

MÃE BEATA DE YEMANJÁ: NARRATIVAS DE ENCRUZILHADA**MÃE BEATA DE YEMANJÁ: CROSSROADS NARRATIVES****DOI: 10.70860/ufnt.entreletras.e19368****Milena Paixão da Silva¹**

Resumo: Propõe-se discutir sobre alguns dos contos que fazem parte da obra *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros* (2006), da Iyalorixá Mãe Beata de Yemanjá, um dos expoentes da tradição religiosa de matriz africana no Brasil, escritora e pujante voz da cultura negra brasileira, em favor de refletir sobre traços da sociedade contemporânea brasileira, sobretudo os mecanismos de reterritorialização dos corpos (Sodré, 2002) e da construção de Consciência Negra (Gordon, 2023).

Palavras-chave: Mãe Beata de Yemanjá; narrativas de terreiro; reterritorialidade; Consciência Negra.

Abstract: It is proposed to discuss some of the short stories that are part of the work *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros* (2006), by Iyalorixá Mãe Beata de Yemanjá, one of the representative of the religious tradition of African origin in Brazil, writer and powerful voice of Brazilian black culture, in favor of reflecting on traits of contemporary Brazilian society, especially the mechanisms of reterritorialization of bodies (Sodré, 2002) and of the construction of Black Consciousness (Gordon, 2023).

Keywords: Mãe Beata de Yemanjá; terreiro narratives; reterritoriality; Black Consciousness.

No ponto de partida, uma encruzilhada

Logo nas primeiras linhas da obra *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros* (2006), Mãe Beata de Yemanjá nos relata sobre o seu nascimento. Ela conta que na manhã do dia 20 de janeiro de 1931 sua mãe, Maria do Carmo, já em período avançado da gestação, sem ter nada o que comer em casa e desejando peixe de água doce, resolveu ir pescar no rio. Enquanto pescava, a bolsa estourou. A menina Beatriz Moreira Costa, que se tornaria expoente da tradição religiosa de matriz africana no Brasil, escritora e pujante voz da cultura negra

¹ Doutora em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA); Mestra em Letras pelo Mestrado Profissional em Letras da Universidade Estadual da Bahia (UNEB), *Campus V*; Licenciada em Letras Vernáculas pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Professora da Rede Estadual de Ensino da Bahia. E-mail: millapaixao7@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8448-3200>.

brasileira, nasceu às margens do *Aku*, em Santiago do Iguape, distrito de Cachoeira, Recôncavo baiano, em uma encruzilhada.

Acionada de forma pejorativa nos processos de racismo religioso, frequentemente com o intento de, ao abrigo de fundamentos do cristianismo, demonizar ritos do Candomblé, a simbologia da encruzilhada é, na cosmovisão candomblecista, pensada enquanto benesse. Sendo ponto de intersecção de diferentes caminhos, a encruzilhada consagra-se como oferta de possibilidades, de escolhas; é um espaço sagrado que suscita inspiração, reflexão e deliberação. Para a *Iyalorixá* Mãe Stella de *Oxóssi*, outro expoente da tradição religiosa, o cruzamento de direções disposto na espacialidade-temporalidade da encruzilhada, que pode ser compreendida tanto no campo físico quanto no metafórico, exige das sujeitas e dos sujeitos tomada de decisão, representando, em determinados contextos, implicações fortemente significativas em suas vidas (Santos, 2012).

Já para Leda Maria Martins, pesquisadora negra nas áreas de performance e literatura, a encruzilhada materializa o espaço sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimentos diversos, posicionando-se como cartografia basilar para a constituição epistemológica vital dos saberes africanos e afrodiaspóricos, o que nos concede a possibilidade de interpretar o trânsito sistêmico, nem sempre amistoso, emergido das configurações inter e transculturais (Martins, 2021).

Não por acaso, as faculdades da reflexão e da deliberação, inspiradas também pelo sagrado, têm sido constantemente mobilizadas pelo povo negro em diáspora para a manutenção de sua existência. Diferentes formas de resistir às perversas e penosas estruturações do regime escravista, e às maneiras vigentes de continuidade dessas estruturas, encontraram no culto aos *orixás*, mesmo que por tempos estrategicamente realizado em dissimulação, para além da prática do credo, mecanismos de irmandade, organização coletiva, vivência e transferência de saberes tradicionais e preservação de memórias.

Diante disso, entende-se que o ordenamento das religiões de matriz africana, sobretudo do Candomblé para este trabalho, promove, no campo religioso, a guarda, o ensinamento, a assistência e a inspiração do sagrado e, no campo filosófico, para mais, a reterritorialização dos corpos (Sodré, 2002) e a construção de Consciência Negra (Gordon, 2023); aspectos que são comumente expressos nas literaturas que afloram dessa práxis religiosa.

Nesse sentido, a tomada de decisão de refletir sobre traços da sociedade contemporânea brasileira sob a ótica de narrativas ficcionais e memorísticas de Mãe Beata² verte-se na compreensão de que, na licença de poder escolher um caminho colocado em encruzilhada, as histórias de terreiro, assentadas pela potencialidade dessa mulher negra, defensora das questões ambientais e dos direitos humanos e vivaz atuante no combate ao sexismo e ao racismo são exemplos contumazes de como, sobretudo mães, líderes de territórios litúrgicos, políticos e sociais, fincados na lógica da religiosidade afro-brasileira, têm promovido sustentação à resistência de um povo arrancado do seu chão e disposto pelas Américas como mercadoria por séculos.

Em encruzilhada, espaço-tempo regido por *Exu*, dono dos caminhos, transportador das mensagens entre o mundo visível e invisível, boca devoradora de tudo, mas regurgitador, regenerador e recriador, Mãe Beata escolhe converter vivências em registros de memória. No *continuum* entre oralidade e escrita, ou entre voz e letra, como tece Laura Padilha (2011), a modulação da liderança-mãe remete às práticas *griottes*³, performando a transmissão de saberes tal como em gira, numa valência da proximidade e afetuosidade entre o corpo narrativo e os corpos leitores.

Os sintetizados enredos em *Caroço de dendê* discorrem sobre o povo de santo⁴, tendo muitas vezes como personagens divindades do Candomblé, marcando o amparo e os ensinamentos que elas nos concedem. Quando não divindades, as personagens são retratadas de forma humanizada, assinalando suas potencialidades, como também falhas e imprecisões, sempre resgatadas pelas ações educativas da transcendência ancestral ou pelo regramento da física, na postulação preliminar de que toda ação gera uma reação proporcional à ação operada.

Nessa perspectiva, de acordo com o estado ético e moral de cada ser, a obra relata, por exemplo, a licença obtida por uma mãe que, retornada ao *Orun*, mundo espiritual, logo após o nascimento do filho, tem a permissão de *Iya Mi*, a grande mãe ancestral, de voltar à Terra como coruja para, em momentos de isolamento com a criança, amamentá-la até que ela esteja crescida e forte; ao passo que, pela soberba da mulher que acreditava tudo saber ou da filha que

² Centrar escritos ficcionais e memorísticos de Mãe Beata de *Yemanjá* neste trabalho não é apenas um movimento político, é também ancestral e afetivo. Nesse sentido, referencio as produções acionadas obedecendo às formalidades exigidas aos textos acadêmicos; ao passo que, empregar o tratamento afetuoso enunciado em ‘Mãe Beata’ é um caminho que visa a permissão de vivenciar a partilha dos seus saberes em roda comigo e com as demais intelectualidades negras em diálogo neste texto.

³ Opta-se pela marcação de gênero do termo *griot*.

⁴ Terminologia referente às/aos praticantes de religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda.

envergonhara a mãe, lições precisaram ser vividas por essas mulheres para seus aprendizados. Trata-se de narrativas que possibilitam a reflexão tanto da conjuntura humana, quanto divina, nas engrenagens de amparo, graça alcançada, vivência em comunidade e de reprimenda que ensina a retidão.

Título da obra e de um dos contos que a compõe, o caroço de dendê de quatro furos é, na cosmologia *Iorubá*, o guardião dos segredos do mundo, dádiva e responsabilidade concebidas pelo próprio *Olorum*, a divindade da criação. Através dos furos, a semente consegue observar os quatro cantos do planeta e reportar os acontecimentos da Terra para o Criador. Em um movimento de aproximação, Mãe Beata nos permite visualizar, pela brecha aberta através dos escritos literários que rompem os limites espaciais do terreiro, histórias de resistência, inclusive enquanto ato político operado, também, pelo registro escrito dessas vivências.

São histórias que em territórios de *axé*, irradiadores de energia e força, traduzem a comunhão, o amparo sagrado e a luta coletiva e, circulando fora deles, ajudam a assentar parte do patrimônio simbólico do Brasil, uma vez que a ordenação e estrutura das religiões de matriz africana têm sido fundamentais para a manutenção da existência do povo negro em diáspora.

No sumário de *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros* (2006) nos deparamos com uma encruzilhada que entrecruza quarenta e três caminhos, vertidos em narrativas; quarenta e três possibilidades de deleitamento, reflexão, análise e aprendizado. Pela dimensão deste trabalho, duas dessas jornadas serão mais detalhadamente assinaladas a seguir. Contudo, deixa-se o convite à leitora e ao leitor para, oportunamente, percorrer todos os caminhos da obra-semente.

1 A saia de taco

Marcando a problemática do sincretismo religioso discutida por Muniz Sodré (2002), em *A saia de taco*, Mãe Beata nos contempla com a observação da assistência concedida pelo sagrado a Otaciana que, confiando na promessa do marido machista, se vê sem a beca nova, conjunto de saia e blusa, que prometera usar na celebração de sua iniciação como membra da Irmandade da Boa Morte. O conto entoia o relevo da confraria baiana secular, pioneira em agregar apenas mulheres negras e que tem sido um signo de resistência, expertise e senso de coletividade do povo em diáspora.

No enredo, Otaciana é descrita como uma negra bonita, vivaz e trabalhadora, dedicada a lavar e passar roupas para outras famílias, no propósito de coparticipar no sustento da casa.

Seu marido, não nomeado nem racializado no texto, era alfaiate e sempre se colocava em oposição às atividades que ela gostava de fazer, como ir ao samba, à reza ou à sentinela. No percurso do conto, Otaciana compartilha com ele a alegria de ter sido escolhida como irmã de bolsa⁵ para fazer parte da Irmandade, honraria concedida com a prerrogativa do atendimento de alguns critérios. Factual e contemporaneamente, esses critérios estão condicionados a, além do culto aos *orixás*, para a grande maioria das adeptas, e à crença na santa católica Nossa Senhora da Boa Morte, também à idade (mínima de 45 anos) e à apropriada conduta social, observada pelas demais irmãs ao longo do tempo das atividades como neófitas.

A tradicional festa da Boa Morte em Cachoeira, oficializada como patrimônio imaterial da Bahia em 2010, abre o conto. Mãe Beata pontua o aspecto valoroso da utilização de indumentárias propícias nas atividades/celebrações da Irmandade, destacando também o uso habitual de adereços, como joias⁶. Em se tratando de uma iniciação, é comum a confecção de uma beca nova e bonita para o evento. Na discursividade ficcional, o marido alfaiate promete à protagonista a confecção de sua indumentária para a participação nos festejos.

Durante todo o ano, período de organização da festividade, Otaciana questiona o marido quanto ao andamento da produção da roupa. As respostas dele, sempre sucintas e evasivas, aventam a prontidão na aquisição do material necessário, como os tecidos e até mesmo o xale e o chinelo. Chama atenção o fato das respostas dadas pelo marido não apresentarem qualquer informação efetiva quanto ao andamento da confecção e de Otaciana, em nenhum momento, ter tido a oportunidade de experimentar a roupa, ou mesmo vê-la, em todo ínterim do processo.

No dia da festa, celebrada em meados de agosto, Otaciana é surpreendida pelo marido que lhe entrega uma caixa na qual contém uma beca de taco, feita com os retalhos das peças que ele confeccionara ao longo do ano. Aturdida e em prantos, ela suplica a Nossa Senhora da Boa Morte que cuide do corretivo merecido pelo marido por tal ultraje. Nesse instante, o alfaiate, com os olhos esbugalhados, sai correndo e gritando pelas ruas da cidade. Em sua loucura, jamais revertida, ele passa a dizer repetidamente: “Prometi e dei, de taco, sim. Nossa Senhora da Boa Morte, tenha pena de mim” (Beata de *Yemanjá*, 2006, p. 36).

⁵ Uma espécie de noviça, que passa por um estágio de observação de três anos. Nesse período auxilia na arrecadação de donativos para os festejos da Irmandade (Machado, 2013).

⁶ Para demarcar seu espaço numa sociedade pautada na aparência, muitas negras se destacavam pelas joias de crioulas, muito utilizadas nas festas. Segundo os depoimentos de algumas irmãs da Irmandade da Boa Morte, essas mulheres acabavam negociando as joias, algumas roubadas, para conseguir alforriar as/os suas/seus (Machado, 2013).

Fundada por volta de 1820 na capital baiana e deslocada para a cidade de Cachoeira após a ordem de expulsão comandada pelo Brigadeiro Madeira de Melo, a Irmandade da Boa Morte constitui-se como forma expressiva de resistência às perversidades do regime escravista e suas continuidades. Segundo Luana Machado (2013), a composição exclusiva de mulheres, visando à compra da liberdade dos filhos, maridos e netos; à organização de funerais dignos e ao auxílio nas fugas para o Quilombo do Malaquias, em Terra Vermelha, área rural de Cachoeira, exemplifica a solidariedade, a força e o poder de mulheres negras no século XIX.

A pesquisadora pontua que as irmandades tornaram-se formas de proteção, apoio e convivência, valendo-se de pequenas fissuras no sistema social racista para manter a existência e preservar o patrimônio cultural do povo negro. À vista disso, para obter o reconhecimento da Igreja e do Estado, as confrarias precisavam formular estatutos que descrevessem os compromissos do grupo, inclusive em relação ao calendário de festividades, regido, obviamente, sob a doutrina do catolicismo. O simples fato de pertencer a uma irmandade reconhecida representava para negras e negros uma forma de vencer algumas das barreiras impostas pelo racismo. Para mais, a organização das irmandades por nação de origem, a partir de determinada temporalidade, ato também político, passou a ser estratégica na salvaguarda dos traços identitários e culturais construídos no processo diaspórico (Machado, 2013).

Dessa forma, não por acaso, Mãe Beata assinala a racialidade de Otaciana, um dos factuais critérios para o chamado à participação na Irmandade; todavia, a crença candomblecista, reverenciada por grande parte das membras, não é explicitamente marcada no conto. Relevante acentuar que se trata de um dos poucos textos, das quarenta e três narrativas que compõem a obra *Caroço de dendê*, que não notabiliza, de forma patente, aspectos da cosmologia afro-brasileira.

A contrapelo da não marcação ficcional, a vivência candomblecista, mesmo fora dos limites de territórios sagrados, assinala um movimento de reterritorialização do corpo negro, uma vez que “o *axé* é capaz de gerar espaço” (Sodré, 2002, p. 104). A reverência às divindades cultuadas em África no interior de irmandades, protegida pelas atividades de doutrina católica, socialmente aceita, demonstra tanto o esforço em vivenciar práticas litúrgicas e existenciais africanas, como o discernimento negro na conservação do seu patrimônio cultural, enquanto memória coletiva. Esse processo passou a ser nomeado pelo pensamento hegemônico como sincretismo religioso; definição que não raro insiste em alcançar, ainda hoje, as práticas da

Irmandade da Boa Morte. Entretanto, Sodré (2002) afirma que no caso das liturgias brasileiras afro e católica não cabe o conceito de sincretismo.

O filósofo negro brasileiro, embora pontuando que processos sincréticos são normativos para qualquer religião, defende que o catolicismo brasileiro e o Candomblé são dois sistemas simbolicamente incompatíveis. Ele explica que, por meio de complexas reelaborações e reinterpretações, o catolicismo aglutinou influências judaicas, gregas e romanas, vertendo-se ‘apenas em religião’ (apóstrofo grafado pelo filósofo), comprometida com a economia industrialista e vocacionada para a dominação universal dos espaços humanos.

Já as práticas *gêge-nagô*, sincretizadas também por afetação recíproca de rituais de outras etnias africanas, não se definem exclusivamente por parâmetros religiosos; para além, possuem motivações patrimonialistas, ecológicas e de grupo (Sodré, 2002). Nesse sentido, na reconstrução familiar em diáspora, as práticas de cosmovisão africana, experienciadas no terreiro, em alguns contextos, mas também nas irmandades em outros, remontam os caminhos que levam ao território-origem e recriam o sentimento de pertença, decomposto pelas estratégias de esquecimento e desumanização dos corpos.

Não obstante, na perspectiva sociopolítica de manufatura de preconceito, sem a marcação de uma prática candomblecista vivenciada pela protagonista, não fica explícito se o aviltamento do seu marido perpassa também por processos de racismo religioso. Sua atitude desrespeitosa, com a companheira e com o sagrado, pode ser melhor amparada por uma leitura fundamentada no machismo que também estrutura a sociedade e que tem sido combatido desde sempre por mulheres como Otaciana. O desagrado do marido quanto às atividades que traduziam a vivacidade da existência da esposa é sintetizado por uma afronta construída consciamente por ele ao longo de meses; ao passo que ela lhe dispensa não apenas um tratamento respeitoso, mas também carinhoso, como observado em uma de suas buscas de confirmação da confecção da indumentária: “- Você dá mesmo, meu nego?” (Beata de *Yemanjá*, 2006, p. 36).

A ideia inicial de Otaciana era de intensificar seu trabalho como lavadeira durante todo o ano para conseguir comprar, com recursos próprios, sua beca nova, mas a promessa do marido a interrompe. Não se submetendo à desaprovação dele quanto à sua participação na Irmandade, a retaliação do marido ao posicionamento altivo de Otaciana culmina na confecção inapropriada da indumentária para os festejos de iniciação com o objetivo de fazer a esposa passar vergonha perante as irmãs e a comunidade. O que ele não se dá conta, possivelmente, é

que a comunhão praticada na Irmandade supre carências, materializada, por exemplo, no auxílio habitual das demais irmãs na confecção das indumentárias utilizadas pelas novatas e também na arrecadação de joias para serem doadas a elas (Machado, 2013), prática que celeremente rescindiria as faltas monetárias da protagonista.

Mulher negra do Recôncavo baiano, Otaciana refuta a opressão daquele que escolheu para partilhar a vida, no sentido de desobediência ao machismo performado por ele, atando-se a dois caminhos. No primeiro, ela orienta-se pela crença no sagrado, não por acaso, representado pelo feminino; no outro, move-se pela própria vida, prossequindo, provavelmente, com sua trajetória existencial sem se permitir paralisar pelo infortúnio vivido com o marido.

Na encruzilhada, a tomada de decisão de Otaciana é pela súplica à assistência da santa e por seguir vivendo. Independente, bonita e cheia de vida, ela trilha o caminho da confiabilidade dispensada ao marido e, quando ele demonstra não ser merecedor desse voto, pela incapacidade de considerá-la como sujeita plena de direitos, ela manobra pelo menos em duas direções. E, ao permitir que vislumbremos aspectos ficcionais, atravessados por perspectivas sócio-históricas em *A saia de taco*, Mãe Beata dá mostras de como o ordenamento histórico-político-social, e literário, exemplifica estratégias de conservação e valorização da existência e do patrimônio cultural em diáspora.

Percorramos, então, mais um caminho.

2 O balaio de água

A assistência do sagrado também é a trama do conto *O balaio de água*, marcando, dessa vez, práticas litúrgico-filosóficas da cosmologia de matriz africana. Na presteza ficcional, Mãe Beata enreda facetas do íntimo das personagens a preceitos do Candomblé. Rogando por *Yemanjá* para ampará-la em relação aos conflitos vividos no lar, a protagonista vê a renovação da sua vida operada por meio da intercessão da divindade-mãe.

Em *O terreiro e a cidade*, Sodré (2002) explica que, para o povo de santo, os *orixás* são entendidos não apenas enquanto entidades religiosas, mas como suportes simbólicos, condutores de regras e trocas sociais. Nessa perspectiva, o culto aos *orixás* implica em aderir a um sistema de pensamento, uma filosofia capaz de responder a questões vitais das/dos sujeitas/sujeitos e do grupo.

Corroborando com tal fundamento, a protagonista Tude é apresentada na narrativa na qualidade de iniciada no Candomblé. Tal conjuntura define não apenas a relação particularizada com o intangível, mas a plena socialização entre as individualidades e a ordem comunitária. Para mais, ainda é acentuado que ela é uma boa filha para o seu *axé*, traduzindo uma conduta ética que influi tanto na condição particular de cada ser, como na coletividade (Sodré, 2002).

Em face ao exposto, enquanto operacionalização de práticas litúrgico-filosóficas, e políticas, o ordenamento sacro e as práxis sociais experienciadas pelo povo de santo dialogam com o conceito de Consciência Negra discutido por Lewis Gordon (2023). Para o filósofo jamaicano, a atuação ativa de combate às opressões impostas pela hegemonia é imperativo para a formação e vivência da Consciência Negra, grafada em maiúscula, confrontadora das contradições asfixiantes das sociedades antinegras. Já a conduta, avivada por um rude despertar, mas predominantemente passiva e às vezes imóvel, gera o que ele denomina como consciência negra, diferenciada graficamente do termo homônimo pelo emprego de letras iniciais minúsculas.

Gordon (2023) pontua que as sociedades antinegras são fundamentalmente antipolíticas e antidemocráticas, já que estão empenhadas em bloquear o acesso das pessoas negras à cidadania, rechaçando inclusive os próprios membros que se movem na direção de colaborar com o combate ao enfraquecimento negro. Dessa forma, a luta contra o racismo antinegro é, em última instância, uma luta pela democracia.

Ao longo do curso diaspórico, a luta por existência, logo por democracia, teve no culto às divindades africanas a formação e vivência de um discernimento atuante e confrontador de opressões estabelecidas pela hegemonia. Nesse percurso, o credo do povo negro não foi apenas ferramenta de materialidade da resistência, em suas diversas manifestações, mas manobras, como as práticas litúrgico-filosóficas de matriz africana no interior de irmandades assentadas protocolarmente pela Igreja e pelo Estado, são exemplos de um vigoroso combate ativo às opressões, outorgando uma potente construção e atuação da Consciência Negra.

Nas narrativas em *Caroço de dendê*, essa atuação é também fruto das experiências de luta e da vivência do sagrado da autoria da obra-semente. Mãe Beata de *Yemanjá* foi uma liderança importante nas discussões de variadas problemática sociais e o *Ilê Omijúarô*, tombado em 2015 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN como Patrimônio Cultural, tem sido, ao longo dos anos, um expressivo ponto de cultura,

desenvolvendo inúmeros projetos voltados para a comunidade e sediando importantes eventos para a cultura afro-brasileira⁷. Tal conduta se dá também pela intelectualidade e engajamento de sua liderança. Em *A Mãe do Mundo*, Jefferson Barbosa (2023) ressalta como o ativismo de Mãe Beata operou em várias frentes.

O biógrafo relata que na década de 1980, Mãe Beata engajou-se na conscientização sobre a AIDS; nos anos de 1990, inseriu-se no debate que hoje é nomeado como mudanças climáticas, atuando na Rio-92, Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, como protagonista na conexão entre as lideranças religiosas e a militância em defesa da Terra. Foi integrante do Conselho Estadual dos Direitos da Mulher (CEDIM); conselheira do IPEAFRO (Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-brasileiros) e do MIR (Movimento Inter-Religioso). Em um encontro com o presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 2008, participou da articulação para a criação de um plano nacional contra a intolerância religiosa. Foi também integrante do grupo reunido com Cláudio Lemos, procurador-geral da República na ocasião, que discutiu sobre a concretização da imprescindibilidade das cotas raciais e a efetiva implementação da Lei 10.639/2013⁸.

A atuação social e política de Mãe Beata ao longo de sua trajetória integraram as lutas do povo negro pelo acesso pleno à democracia. No campo literário, traduzindo concisas histórias oralizadas, circulantes no terreiro, em registro escrito, Mãe Beata as insere em um contexto ainda mais amplo da cultura brasileira, cooperando com a reconexão de corpos e memórias que ativamente constroem Consciência e ajudando no assentamento de parte do patrimônio cultural do Brasil.

Embora tratando do contexto da produção literária angolana do século XX, a brevidade das narrativas de terreiro em *Caroço do dendê* aproxima-se do reforço ao aspecto de coletividade apontado por Padilha (2011). A pesquisadora negra brasileira afirma que as narrativas curtas figuram como parte de um corpo único que se tenta recompor a partir de seus pedaços, prisma que dialoga com o entendimento de reterritorialidade diaspórica (Sodré, 2002); assim como transitam entre seguir o rigor normativo da língua escrita e subvertê-lo (Padilha,

⁷ Como exemplos, cita-se: o III Encontro Regional da Tradição dos Orixás, realizado em 1987 como etapa preparatória para a I Conferência Estadual das Tradições dos Orixás; o projeto A Tradição dos Orixás, de 1991, aliança entre lideranças dos cultos de matriz africana e do Movimento Negro; em 1998 o projeto Comunidade Solidária que, com o apoio do governo Federal, ofereceu capacitação em informática e percursão para jovens; colaboração na campanha Natal Sem Fome, liderada por Betinho e a ONG Ação da Cidadania (Barbosa, 2023).

⁸ Lei que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira no currículo da Educação Básica brasileira.

2011), num gesto-palavra de custódia e registro de memórias. Perpetrando tais fundamentos, Mãe Beata não se furta ao movimento de produzir escrita fundada na oralidade e compartilhada em gira.

Em uma dessas histórias, Tude, mãe de filhos não quantificados, possui um marido que performa deletérias camadas do machismo e do racismo religioso. Filha de *Yemanjá*, ela roga à divindade-mãe que lhe assista em relação à conduta do cônjuge, não nomeado no conto, como ocorre em *A saia de taco*. Entre as proximidades e os distanciamentos das duas narrativas, Mãe Beata nos apresenta uma figura masculina que tem adensado o dispêndio machista, uma vez que se trata de um agressor doméstico. Em encruzilhada e com as marcas das violências expostas, Tude é habitualmente orientada a deixá-lo, mas teme adotar tal atitude por conta de prejudicar ainda mais os filhos.

Ao tempo que a ocupação do marido não é revelada na narrativa, Tude, como Otaciana, atravessa todo o dia lavando e passando roupa para outras famílias. Embora a racialidade dela não seja marcada no texto, a forma de conseguir dinheiro para o sustento de casa na conjuntura social brasileira dá pistas de sua identidade racial. Não obstante, a ocupação das duas protagonistas acentua a manutenção prevalecte das práticas do cuidar e do servir que os corpos negros, sobretudo os femininos, ainda seguem condicionados a exercer, mesmo após o largo intervalo temporal da nomeada abolição da escravização no Brasil (Silva, 2020).

Espessando o delituoso comportamento do marido, ao assinalar práticas litúrgico-filosóficas de matriz africana vivenciadas pela protagonista, a narrativa também expõe faces do racismo religioso, performado no impedimento que ele impunha a Tude quanto à realização das obrigações em sua casa de *axé* e verbal e pejorativamente expresso, em meio à pontuação que ela faz sobre a integridade de sua conduta conjugal, em: “- [...] ninguém consegue encher um palácio com água, não é você que vai fazer isso com sua feitiçaria” (Beata de *Yemanjá*, 2006, p. 33).

A cena perfaz uma sessão de agressão do marido contra Tude, que contesta, retrucando: “- Eu carrego água no cesto e você não reconhece” (Beata de *Yemanjá*, 2006, p. 33). Enfurecido, o marido intensifica o açoite e brada que se Tude um dia conseguisse carregar água em um cesto, ele se transformaria em um bom homem. Nesse momento, a protagonista consegue escapar do açoite e resguardar-se às margens de um rio que corre perto de casa. Contemplando-o, ela observa o abeiramento de um cesto boiando em sua direção. Ao retirá-lo da água, Tude percebe que o cesto se mantém cheio, o que a assusta no primeiro instante.

Refeita, porém, ela corre para casa com o cesto na cabeça, cheio d'água. Ao chegar, o coloca no meio do quarto e diz ao marido: “- Isso é para você não duvidar dos poderes dos orixás” (Beata de *Yemanjá*, 2006, p. 34).

No diálogo entre *A saia de taco* e *O balaio de água*, Mãe Beata oferta às protagonistas a convivência com sujeitos que performam diferentes níveis de machismo e constrói, paralelamente, desfechos distintos para as personagens. Enquanto Otaciana é desatada do marido pelo purgo da loucura lançada sobre ele em quitação ao ultraje desrespeito à companheira aos signos referenciados na festa da santa católica, Tude vê seu marido transformar-se em um bom homem após a manifestação materializada do sagrado, demonstrando a fecundidade autoral atravessada pela complexidade da conjuntura da vida social.

Na fusão entre fecundidade e realidade, outro aspecto a destacar é o projeto de texto apresentado no conto. A experiência litúrgico-filosófica de Tude relaciona-se com a experiência sacerdotal da autora; para além, as conexões entre a divindade, o balaio, o rio e as águas são fortemente ancoradas no sistema litúrgico-filosófico de culto à Mãe que rege a protagonista.

Na encruzilhada, Tude é convocada a uma tomada de decisão que impacta não só a ela, mas aos filhos e ao próprio cônjuge. Em sua assistência, a divindade-mãe Ihe oferece a ferramenta, o balaio de água, que transmuta o marido e transforma a vida. Na brevidade do conto, a história dessa, e de outras unidades familiares, reflete a complexidade das relações sociais e o amparo do sagrado para aquelas/aqueles que nele crê. Traduzindo enredos que circundam os limites do terreiro, Mãe Beata apresenta vestígios de como as práticas litúrgico-filosóficas do Candomblé oportunizaram, para além, a reterritorialização e a formação da Consciência Negra de sujeitas e de sujeitos.

E seguem-se os caminhos...

3 Em um ponto de chegada, a encruzilhada

Leda Maria Martins (2021) afirma que a cultura negra é uma cultura das encruzilhadas. Em uma dessas trilhas, Mãe Beata de *Yemanjá* coloca-se sincronicamente enquanto contadora e integrante de histórias que fazem ecoar vozes de uma importante parte da memória cultural afro-brasileira. Podemos entender essa convergência como faces da Consciência Negra que performa. Uma operacionalização que na vida da comunidade-terreiro constrói diferentes

formas de combate às impostas opressões e que, no texto literário, expressa uma sensibilidade que reflete esteticamente não só a cultura do povo de santo, mas a complexidade das relações sociais.

Registrar processos dessa consciência na tradução da memória em palavra escrita necessitou de tomada de decisão que, é possível, se deu em encruzilhada. Invocando as histórias ausentes, os mitos não contados, a reconstrução familiar em diáspora, Mãe Beata oportuniza o trilhar de caminhos invalidados, como a própria legitimidade e valorização de uma autoria negra, feminina e adepta do Candomblé na literatura brasileira, marcando espaços de confluência e recomposição cultural.

Transitando afinadamente entre o visível e o invisível, o humano e a divindade, num *continuum* de oralidade e escrita, as histórias em *Caroço de dendê*: a sabedoria dos terreiros, como que contadas em gira, apresentam desfechos quase sempre intercedidos pela atuação dos *orixás*, obedecendo a uma conduta ética de aprendizagens pessoais e de ensinamentos que respondem às questões sociais e existenciais de sujeitas e sujeitos, em um movimento de reterritorialização dos corpos colocados em diáspora.

Na encruzilhada de seu ativismo de múltiplas frentes, a líder sacerdotal nos oferta uma brecha, na semente com furos que é sua obra, para a visualização de histórias de saberes e fazeres que circulam em espaços de *axé*, entendidos não apenas como templos de liturgias, mas de reflexão de práticas sociais e de formação filosófica e política; espaços nos quais corpos negros têm encontrado, além da materialidade do culto ao sagrado ancestral, mecanismos de irmandade, organização coletiva, compartilhamento de saberes tradicionais e preservação de memórias.

Referências

BARBOSA, Jefferson. *A Mãe do mundo: vida e lutas de Mãe Beata de Yemanjá*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Malê, 2023.

BEATA DE YEMANJÁ, Mãe. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros, como ialorixás e babalorixás* passam conhecimentos a seus filhos. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

GORDON, Lewis Ricardo. *Medo da consciência negra*. Tradução José Geraldo Couto. São Paulo: Todavia, 2023.

MACHADO, Luana Verena Nascimento. *Poder feminino e identidade na Irmandade da Boa Morte*. 2013. 178 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Centro de Artes, Humanidades e Letras, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2013. Disponível em: <http://ri.ufrb.edu.br/jspui/handle/123456789/779>. Acesso em: 02 ago. 2024.

MARTINS, Leda Maria. *Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

PADILHA, Luana Cavalcante. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade da ficção angolana no século XX*. 2 ed. - revista. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 17-31.

SANTOS, Maria Stella Azevedo. *Na encruzilhada da vida*. Disponível em: <https://ocandoble.com/2012/10/10/na-encruzilhada-da-vida/>. Acesso em: 16 ago. 2024

SILVA, Milena Paixão. *Cópia e Simulacro: potencialidades da representação da doméstica em Carolina Maria de Jesus*. *Revista PHILIA - Filosofia, Literatura & Arte*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 414–437, 2020. DOI: <https://doi.org/10.22456/2596-0911.98997>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/philia/article/view/98997>. Acesso em: 28 ago. 2024

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Salvador-BA, 2002.

Recebido em 30 de setembro de 2024

Aceito em 12 de novembro de 2024