem sua ruína e finalmente foram capazes de destruir as *ẹlẹyẹ* somente depois de terem realizado o sacrifício negligenciado.

Na interpretação desse mito, vários indicadores para o entendimento são óbvios. Por um lado, não há distinção absoluta entre os chamados seres humanos e as *ẹlẹyẹ*. De fato, o termo iorubá usado para se referir a ambos os viajantes da outra dimensão do mundo é *èniyàn* (literalmente, humano), com a distinção sendo nas marcas de tom da palavra. Isto, obviamente, levanta a questão de como *eníyán* veio a ser traduzido como “bruxa”. No final deste Odu, é nítido que tanto os “humanos

<sup>88</sup> Abimbola. *Images of Women in the Ifá Literary Corpus*, p. 403.

<sup>89</sup> Fazer sacrifícios para apaziguar as divindades é fundamental para o culto aos orixás.

<sup>90</sup> Abimbola. *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*, p. 165.

*èniyàn*” quanto as “*àjé eníyán*” têm mais em comum do que a demonização radical, e que o ato de vincular as *àjé* com o perverso *ajogun* sugeriria. As últimas linhas do Odu são instrutivas:

Elas são todas bruxas  
Embora sejam seres humanos.  
As bruxas impedem que os seres humanos tenham descanso.<sup>91</sup>

Mais interessante é que no início do Odu, as “*àjé eníyán*” (*àjé* humanas) são “boa gente”, em contraste com os “humanos *èniyàn*” (humanos *humanos*). É a consciência espiritual de *àjé* que seguiu os dogmas religiosos, obedeceu e realizou o sacrifício necessário após a consulta de Ifá e, posteriormente, colheu os benefícios. Os humanos *èniyàn* são os apóstatas que foram prontamente punidos por seu abandono do dever. Como o filósofo Kola Abimbola nos lembra, o sacrifício, além de ser um ato religioso, é também um ato social. Analisando *Ọwọnrín Méjì*, a sexta narrativa do corpus de Ifá, ele escreve que o sacrifício efetivo é aquele em que o cliente mostra que ele ou ela está mais preocupado, mostrando preocupação com “seu estar bem e o bem-estar dos outros, e conceder seu modo de vida egocêntrico”<sup>92</sup>. Como seres sociais, era exatamente assim que as “*àjé eníyán*” se comportavam; os “humanos *èniyàn*” que eram antissociais.

Um segundo Odu que Abimbola apresenta sofre da mesma ambiguidade sobre a natureza de *àjé*. Na segunda história, somos informados de que as *àjé* estavam zangadas e prontas para punir Yemòó, a esposa de Òṣàálá (o deus da criação), que havia cometido um crime contra elas. Aparentemente, Yemòó tinha ido ao riacho das *àjé* para buscar água durante a estação seca quando a água era escassa. Depois de receber sua parte da água, Yemòó imediatamente suja o restante da água com seu pano menstrual. Posteriormente, quando *àjé* chegaram para buscar água, o reservatório estava vermelho, então perguntaram à pessoa que vigiava a água sobre a cor. Quando o guarda disse que era o sangue de Yemòó, elas perguntaram:

Ela se esfaqueou?  
Ele respondeu: Ela não se esfaqueou,

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>92</sup> Kola Abimbola. **Yorùbá Culture: A Philosophical Account**. Grã-Bretanha: Iroko Academic Publishers, 2006, p. 64.

O sangue era de suas partes íntimas.<sup>93</sup>

As *Ìyàmi* (grupo de *àjé*) ficaram enfurecidas e, então, foram atrás de Yemòó e exigiram a reparação. Mas Yemòó e seu marido se recusaram a admitir qualquer irregularidade. Assim, as *Ìyàmi* tomaram as coisas em suas próprias mãos e engoliram o casal. As *àjé* finalmente foram vencidas e mortas pelos esforços combinados de *eegún* e *Orò*, que vieram em socorro do casal.

Neste excerto, vemos que as *Ìyàmi* não são as agressoras, mas sim Yemòó, que havia cometido um crime notório e, arrogantemente, se recusou a assumir a responsabilidade por isso. O comportamento de Yemòó era mau. As *Ìyàmi* estão certas, e mais ainda quando consideramos as implicações de ter o sangue menstrual de Yemòó em sua água potável, independentemente do fato de que é anti-higiênico. Na cultura iorubá, o sangue não é um material transportador de genes comum; é sagrado. É percebido como um neutralizador de *àṣẹ* e, portanto, incapacitante para qualquer um que se aproxime dele. Consequentemente, o ato de Yemòó de sujar o riacho com sangue pode ser visto como uma declaração de guerra. Sob esta luz, então, a reação das *àjé* era lógica e não pode ser criticada moralmente. Se elas são culpadas por algo é por elas se defenderem em seu próprio território.

Em essência, a interpretação de Abimbola dessas histórias é preconceituosa contra as *àjé*, já que ele não leva em consideração as circunstâncias atenuantes de suas ações. As traduções de seus três nomes nesses trechos de *Ifá*, *Èlẹyẹ*, *Ìyàmi* e *Eníyán*, como “bruxa”, distorcem sua relação com os humanos e, de fato, suas ações e a natureza de seu ser. Pode ser que seja essa ambiguidade em seu comportamento que levou o filósofo Kola Abimbola a “atualizar” seu status em seu livro sobre a cultura iorubá. Ele remove as *àjé* da categoria do totalmente maligno e as aproxima de Exu, que detém o meio, mas neutro, no universo iorubá de forças boas e más. Segundo Kola Abimbola:

Embora as *àjé* (bruxas) também ocupem os dois lados da divisão, elas, ao contrário de Exu, não são neutras. Elas são aliadas do Ajogun. Os poemas *Ifá* as descrevem como entidades que sugam sangue humano, comem carne humana e podem afligir humanos

<sup>93</sup> Abimbola. *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*, p. 177.

com vários tipos de doenças. As Àjé são, no entanto, às vezes benevolentes.<sup>94</sup>

Seja qual for o caso, nas mãos dos dois Abimbolas, *àjé* é uma força negativa. Outras pessoas dedicadas à pesquisa escreveram sobre *àjé* no mundo iorubá, mas o que está explícito nessas discussões é o grau em que há um profundo preconceito em certos setores sobre papel e lugar delas na vida iorubá. Por um lado, nestes tempos, tornou-se difícil, na verdade quase impossível, ter uma discussão objetiva sobre *àjé*. Sua representação por Wande Abimbola espelha a imagem de *àjé* no discurso popular contemporâneo. O fato de termos o que parecem ser textos antifemininos em Ifá recorda-nos a abertura do corpus de Ifá e reitera o fato de que o odu deve ser historicizado. Alguns dos odus foram produzidos somente após um grande número de pessoas iorubás terem absorvido as ideias cristãs e islâmicas, demonizando a religião autóctone e as forças espirituais. As personagens fêmeas receberam o impacto disso porque, diferentemente do culto ao orixá, as religiões abraâmicas, que se tornaram as religiões dominantes entre os iorubás, tinham pouco ou nenhum lugar de destaque para as mulheres, especialmente em papéis de liderança.

Mas a questão vai além da apresentação de textos selecionados; há também a questão fundamental da lógica das categorias que Wande Abimbola usou para delinear a cosmopercepção iorubá. Fica explícito nesta elaboração subsequente que a descrição de Abimbola da compreensão iorubá dos tipos malignos metafísicos, do ponto de vista de “o que elas fazem aos humanos”, é, na verdade, uma dicotomia de gênero na qual “mulheres” são agrupadas com aquelas que fazem mal para “humanos”. Mas quem são as mulheres? As mulheres são humanas? As mulheres podem ser classificadas como seres humanos se também forem classificadas entre aquelas que prejudicam os seres humanos, definidos, por implicação, como homens? Isso não faz sentido algum, não em Ifá nem nas largas tradições dos orixás. Separemos: porque as boas forças metafísicas (divindades e ancestrais) também incluem as fêmeas, porque divindades e ancestrais não são categorias generificadas, e porque a categoria *èniyàn* é a designação de todos os humanos, machos e fêmeas, na língua e na cultura iorubá. Em que base, então, a dicotomia de Abimbola faz sentido? Em que base este esquema funciona? A

---

<sup>94</sup> Abimbola. *Yorùbá Culture*, p. 50.

questão lógica é esta: de quem é a perspectiva usada para interpretar de maneira tão dicotômica? Se as mulheres estão presentes em todas essas categorias, certamente a tipologia de Abimbola colapsa em si mesma. É óbvio que a dicotomia fabricada funciona como um veículo para impor o gênero e depois para demonizar anafêmeas como um grupo. Essa representação expressa o preconceito de gênero, do tipo mais virulento.

Há muito mais coisas a dizer sobre a interpretação de *àjé* de Abimbola nos versos de Ifá. Obviamente, a evidência que ele apresenta para reforçar sua interpretação de *àjé* como seres malignos é seletiva, mas, mesmo assim, o sinal dos maus caminhos delas nos textos Ifá apresentados por Abimbola é, na melhor das hipóteses, ambíguo. A maior lacuna na explicação de Abimbola está na omissão de copiosos odus e textos religiosos que celebram a beneficência das *àjé* na cultura iorubá. Como sabemos de Osetura, Oxum, Iyanla, a *Ìyá* primordial, é a icônica *àjé*: ela é cultuada por seus poderes *àjé*, para dar crias a quem lhe devota, e para fornecer os recursos para alimentá-las. Oxum é a divina *àjé*.

Em sua monografia sobre a orixá Oxum e o culto da divindade como parte da religião civil em Oxobô do período contemporâneo, Ajibade Olusola registra muitas evidências mostrando a representação, por parte das pessoas devotas da divindade, como *àjé* e *Ìyá* suprema em suas canções, orações e rituais. Somos capazes de ver os atributos positivos de *àjé* mesmo através de sua tradução errada da categoria como bruxa:

Durante o festival de Oxum em Oxobô, um grupo de mulheres canta canções que revelam que Oxum é uma bruxa e que a maioria das mulheres, se não todas elas, que são suas devotas, também são bruxas. Há devotas de Oxum que cantam no *grand finale* de seu festival. Uma de suas canções diz: ... “o grupo das bruxas de Oxum é o dono das crianças. Siga Oxum para que você seja abençoada com crianças para dançar”. O ponto de ênfase deste grupo de mulheres é que Oxum é uma bruxa que usa seu poder para abençoar as pessoas com crianças e riquezas.<sup>95</sup>

Embora discuta Oxum, Abimbola o faz em uma seção de seu artigo chamada “Images of Women”, no qual apresenta “mulheres como *ìyá*” e deixa a icônica *àjé* na seção em que escreve sobre “mulheres como *àjé*”. A razão é óbvia:

---

<sup>95</sup> George Olusola Ajibade. **Negotiating Performance: Oṣun in the Verbal and Visual Metaphors**, vol. 4, Bayreuth African Studies Working Papers. Bayreuth: Institute of African Studies, 2005, p. 93.

para manter sua representação de *àjé* como má, ele não podia incluir Oxum que, sendo uma das divindades primordiais em Ifá e no culto aos orixás, é amplamente reconhecida por sua bondade e benevolência. Abimbola diz sobre Oxum:

Uma das imagens mais proeminentes da mulher como mãe [Ìyá] é a de Oxum ... Oxum é carinhosamente lembrada como *Oore Yeye* (mãe [Ìyá] generosa). Até hoje, quando se menciona o nome de Oxum entre os iorubás, as pessoas saúdam-na com um brado *Oore yèyé o!*<sup>96</sup>

A caracterização que Abimbola faz de *àjé* como o mal me leva a concluir que ele transformou a *àjé* iorubá na bruxa europeia, após o que ele dá má fama à vadia/bruxa<sup>97</sup> e a enforca!

A generificação de *àjé* como mulher é também problemático, considerando que nas tradições e práticas sociais iorubás *àjé* engloba tanto anamachos quanto anafêmeas. No uso cotidiano do iorubá, *àjé* não é uma categoria específica de gênero, embora esteja cada vez mais associada às mulheres no discurso estereotipado popular contemporâneo. Em entrevistas que realizei em Ogbomoso, um divinador<sup>98</sup> disse-me que *àjé* não é um termo específico de gênero e, na verdade, *àjé* denota uma pessoa dotada de talento e poderes extraordinários. A palavra *àjé* significa literalmente alguém que é eficaz; o verbo *jé* fala sobre a eficácia e a capacidade de ser efetivo e fazer as coisas acontecerem. Em seus estudos de conhecimento, crença e feitiçaria na sociedade iorubá, Barry Hallen e J. O. Sodipo<sup>99</sup> expõem uma distinção entre os estereótipos populares contemporâneos de *àjé* em contraste com as posições de sábios conhecedores como os *onísègùn*, com quem os dois acadêmicos se engajaram em discussões filosóficas. De acordo com os *onísègùn*, *àjé* não são apenas mulheres e, de fato, alguns deles insistiram que há mais homens do que mulheres<sup>100</sup>. O estudo de Hallen e Sodipo lida de forma abrangente com algumas das questões que levantei

<sup>96</sup> Abimbola. *Images of Women in the Ifá Literary Corpus*, p. 404.

<sup>97</sup> Oyèwùmí faz, em inglês, um jogo de palavras que não é possível traduzir ao português com a mesma tônica. Ela utiliza a expressão “b/witch”, que alude às palavras “vadia” ou “puta” (bitch) e, ao mesmo tempo, bruxa (witch), para aludir ao gesto misógino do autor na abordagem da figura das *àjé*, que, como as bruxas europeias, também foram desqualificadas com imagens sexuais (N. da T.).

<sup>98</sup> Babalô Akalaifa, Entrevista pessoal, 21/07/2008.

<sup>99</sup> B. Hallen & J. O. Sodipo. **Knowledge, Belief and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy**. Londres: Ethnographica Ltda., 1986.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 103.

anteriormente sobre a representação de *àjé* de Abimbola; vale a pena citar a conclusão do estudo de Hallen e Sodipo:

Concluimos afirmando que “bruxa” não é uma tradução representativa de “*àjé*”. *Àjé* são homens. *Àjé* não é quintessencialmente maligno. *Àjé* faz uso de remédios. E, o mais importante, *àjé* pode ser uma boa pessoa – intencionalmente benevolente, usando seus extraordinários talentos para o bem-estar e o benefício da humanidade.<sup>101</sup>

Se a posição dos *oníșègùn* neste estudo que o *àjé* macho é mais prevalente do que a fêmea (pelo menos no momento do estudo) está correta, então por que *àjé* veio a ser intimamente associada com as mulheres na mente de muitas pessoas precisa de mais questionamentos. Duas questões vêm à mente: primeiro, *àjé* tem relação com poder e autoridade e, na sociedade contemporânea, a ideia de que as fêmeas são poderosas e têm autoridade está sendo desafiada e deslegitimada. Assim, pode ser menos arriscado para os machos reivindicarem e usarem seu poder espiritual mais publicamente do que as fêmeas. Sabemos de muitos casos em que as fêmeas foram atacadas, abusadas e mortas depois de terem sido rotuladas como *àjé*. A categoria *àjé* em muitos círculos religiosos se confundiu com as “bruxas” das tradições ocidentais e cristãs cujas normas e práticas foram internalizadas após a colonização europeia da vida religiosa e secular iorubá.

No entanto, a representação iorubá de *ìyá* como *àjé*, como discutimos no caso da orixá Oxum, permanece ressonante e fala da compreensão da procriação e dos poderes espirituais que dela decorrem. Poder procriar é considerado um presente, um dom espiritual. Uma pergunta intrigante permanece: Por que odus, como Ose Tura, que reconhecem e celebram a matripotência, continuam a ressoar na era da dominação masculina ascendente em que vivemos hoje? Acredito que esse culto a *ìyá* é resultado da importância esmagadora e do significado contínuo da instituição, social e espiritualmente.

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 117.