

## MULHER NEGRA E CANDOMBLECISTA: A POTÊNCIA GESTORA DE MÃE FLORIPEDES

Thatianny Alves de Lima Silva<sup>1</sup>

Wellington Campos da Silva<sup>2</sup>

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.30711

### Resumo

Este trabalho tem o intuito de evidenciar a história de uma sacerdotisa de tradição *yorùbá*, buscando destacar a força criadora dessa mulher negra e a potência no ato de gerar (entre filhos e projetos). A partir das concepções relacionadas à matripotência, foi possível repensar em tons de crítica a categoria mulher e as correlações entre corpo, sexo biológico e gênero, comum em construções ocidentais. Ao questionar essas categorias, enfatizando a não universalidade das mesmas, buscou-se novas percepções de um ser mulher negra sacerdotisa, que identifica as distinções sobre as vivências dessas mulheres, porém questiona e busca em perspectivas africanas e diaspóricas, assim como busca na ênfase da memória e da oralidade, estratégias de resistências possíveis para a contemporaneidade. Ao longo das memórias relatadas foi possível acessar fatos históricos e elementos de caráter simbólico sobre a sacerdotisa de candomblé, Mãe Floripedes de *Òṣóṣi*. Ao sair de sua cidade natal, Salvador, chega ao Rio de Janeiro em busca de outras perspectivas de vida. Ao longo de sua trajetória evidenciou liderança, sensibilidade e mediunidade, fundando um espaço sagrado em 1956, espaço este que atua para além das atividades de caráter religioso, evidenciando a importância dos terreiros enquanto espaços de preservação do culto, resistência e afirmações políticas.

**Palavras-chave:** Mulher negra. Matripotência. Candomblé. Tradição *yorùbá*.

## MUJER NEGRA Y DEL CANDOMBLÉ: LA POTENCIA GENERADORA DE LA MÃE FLORIPEDES

### Resumen

Este trabajo tuvo como objetivo poner en evidencia la historia de una sacerdotisa de la tradición *yorùbá*, en la búsqueda de resaltar la fuerza creativa de esta mujer negra y la potencia en el acto de generar (entre niños y proyectos). A partir de las concepciones

---

<sup>1</sup> Thatianny Alves de Lima Silva: Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Educação em Ciências e Matemática (PPGECM-UFG). Membro do Coletivo Ciata do Laboratório de Pesquisas em Educação Química e Inclusão do Instituto de Química (LPEQI-NUPEC/IQ/UFG). Mestra em Ensino de Ciências (PPGEC-UnB). Especialista em Psicodrama (CPB-PUC GO). Licenciada em Ciências Biológicas (UnB). E-mail: [thatiannysilvaa@gmail.com](mailto:thatiannysilvaa@gmail.com)

<sup>2</sup> Ègbón mí do Ile Àṣẹ̀ Ojú Ewé, Pesquisador Intérprete do Núcleo Coletivo 22 e Capoeirista. Mestrando no Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais da Universidade Federal de Goiás (UFG) e Membro do Núcleo de Pesquisa e Investigação Cênica Coletivo 22. E-mail: [campos.tom@gmail.com](mailto:campos.tom@gmail.com)

relacionadas con la matripotencia, fue posible repensar la categoría de mujer y las correlaciones entre el cuerpo, el sexo biológico y el género, comunes en las construcciones occidentales, en tonos de crítica. Al cuestionar estas categorías, enfatizando su no universalidad, buscamos nuevas percepciones de un ser mujer negra sacerdotisa, que identifica las distinciones sobre las experiencias de estas mujeres, pero cuestiona y busca en las perspectivas africanas y diaspóricas, así como busca en la énfasis de la memoria y de la oralidad, posibles estrategias de resistencia para los tiempos contemporáneos. A lo largo de los recuerdos reportados, fue posible acceder a hechos históricos y elementos de carácter simbólico sobre la sacerdotisa del candomblé, Mãe Floripedes de *Ọ̀ṣó̀ṣi*. Dejando su ciudad natal, Salvador, llega a Río de Janeiro en busca de otras perspectivas de vida. A lo largo de su historia ha demostrado liderazgo, sensibilidad y mediumnidad, fundando un espacio sagrado en 1956, un espacio que actúa más allá de las actividades religiosas, destacando la importancia de los terreiros de candomblé como espacios para la preservación del culto, la resistencia y las afirmaciones políticas.

**Palabras clave:** Mujer negra. Matripotencia. Candomblé. Tradición yoruba.

### **Pedindo licença e a bênção para começar este caminhar**

Iniciamos esse caminhar pedindo licença a quem nos antecede, para que cada palavra dita soe como sopro que mantém viva a ancestralidade em nós. A bênção Mamãe! A bênção Vovó! A bênção Dindinha!<sup>3</sup> Há um costume tradicional em algumas casas de familiares de pedir a bênção à(a) todas(os) que ali estivessem, ai de quem não fizesse. Considerando a importância deste ato, à medida que pedimos a bênção também pedimos licença para iniciar esta escrita.

Compreendendo que enquanto autores as conexões se estabelecem a partir das origens em terras nordestinas, bem como através das escolhas espirituais, enraizadas nos terreiros de candomblé, uma em tradição Congo-Angola e outro na tradição *Yorùbá*. Ao chegar nos terreiros o pedido de consentimento para ali entrar, a bênção, é indispensável. Trocada, em toques e tons, respeitos diante das nossas mais velhas: nossas *Ìyás*, Mães, *Èkéjì*<sup>4</sup>, *Makota* ou *Ègbón mi*<sup>5</sup>. Dentro dessas vivências surge uma inquietação: quantas sacerdotisas negras conhecemos? Provavelmente essa pergunta ainda não seja inteiramente respondida neste trabalho, considerando ser mais provável que haja contribuições a partir de pontos e conexões entre *Ìyá* e os relatos sobre uma sacerdotisa de tradição *yorùbá*, contribuindo assim para reflexão em relação aos terreiros enquanto territórios matripotentes.

---

<sup>3</sup>Compreende-se como dindinha uma adequação da palavra madrinha.

<sup>4</sup>*Èkéjì* e *Makota*: cargos femininos sinônimos de quem cuida das pessoas em transe (JAGUN, 2017).

<sup>5</sup>*Ègbón mi*: irmã ou irmão mais velhos (JAGUN, 2017).

Nesse texto, algumas das palavras permanecem em *yorùbá*, *kimbundo* ou *kikongo*, compreendendo que algumas são erroneamente traduzidas como, por exemplo, *Ìyá*, que é relacionada à mãe, destaca Oyèrónké Oyěwùmí (2016). A maternidade, em lógicas etnocêntricas e estadunidense, consiste em uma instituição generificada e paradigmática que localiza as relações entre os sujeitos a partir do matrimônio, incorporando a categoria mãe à categoria esposa, identificada como lugar de natural fragilidade. Há com isso uma redução da mulher à esposa, e esta ancorada na maternidade. Essas correlações distanciam o sentido original de *Ìyá* quando este é reduzido à mãe, pois desconsidera ou minimiza as dimensões sociais e espirituais (OYĚWÙMÍ, 2016).

O intuito dessas escritas consistiu em evidenciar a história de uma sacerdotisa de tradição *yorùbá*, buscando destacar, a partir desses relatos, a força criadora dessa mulher negra e a potência no ato de gestar (entre filhos e projetos). Acredita-se que o destaque ocorre à medida que sua filha relata suas principais memórias em entrevista semiestruturada, tornando-se possível acessar parte da trajetória de Mãe Floripedes.

## **Mulheres negras em sentidos afrodiaspóricos**

As aproximações com territórios de saberes em perspectivas afrodiaspóricas, nesta escrita, começam com o processo de estabelecer limites e distanciamentos dos conhecimentos ocidentocêntricos<sup>6</sup>. Os corpos femininos comumente, em uma lógica colonizadora, são percebidos como lugares em que habita uma feminilidade. Há, insistentemente, correlações entre o caráter biológico e seu respectivo gênero. Para a Oyěwùmí (2018b), ao corpo é dada uma lógica que lhe é própria em que ao vê-lo já é possível inferir quais suas crenças e posição social. Essas leituras a partir do que é sensível ao olho constituem a ordem social que olha para a diferença e para a identidade localizada no território corporal. A autora ainda ressalta:

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. Diferentes abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. (OYĚWÙMÍ, 2018b, p. 3)

---

<sup>6</sup> Por ocidentocêntrico compreende-se ao que é etnocêntrico e estadunidense. (OYĚWÙMÍ, 2018b)

Apesar dessas diferenças, em cenários ocidentais, alguns elementos parecem padecer de uma perenidade - a oposição binária; centralidade do corpo, supervalorização daquilo que é sensível aos olhos, bem como o corpo como o lugar da diferença, reafirmando as hierarquias sociais (OYĚWÙMÍ, 2018b). A noção de mulher, construída em um paradigma ocidental, implicou em problemas de diversas ordens, entre elas teórica e política, como retrata Jaqueline Santos (2018). O sujeito político feminista universal branco, de classe média e que traz consigo toda a cosmovisão etnocêntrica, excluiu a existência das mulheres negras.

Em contextos diaspóricos, entrar em questões relacionadas ao corpo feminino negro, ao gênero e como esta categoria normatiza elementos da estrutura social representa um mergulho em feridas abertas na intimidade das mulheres negras, é mexer na ferida que lateja, vívida. Essas mesmas feridas, em muitos contextos, ainda permanecem escondidas pelos curativos sociais da mulher, que é insistentemente retratada como forte e guerreira, expõe Renata de Lima Silva e colaboradoras a partir de estudos sobre espetáculo produzido pela Capulanas Cia de Arte Negra, em São Paulo. (SILVA *et al*, 2019, p. 145).

Em esfera transnacional, expõe Patrícia Hill Collins (2018), as experiências de mulheres negras têm sido distorcidas ou excluídas tanto no âmbito biológico, como também no campo epistemológico. É possível pensar em outros processos de produção de conhecimento, contra hegemônicos, à medida que se aproxima de pensamentos afro-americanos, combinando a experiência vivida e a imagem prática, enquanto veículo simbólico (MITCHELL; LEWTER, 1986 *apud* COLLINS, 2018). O diálogo também se torna indispensável. Patrícia Hill Collins (2018) afirma que as formas de conhecer são constituídas a partir do diálogo com outros membros da comunidade. Considera ainda que o uso do diálogo tem suas origens nas tradições orais herdadas da cultura afro-americana. Para o estabelecimento desses diálogos entre membros da comunidade, prescinde uma ética de cuidado pautado em três componentes inter-relacionados. Para a autora, esses componentes consistem em: considerar que cada indivíduo é uma expressão única de um espírito comum – poder ou energia inerente à vida; outro componente está relacionado ao lugar das emoções ao longo do diálogo; por fim, a capacidade da empatia.

Aproximando-se ainda mais das conceitualizações africanas e pensando nas influências das mesmas em territórios de diáspora, Oyëwùmí (2018b), a partir de suas pesquisas no sudoeste da Nigéria, relata que a natureza anatômica dos sujeitos não

definem suas respectivas funções sociais. Desse modo é preciso considerar um mapa diferente, em que essa concepção de gênero não represente a base social *yorùbá* (OYĚWÙMÍ, 2018b, p. 18). Oyěwùmí ressalta:

O que essas categorias iorubás nos dizem é que o corpo nem sempre está em vista e à vista da categorização. O exemplo clássico é a mulher que desempenhava os papéis de *ọba* (governante), *omo* (prole), *ọko*, *aya*, *ìyá* (mãe) e *aláwo* (adivinhadora-sacerdotisa), tudo em um só corpo (OYĚWÙMÍ, 2018b, p. 19).

Em buscas que conectem diáspora e África, foi possível encontrar nos terreiros de candomblé espaços que colaboram para os processos de ressignificação da categoria mulher(es), em especial as aproximações e compreensões de experiências de mulheres negras, a partir das contribuições de Oyèrónkẹ Oyěwùmí.

A organização social do candomblé procurou recriar as estruturas hierárquicas de algumas sociedades africanas, destruídas pelos processos de escravização. Para Sueli Carneiro (2007), a reorganização da família negra, perpetuando a memória cultural, permitiu que os terreiros se tornassem territórios de organização comunitária, lugares possíveis para a cura aos destituídos do direito à saúde, de resistência cultural e de negociação.

Os terreiros consistem em espaços que, potencialmente, conectam continentes a partir de princípios, dentre eles a cosmopercepção numa perspectiva africana, natureza como divindade, língua, alimentação, organização a partir da senioridade - representam base para o reconhecimento e a construção identitária, como relembra a Kota Mulangi (2020) em documentário intitulado “Cultura, ação social, alimentação e dignidade ao povo preto” disponibilizado em meios digitais. Saber a própria origem representa uma estratégia de luta contra os compromissos assumidos pelos colonizadores. Ainda afirma que é de suma importância o reconhecimento do povo a partir de seus princípios. Entre povos de tradições distintas há elementos que unificam, que se mostram como fio condutor. As relações com a ancestralidade, a partir das cosmopercepções africanas vivenciadas em terreiros, possibilitam saber de onde se vem. Ainda que este lugar de origem seja diferente do ponto de vista da tradição, isso não implica em uma separação, possibilita o fortalecimento enquanto povo.

O acesso e as aproximações com as histórias das *ìyá* possibilitam caminhos prováveis de amar a negritude, de constituir uma nova humanidade, outra relação com o corpo e com a comunidade. Ainda que se compreenda que *ìyá* não está relacionado aos

caracteres biológicos do corpo, está sim relacionado às categorias sociais, que não se apoiam na anatomia corpórea. Significa dizer que as relações pautadas em outros critérios que não o gênero, são assim pautadas na senioridade, princípio fluido e não estático. Isto contribui para que os núcleos de poder sejam difusos e deslocados para outros critérios que não o biológico. Percebe-se que há nas unidades domésticas não nucleares elementos indispensáveis que contribuem para questionar a universalização da categoria mulher, a centralidade do gênero na estruturação das sociedades, a marginalização de mulheres africanas por feministas no fim do século XX, os sistemas de opressão que permanecem retroalimentando a correlação entre o domínio biológico e o domínio social relacionado ao gênero (OYĚWÙMÍ, 2016; OYĚWÙMÍ, 2018a; OYĚWÙMÍ, 2018b). Tais questionamentos aliados à compreensão do que é matripotência e do sentido atribuído à *Ìyá*, consistem em estratégia de resistência política, juntamente com o amor à negritude.

### **As sacerdotisas e a matripotência**

A matripotência permite apreciar, entender e (nos) aproximar de epistemologias africanas, constituídas por dois elementos centrais: *Ìyá* e *Orí*<sup>7</sup>. Compreendendo que este trabalho buscou evidenciar passagens da trajetória de uma *Ìyálòrìṣà*, as questões relacionadas à *Orí* não serão abordadas.

Dentro de um sistema de senioridade, *Ìyá* localiza-se centralmente enquanto procriadora, fonte de potência criadora. As *Ìyá* também exercem papel de cocriadora juntamente com *Olódùmarè*<sup>8</sup>, mantendo a cadeia ancestral, conferindo à *Ìyá* não apenas a atribuição de criar novas vidas do ponto de vista biológico, como também havendo em si, potência de criação de humanidade. Em diálogos entre Katiúscia Ribeiro e Wanderson Flor (2020a), este menciona que *Ìyá* enquanto instituição representa uma coluna de sustentação do ponto de vista do conhecimento, enquanto potência política e econômica.

Dentro dos terreiros de candomblé, *Makota* Valdina afirma, em documentário produzido por Deisy Anunciação (2019), que as mulheres têm o poder, tem um lugar de preponderância dentro dos terreiros de candomblé, ainda que sejam em terreiros liderados por sacerdotes. Dentro de uma organização baseada na senioridade, durante os processos de aprendizagens que são vivenciais e, tradicionalmente, orais, elas são

---

<sup>7</sup>*Orí*: s. cabeça (BENISTE, 2011)

<sup>8</sup> *Olódùmarè*: Deus supremo de alguns povos *yorùbá*. (JAGUN, 2017)

fundamentalmente responsáveis por propagar ensinamentos recebidos de suas mais velhas - *Ègbón mi*, *Ìyáròba*<sup>9</sup>, *Ìyájìbóna*<sup>10</sup>- diversas são as mulheres que acompanham o caminhar de uma sacerdotisa diante da gestação e parto de sua prole, diante da própria comunidade de terreiro.

Um dos provérbios antigos mencionados por algumas *Ègbón mi* dentro dos terreiros de candomblé do estado do Rio de Janeiro é “pescoço não passa cabeça”, o que nos faz lembrar da estrutura hierárquica pautada na senioridade, podendo fazer algumas inferências em relação à centralidade das sacerdotisas quando comparadas à cabeça. “Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*”. (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 3). Evidencia-se a função comunitária e espiritual da *Ìyá*, essa que ocupa uma singular importância dentro desses espaços, no que tange o cuidado com a prole, o acolhimento e a criação dos filhos e filhas. Como se percebe, por exemplo, na gestação do *Ìyàwô*<sup>11</sup>, momento esse de estabelecer múltiplos vínculos à medida que se gesta e nasce - com seu *Òrìṣà*, com *Àṣẹ*, com a comunidade, também originada do útero dessa *Ìyá*. Esses vínculos ao longo da gestação e do parto dentro do terreiro ampliam as conexões com a ancestralidade, o acesso a uma cosmopercepção africana, recriada em território brasileiro. “A relação entre aquelas pessoas que experimentam a irmandade de ventre é baseada na compreensão de interesses comuns nascidos de uma experiência compartilhada (...)” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 21).

Falar das histórias de mulheres negras sacerdotisas é também invocar a ancestralidade, dotada de força criadora, é olhar para histórias que, localizadas em contextos diaspóricos, são forçadamente subjetivadas em uma estrutura colonial. Por motivos distintos e que se inter cruzam (raça, gênero, religiosidade e, questões de classe) pouco se ouve dos relatos e histórias dessas mulheres. Como retrata bell hooks (2019), diante de um contexto em que há uma valorização demasiada e uma supremacia branca, amar a negritude raramente é uma postura política refletida no dia a dia. Quando é percebida, é tratada como suspeita, perigosa e ameaçadora. Assim, enquanto estratégia de amor, que mantém seu caráter político, as histórias dessas mulheres têm sido evidenciadas. Tudo isso pode criar condições para reagir aos embates violentos que tem

---

<sup>9</sup> *Ìyáròba*: cargo feminino utilizado no *Àṣẹ* Gantois para designar o mesmo que *Èkéjì*. (JAGUN, 2017).

<sup>10</sup> *Ìyájìbóna*: cargo feminino no candomblé cuja atribuição é cuidar dos que estão recolhimento ritual. (JAGUN, 2017).

<sup>11</sup> *Ìyàwô*: 1. s. esposa. 2. Cargo conferido no candomblé aos iniciados no culto aos *Òrìṣà*, sejam homens ou mulheres, até que completem a Obrigação de 7 anos, quando se tornam *Ègbón mi*. (JAGUN, 2017).

gerado tantas formas de morte das vidas negras. Diversas investigadoras negras têm colaborado e conduzido pesquisas a respeito das continuidades entre tradição e as estratégias de lutas atuais (CARNEIRO, 2007). Deste modo compreende-se como indispensável evidenciar histórias, tal qual a de mãe Floripedes que, já em seu tempo, deixava marcas evidentes de resistência diante de tantos mecanismos de opressão.

### **Candomblé: histórias e memórias de mãe Floripedes**

*Eu sou filho do mato  
Apostei no meu arco  
Sou uma flor de riacho  
Gavião de penacho  
Sou de dentro do mato  
Terra mãe me criou  
Sou da tribo derradeira  
A quem bala de cartucheira  
Persegui e matou  
E feriu seu andor...  
(Dea Trancoso, 2015)*

Conforme a história do tráfico de negras(os) escravizadas(os), bem como a partir dos reagrupamentos de etnias distintas durante o atravessamento do Atlântico, diversas pessoas de diferentes troncos linguísticos (histórias, cantos e danças) chegaram ao Brasil. De acordo com José Beniste (2005) o candomblé, palavra de origem bantu (*kàndóm-idé*) remete à invocação, ao culto, ao louvor como expressão de dança. Na contemporaneidade, a palavra candomblé, ainda que esteja no singular, remete à experiência dentro de sistemas de cultos religiosos recriados e reorganizados à medida que chegam em outro território, constituindo, em nosso caso, assim cultos afro-brasileiros.

Alguns elementos marcam o candomblé enquanto tradição, com princípios que conectam e colaboram para a construção identitária, como a circularidade e oralidade. Para Regina Nogueira, também conhecida como Kota Mulangi, em entrevista dirigida por Ogan Mario (2020), saber de onde se vêm, consiste em estratégia de luta contra os compromissos assumidos pelos colonizadores. As famílias dentro de contextos de casas de candomblé consistem em modelo de resistência negra, que podem contrapor os modelos e concepções ocidentais de família nuclear. Deste modo as famílias em candomblé são refeitas por laços de afeto entre a comunidade, incluindo a figura

sacerdotal e os valores e princípios que constituem esse povo (AKOTIRENE, 2019; NOGUEIRA, 2020).

As relações da comunidade, entre mais velhas(os) e mais novas(os), possibilitam, para além da realização de tarefas, aprendizagens que dizem de outras formas de perceber a si e aos outros os sujeitos a partir de outras perspectivas ontológicas. Tais unidades de povos tradicionais também consistem em lugares favoráveis para a valorização das trocas, para instituir outras configurações sociais e outras formas de produzir conhecimento. Percebe-se neste espaço um ambiente favorável à experienciar a ética de cuidado – a compreensão da singularidade e a relação com o coletivo, as emoções e a empatia. Em publicação em vídeo divulgada pela plataforma instagram (2020b), evidenciando diálogo entre Wanderson Flor do Nascimento e Katiúscia Ribeiro, é falado que os terreiros e quilombos representam experiências matripotentes. Relembra também que a maneira africana de não corroborar com a hierarquização por gênero, como se faz no ocidente, é tratar todos do mesmo jeito, respeitando e reverenciando as(os) mais velhas(os). Já no fim da entrevista, Wanderson Flor ainda nessa publicação retrata o quão importante é destacar que essa organização dos terreiros foi trazida pelas mulheres, realizando de modo a buscar a manutenção de uma lógica matripotente. Para tal, mostra-se importante não se deixar seduzir por mecanismos de opressões, compreendendo que é possível viver bem a partir dos legados ancestrais.

Compreende-se aqui a importância na preservação da memória como forma de manter vívida em nós os legados ancestrais destacados anteriormente, podendo retornar para a convivência comunitária no terreiro, e para além dele, de modo ético, cuidadoso e responsável e contra hegemônico. Nesse sentido, a tradição oral enquanto herança africana instigaria o desenvolvimento da memória que, por sua vez, colaboraria na produção não apenas de novas aptidões sociais dos membros da comunidade. (BERNARDO, 2003, p. 33)

Assim, ao ouvir os relatos sobre mãe Floripedes, buscou-se correlações com a ideia de criação (entre filhas(os) e projetos), compreendendo que o matrigestar vincula-se à capacidade de gestar potências. A participante da pesquisa recebeu o Termo de Consentimento e Livre Esclarecido (TCLE), autorizando, após a leitura do mesmo, a realização da pesquisa, concedendo a publicação desde que não fosse identificada. Essa entrevista foi viabilizada por diálogos estabelecidos em *webmails*. A participante manifesta ainda o desejo de marcar nas escritas o vínculo familiar sanguíneo, dotado de

intimidade com mãe Floripedes. Foi possível então realizar uma entrevista semiestruturada no dia 20 de março de 2020, em que a participante optou em responder por escrito, diante da impossibilidade do encontro presencial. Inicialmente foi pedido que a mesma apresentasse mãe Floripedes.

*Floripedes Monteiro Santos Lima, nascida em 13 de janeiro de 1925, filha do casal de católicos Manoel Monteiro dos Santos e Maria Amalia dos Santos, moradores na Ladeira da Conceição, na cidade de Salvador – BA. Órfã de pai aos 9 anos de idade com mãe e 3 irmãos menores, algum tempo depois perdeu sua genitora. Época em que foram “adotados” pela família da madrinha de batismo, Hilda França, respeitada: Ìyádàgàn<sup>12</sup> Hilda de Òṣun. Sua Madrinha Hilda (Dindinha como era chamada), após perceber os primeiros sinais da mediunidade da menina Floripedes, a levou para ser amparada no Ilé Ìyá Omi Àṣẹ Ìyámasé, dirigido pela Senhora Maria Escolástica da Conceição Nazaré, Mãe Menininha do Gantois. Ìyádàgàn Hilda de Òṣun era irmã de santo de Mãe Menininha. Floripedes foi iniciada por Mãe Menininha, em 1938, aos 13 anos de idade, para o orixá Òṣòṣi, tendo como Mãe Pequena a saudosa Mãe Cleusa de Nãná. Foi a Dofonitinha do barco das dezessete. Após ser consagrada viveu no terreiro do Gantois durante alguns anos. Sempre apoiada por sua Madrinha Hilda, iniciou sua vida profissional no Colégio Sacramentinas e depois trabalhou como Chapeleira num estabelecimento comercial na Rua Chile. Foi também na residência de sua Dindinha que conheceu Lauro Augusto Lima, seu futuro marido, que coincidentemente era afilhado de Ìyádàgàn Hilda e morava no Rio de Janeiro. Mesmo enfrentando algumas dificuldades, em 1945, viajou para São Paulo com os irmãos menores, para trabalhar em uma fábrica de tecidos. Na cidade da garoa, assistiu ao casamento de duas irmãs: Valdete Monteiro Costa e Gelsa Monteiro Martins. Alguns anos depois, estabeleceu residência na Rua Pedro Rodrigues, 35 – Praça 11 – Rio de Janeiro. Casou-se com Lauro de Omolu, confirmado Ògán para o mesmo orixá: Omolu de Ìyá Davina - Mãe de santo da Casa Grande de Mesquita – Rio de Janeiro, considerada uma das primeiras roças de candomblé instalada na baixada Fluminense. Senhor Lauro era Contador e funcionário concursado do Ministério da Saúde. Em 1953, o casal adquiriu terreno, situado no Parque Estrela – 6º Distrito de Magé - Imbariê - RJ, com propósito de criar uma chácara para lazer e plantações. Flor de Òṣòṣi gostava muito de plantas. Mas, como dizem os antigos “a fruta só dá no tempo certo”: por determinação dos Òriṣà Omolu e Òṣòṣi, aquiescência da Casa Matriz e apoio de Ìyádàgàn Hilda de Òṣun e de Ìyá Cleusa de Nãná (que neste período residia no Rio de Janeiro), o referido sítio, tornou-se uma roça de candomblé Kétu. Fundado Centro Espírita São Lázaro – Ilé Àṣẹ Ijì Aráiyé (Casa da Força do Mestre da Humanidade – devidamente registrado como Pessoa Jurídica).*

---

<sup>12</sup> Ìyádàgàn: Cargo feminino no candomblé, que tem sua ligação com ritual do Ìpàdédé.

Ao descrever quem foi mãe Floripedes, a entrevistada traz elementos dotados de muita preciosidade em relação ao acolhimento dentro dos territórios tradicionais, bem como às possibilidades de criação de vínculos perenes, familiares tais quais os sanguíneos. Considerando o relato acima, acredita-se que dentro deste difícil cenário em que não havia a presença dos genitores, a comunidade do terreiro, através da Dindinha e *Ìyádàgan* Hilda, foi de extrema relevância para mãe Floripedes. Assim reitera-se como os terreiros representam territórios de organização comunitária, consistem em lugares possíveis para a cura aos destituídos de direitos (CARNEIRO, 2007).



**Figura 01: *Ìyá* Floripedes em seu terreiro. Fotografia cedida por Jildelsa Lima**

Em relação à trajetória no candomblé no processo de instituição do próprio terreiro, a entrevistada informa:

*Como diz a lenda, contada pelos Akapalos nas tribos antigas africanas, cabia ao caçador, responsável por penetrar na mata, abrir novos caminhos, trazer a caça, como também achar os locais para*

*onde a tribo poderia futuramente mudar-se, ou fazer uma roça. O caçador descobre o novo local, mas são os membros da tribo que a instalam ali. Confirmando a lenda de Ọ̀ṣò̀ṣi, a função do Ilé começou com a feitura do primeiro barco de Ọ̀yàwó, em 1958: cujos Ọ̀riṣà eram - Antonio Carlos - Ọ̀gùn, - Paulo Malfitano - Ọ̀ṣun, Carolina de Ọ̀ṣun e Ana de Yemoja - irmãs gêmeas. Este barco chegou ao terreiro guiado pelas mãos de Ọ̀yádàgàn Hilda de Ọ̀ṣun - representante legal do Gantois, legitimando o Ilé e do Senhor Joaquim Baia de Araujo de Ọ̀mọ̀lu, comerciante baiano, confirmando assim a união dos irmãos de Àṣẹ.*

Os caminhos percorridos para instituição da casa fundada por mãe Floripedes, são retratados como esforço coletivo, uma ação que não só considera a importância singular da sacerdotisa, como também a presença e envolvimento das(os) filhas(os) de santo. De modo poético e fazendo referência a uma história mitológica, a entrevistada relata que tal qual o caçador, *òriṣà* ao qual mãe Floripedes foi iniciada, ela mostrou e abriu o caminho, possibilitou o encontro com o lugar, mas somente em atuação coletiva a concretização da casa foi possível. O processo e ato de gestar e nascer da casa, das(os) filhas(os) e da sacerdotisa, também indica outras formas de gestação e nascimento – com seu *Ọ̀riṣà*, com *Àṣẹ*, com a comunidade, com cosmopercepção afrodiáspórica-originada simbolicamente no útero dessa *Ọ̀yá*. Como destaca Oyěwùmí (2016) a relação entre aquelas(es) que experimentam a irmandade de ventre é baseada na compreensão de interesses comuns. Percebe-se então, nos relatos que se referem à apresentação de mãe Floripedes, a sua vinculação ao terreiro e parte da trajetória que indicou a formação de sua casa de candomblé, evidências das maneiras que colaboram para as potencializações do que é humano em suas múltiplas dimensões.

Percebendo nas narrativas acima descritas como as relações estabelecidas nas comunidades foram marcantes e estruturantes para a formação de mãe Floripedes, fica o questionamento: como foi a relação entre aqueles que constituem a família em que Floripedes era a sacerdotisa? De que maneira foi possível impactar e potencializar as existências dentro da comunidade? A entrevistada conta que é comum ouvir dos filhos da casa que mãe Flor era uma pessoa que tinha muita dedicação aos orixás, era comum ouvir lições de amor, caridade e perseverança, consistindo para a entrevistada como um de seus maiores legados. Também destaca que conduziu seus filhos de forma firme e carinhosa, relatando a importância de terem foco e objetivo na vida. Em seus relatos indica que as orientações dadas pela sacerdotisa, estavam relacionadas não somente a dimensão da religiosidade, do que é sagrado. Acredita-se que está aí um dos elementos que colaboram com a concepção de que este território e suas relações consistem em

evidências da matripotência que contribuem para o desenvolvimento dos sujeitos e das comunidades que passam por experiências mais próximas à cosmopercepção africana do que ocidentocêntrica.



**Figura 02: Ìyádàgan Hilda França (esq) e Ìyá Floripedes. Fotografia cedida por Jildelsa Lima**

*Flor de Òṣòṣi, como era carinhosamente chamada, foi uma mulher bastante espiritualizada, guerreira, destemida, ativa. Com muita garra para vencer, sempre disponível para ajudar a todos que necessitavam e algumas vezes pouco compreendida por tanta sinceridade.*

*Era uma pessoa extremamente consciente de sua missão e procurava se manter com muita seriedade no cargo que lhe foi concedido. A roça tornou-se uma casa próspera com muitos iniciados e abians, frequentado por pessoas adeptas à religião, como suas irmãs de barco: Ègbón mi Marina de Òsànyìn e Ègbón mi Cidália de Ìròkò. E seus Ègbón mi: Ègbón mi Alexandre de Şàngó, Ègbón mi Conceição de Yánsàn (Ìyámóró do Centro), Ègbón mi Lícia de Òşàlá, Ègbón mi Lindinha de Òşun, Ògán Walter e muitos outros.*

*Flor de Òṣòṣi foi também uma grande líder espiritual. Sua clarividência, sua forma de iluminar nossos pensamentos, nossos sonhos funcionavam como uma amálgama que nos unia, e dela nós não queríamos nos separar. Flor conseguia unir a todos no Ilé numa*

*família, que se amava e se respeitava, onde todos independente de sua origem eram iguais.*

*Mãe Flor teve apenas 2 filhos biológicos, mas em sua numerosa família de Àṣẹ todos eram tratados como filhos de seu ventre. Manteve-se no terreiro até o ano de 1996, quando partiu do Àiyé para morar Òrun. O caminho aberto por Flor de Òṣòṣi que a levou a erguer o Ilé, guarda suas lembranças e se mantém em atividade, tendo como alicerce espiritual os fundamentos plantados por suas eternas Ìyá.*

*Creio que dois ensinamentos ficarão para sempre, a humildade e a sinceridade. Os ensinamentos sobre os fundamentos do Kétu nos permitiram enxergar de forma mais profunda a história dos irmãos afrodescendentes que por aqui primeiro chegaram.*

Quando a entrevistada descreve as relações dentro do terreiro, que todos eram tratados como filhos vindos do ventre, percebe-se aí a potência dos vínculos dentro da comunidade independente dos laços sanguíneos. O ser mulher candomblecista e a potência em criar, na perspectiva da entrevistada, aparecia em mãe Flor de diferentes formas:

*Sua formação familiar e espiritual, fez crescer uma mulher forte, com olhar sempre voltado para o amanhã, trazendo dentro de si as experiências do ontem e do hoje. Desta forma, conseguia associar o espiritual e o social (...). A energia dela está envolta no ambiente da casa (...), em cada filho de santo, em cada abraço do orixá. Sua força se faz presente em todos os momentos da vida cotidiana de cada um de nós, na palavra amiga que proferimos aos nossos irmãos, nas cantigas que são entoadas, nas bênçãos trocadas. Em todo ensinamento dos mais velhos para os mais novos.*

Nos relatos sobre mãe Flor, fica evidente a presença da mesma, ainda que não seja nessa dimensão. Compreende-se que os relatos e memórias sobre uma pessoa, ainda que seja apenas um olhar sobre a mesma, consiste em um caminho possível para evidenciar trajetórias que por tanto tempo foram distorcidas ou excluídas (COLLINS, 2018). É também um caminho para lembrar trocas de um(a) não presente (nesta dimensão) inteiramente presente, cultuada enquanto ancestral e percebida nos espaços físicos tal qual em momentos importantes dentro da convivência no terreiro, como o ato de pedir a bênção. Conclui-se aqui, a partir da fala da entrevistada: *uma flor não é uma flor por nascer flor, ela se faz flor e aí encanta a todos.*

### **Encruza – onde há encontros e novos começos**

Este é o ponto em que diferentes dimensões e caminhos se conectam, o umbigo do mundo, sendo umbigo representa nascimento e criação. Ainda que as narrativas

tratem do olhar de um sujeito sobre a trajetória de mãe Floripedes, compreende-se que é apenas uma perspectiva possível. A existência de todo sujeito não caberia em escritas, bem como não seria contemplada por tantos e quantos fossem os olhares. Longe de um subjetivismo, mas compreendendo a relevância da experiência vivida e da imagem enquanto retrato de práticas, identifica-se aí mais uma dentre as formas de aproximar-se de pensamentos afrodiaspóricos.

A partir dos relatos, há na fala sobre mãe Floripedes uma reverência à ancestralidade, dando satisfação e compreendendo ser importante componente nos processos de aprendizagem, viabilizando-os de outra forma, reafirmando (nossas) formas de estar no mundo. Olhar para a história de mulheres negras de candomblé, mães de santo que, ao abrir suas *nzo* e *ilês*, enfrentam o sistema colonial dando vida às unidades territoriais organizadas sob outra lógica – a matripotente. À medida que se desloca para o Rio de Janeiro e fundando o terreiro, percebe-se nos relatos da entrevistada elementos que remetem às atuações coletivas, encontros que marcam ao princípio desta comunidade. Considera-se este um momento importante, indicando um movimento de potência criadora, cria casa, vínculos, tal qual cria novas formas de narrar fatos.

Neste movimento de saudar essa senhora ancestral por todos os passos dados, evidencia-se caminhos em que seja possível e concreto amar a negritude, com cuidado e responsabilidade do ponto de vista ético. Além disso, durante o processo de aprofundamento teórico, à autora e ao autor foi possível reaver o impacto dos espaços dos terreiros e quilombos enquanto potencialmente criadores de humanidade, que em conexão com a ancestralidade, fornecem caminhos para atuar de modo a integrar as dimensões espirituais, sociais, como também políticas e econômicas. Compreendemos que este trabalho se encerra no umbigo do mundo, vislumbrando nas narrativas das sacerdotisas (ou ainda a partir relatos de outras sobre as primeiras) caminhos para romper com o silêncio, que por vezes parece insistir; silêncio este que decorre, dentre tantas coisas, das estruturas patriarcais e racistas que interferem abruptamente nas representações de mulheres negras sacerdotisas.

## Referências bibliográficas

AKOTIRENE, Carla. *Osun é fundamento epistemológico: um diálogo com Oyèrónké Oyéwùmí*. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniaio/osun-e->

[fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/](#). Acesso em: abr 2020.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BENISTE, José. *Dicionário Yourubá Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.  
BENISTE, José. *As Águas de Oxalá (Àwọn Omi Òsàlá)*. 3ª ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2005.

BERNARDO, Teresinha. *Negras, Mulheres e Mãe: lembranças de Olga de Alaketu*, São Paulo: Pallas, 2003.

BIANCH, Valnizia. *Reflexões: escritas de Mãe Valnizia Bianch*, Salvador: Edição do Autor, 2019.

CARNEIRO, Sueli. “A força das mães negras”. *Le monde diplomatique Brasil*. 4º ed. 2007. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-forca-das-maes-negras/>. Acesso em abr. 2020.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. “O poder feminino no culto aos Orixás”. In: CARNEIRO, Sueli: *Mulher Negra - Caderno IV*. São Paulo: Geledés - Instituto Mulher Negra. 1993. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf>. Acesso em abr. 2020

COLLINS, Patrícia Hill. “Epistemologia Feminista Negra.” In: COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSFUGUEL, Ramón. *Decolonialidade E Pensamento Afrodiaspórico*. 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

CULTURA, AÇÃO SOCIAL, ALIMENTAÇÃO E DIGNIDADE AO POVO PRETO (Entrevista Kota Mulangi) - Direção Ogan Mario - Ancestralidade: Um Olhar para a Matriz Africana, 2020. 1:10:54 – Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=pb\\_IcRqDOaQ&t=333s](https://www.youtube.com/watch?v=pb_IcRqDOaQ&t=333s). Acesso em: 07 de abril de 2020.

DÉA TRANCOSO – ÍNDIO (FILHO DO MATO) – Minas Gerais: Biscoito Fino, 2015. 06:12 - Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Wf2yan1WNPY\(6min12s\)](https://www.youtube.com/watch?v=Wf2yan1WNPY(6min12s)). Acesso em: 08 de março de 2020

DOCUMENTÁRIO A DONA DO TERREIRO – Deisy Anunciação – Local: Salvador e São Paulo. Produtora: Deisy Anunciação, 2019. 35:51 – Disponível em : <https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I>. Acesso em: 08 mar. 2020.

HOOKS, bell. *Olhares Negros: raça e representação*. Borges S, tradutor. São Paulo: Elefante; 2019.

JAGUN, de Marcio. *Yorùbá: vocabulário temático do candomblé Português-Yorùbá/Yorùbá-Português*. 1.ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2017

MATRIGESTÃO E MATRIPOTÊNCIA COMO DIMENSÕES POLÍTICAS – Katiúscia Ribeiro – Wanderson F. Nascimento – Plataforma Instagram, 2020. 57:31 –

Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=G4ceHRNt\\_6Y&t=560s](https://www.youtube.com/watch?v=G4ceHRNt_6Y&t=560s). Acesso em: 05 abril de 2020a.

MATRIGESTÃO E MATRIPOTÊNCIA COMO DIMENSÕES POLÍTICAS – Katiúscia Ribeiro – Wanderson F. Nascimento – Plataforma Instagram, 2020. 57:31 – Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=G4ceHRNt\\_6Y&t=560s](https://www.youtube.com/watch?v=G4ceHRNt_6Y&t=560s). Acesso em: 05 abril de 2020b.

MITCHELL, Henry H; LEWTER, Nicholas Cooper. “Soul Theology: The Heart of American Black Culture”. San Francisc: Harper andRow, 1986. In: COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia Feminista Negra. In: COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramón (Org): *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

OYÉWÙMÍ, Oyèrónké. “Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas.”In: COSTA, Joaze Bernardino. TORRES, Nelson Maldonado (Org.) *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autência, 2018a, p, 171-181.

OYÉWÙMÍ, Oyèrónké. “Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos. Novos Olhares Sociais:”*Revista do PPGCS – UFRB. Cachoeira*. Vol. 1. N° 2, 2018b, p. 294-317.

OYÉWÙMÍ, Oyèrónké. Tradução para uso didático de OYÉWÙMÍ, Oyèrónké. “Matrpotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions”. In: *What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por Wanderson Flor do Nascimento.

SANTOS, Jaqueline Sant’Anna Martins dos. “Mulheres de santo: gênero e liderança feminina no candomblé”. *Nganhu- Revista Neabi Cp2 e Geparrei*, v. 1, n. 1, 2018.

SILVA, Renata de Lima; SANTOS, Flávia Cristina Honorato dos; JESUS, Rafaela Francisco de. *Mulheres Afro-latino-americanas Em Cena: um estudo da performance. Em: Performances culturales en América Latina: estudios de lo popular, género y arte.*

Recebido em: 10/04/2020

Aceito em: 15/04/2020