



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**Mãe Rita Tassytaô e a reconstrução de vivências através do
espaço de terreiro de candomblé em Aracaju-SE**

Brisa Livia Menezes Xavier

São Cristóvão (SE)
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Mãe Rita Tassytaô e a reconstrução de vivências através do espaço de terreiro de candomblé em Aracaju-SE

Brisa Livia Menezes Xavier

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe como parte dos requisitos necessários para a qualificação e obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi

São Cristóvão (SE)

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

X1m Xavier, Brisa Livia Menezes
Mãe Rita Tassytaôô e a reconstrução de vivências através do espaço de terreiro de candomblé em Aracaju-SE / Brisa Livia Menezes Xavier ; orientador Hippolyte Brice Sogbossi. – São Cristóvão, SE, 2021.
118 f. : il.

Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Sergipe, 2021.

1. Religião. 2. Candomblé - Sergipe. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Epistemologia da religião. I. Sogbossi, Hippolyte Brice, orient. II. Título.

CDU 259.4(813.7)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Brisa Llívia Menezes Xavier

Mãe Rita Tassytaô e a reconstrução de vivências através do espaço de terreiro de candomblé em Aracaju-SE

Aprovada em: ____/____/____

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela banca.

Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi

Programa de pós-graduação em Ciências da Religião/ UFS

Prof. Dr. Dr. Luiz Américo Silva Bonfim

Programa de pós-graduação em Ciências da Religião/ UFS

Prof. Dr. Ilzver de Matos Oliveira

Programa de pós-graduação em Direitos Humanos/ UNIT

São Cristóvão (SE)

2021

À Mãe Rita do Tassytaô e a todas as mães de santo que traçam políticas de cuidado em detrimento das políticas de morte manifestas no atual governo brasileiro.

AGRADECIMENTOS

O momento de agradecimentos do mestrado remonta a várias pessoas que ao longo do percurso me ajudaram e contribuíram muito, ainda mais no contexto de pandemia.

Primeiramente gostaria de agradecer a Mãe Rita e o Ylê Yatasitaòò, onde fui recebida de braços abertos para o compartilhamento de rotinas, histórias e experiências.

Também agradeço a Universidade Federal de Sergipe, pois se hoje pude fazer uma pós-graduação, somente se deu graças ao ensino público. Agradeço ao PPGCR por contribuir para o amadurecimento na pesquisa frente a assuntos que possuem nuances tão complexas e atuais como é as ciências da religião.

Ao meu orientador Brice, pela confiança, referências e percepção da realidade material, onde traduzia de forma mais objetiva o direcionamento que eu precisava dar ao trabalho, além da confiança depositada e das incontáveis indicações durante todo o processo de orientação.

A professora Marina Correa, pela paciência, trocas, arguições, questionamentos, além da experiência onde além de acalmar ansiedades, partilhava a ideia da desmistificação da academia, colocando esta como um lugar democrático, de pessoas comuns que possuem um só objetivo: o de poder contribuir, agregar e repassar conhecimentos. Também agradeço ao professor Luiz Américo pelas provocações sempre presentes trazidas no decorrer das disciplinas.

Também agradeço à minha bisavó encantada Pedromar Lopes, pelas bençãos e rezas que sempre me acompanharam na infância e adolescência, palavras que materializaram sentido após esse trabalho.

Aos meus amigos e também professores Felipe Tuxá (UNEB/BA) e Leo (UFC-CE) pelo grande incentivo inicial, ideias e conversas generosas. A Ramon, pela leitura atenta e pontuação de questões.

Agradeço a minha incrível rede de afetos: Roque, meu amor e companheiro, que sempre esteve ao meu lado, escutando as indagações, levantando questões, dividindo comigo as emoções para lidar com as frustrações e barreiras comuns do cotidiano, sempre de uma forma leve, disposta e gentil. A minha irmã Silvia, pela determinação e criatividade inspiradora. A Iria, minha mãe, pela vida, força e insistência em se reinventar diante de contextos desafiadores, e pela luta frente a pastoral carcerária de Paulo Afonso-Ba, sendo minha primeira referência de enfrentamento as diferenças e problemas do sistema em que estamos inseridos, além das suas demonstrações de fé como condição de indissociabilidade manifestando mesmo diante de tantas adversidades, com ela aprendo que a vida vale a luta e só a luta muda a vida! A Silvio, meu pai, pelo acolhimento, escuta ativa, poesias e canções. Devo a eles todo o meu estímulo e vontade de seguir em frente sonhando e acreditando.

Na pesquisa, o valor das trocas é imenso e diariamente eu dividia a construção com parceiros e amigos que mantinham o incentivo e preocupação: Erika, Cindy, Eve, César, Ivan, Wexyza. A eles eu agradeço por tudo o que representaram nesses dois anos e meio, por terem tornado os dias mais alegres e cheios de esperança.

Muito Obrigada, Axé!

RESUMO

Primeiramente, fazendo a interface com a religião, trazemos as experiências das mães de santo, abordando a maneira como essas mulheres foram e são fundamentais para a formulação de estratégias de sobrevivência, apontando o terreiro de candomblé como lugar de produção de conhecimento, além de traçarem outras formas de pensar o gênero, trazendo imaginários e referenciais transatlânticos de pertencimento: a mãe de santo é a grande instituição, erguendo pilares que atravessam a maternidade, religiosidade e comunidade. A experiência como critério de significação leva em conta paradigmas afrocêntricos que circundam essas práticas, e as mães de santo revelam uma encruzilhada de conhecimentos em torno de questões que transformam as dinâmicas sociais, enaltecendo repertórios imaginários do feminino negro nos cultos afro-brasileiros, onde por meio de práticas antigas nos ajudam a perceber como se organizaram para salvaguardar conhecimentos, mobilizar comunidades e gerar redes femininas de proteção a partir da religião. Esse trabalho é um convite pra pensar sobre articulações, exercício da parentalidade e matriarcado africano, alargando conhecimentos da presença das mulheres nos rituais e de uma série de cosmopercepções que ao longo do tempo foram, de certa forma, invisibilizadas. Em seguida, acessamos a história de Mãe Rita Tassytaôô, que anunciou desde muito cedo seu compromisso com a trajetória espiritual, articulando mundos e pertencimentos em décadas de experiência como mãe de santo, trajetória marcada por autonomia e diferentes forças ancestrais.

Palavras-chave: Mães de Santo; Terreiro; Candomblé; Epistemologia; Religiões de presença africana; Relações Interétnicas; Deslocamento;

ABSTRACT

African-based religions in the diaspora were subjected to different fronts of violence, characteristic of colonial processes. First, making the interface with religion, we bring the experiences of the *mãe de santo*, approaching the way in which these women were and are fundamental for the formulation of survival strategies, pointing to the *terreiro* as a place of knowledge production, in addition to tracing other ways of thinking about gender, bringing transatlantic imaginaries and references of belonging: the mother of saints is the great institution, erecting pillars that cross motherhood, religiosity and community. Experience as a criterion of meaning takes into account Afrocentric paradigms that surround these practices, and the *mãe de santo* reveal a crossroads of knowledge around issues that transform social dynamics, extolling imaginary repertoires of the black female in Afro-Brazilian cults, where by means of ancient practices help us to understand how they organized themselves to safeguard knowledge, mobilize communities and generate women's networks of protection based on religion. This work is an invitation to think about articulations, the exercise of parenting and african matriarchy, expanding knowledge of the presence of women in rituals and a series of cosmoperceptions that over time were, in a way, made invisible. Then, we access the story of Mãe Rita Tassytaôô, who announced her commitment to the spiritual trajectory from an early age, articulating worlds and belongings in decades of experience as a mother of saints, a trajectory marked by autonomy and different ancestral forces.

Keywords: Mães de Santo; Terreiro; Candomblé; Epistemology; African matrix religions; Interethnic Relations; Displacement;

Sumário

COMEÇANDO A CONVERSA: PREÂMBULO	10
INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO I	29
RELIGIÃO E FORÇA MATRICÊNTRICA	29
1. Candomblé e poder feminino	29
2. Múltiplas existências femininas: delineações que circundam as sacerdotisas candomblecistas	35
3. Construções de gênero no candomblé	38
4. Ancestralidade e Mulherismo Africana no candomblé	42
5. Liderança e Matrigestão	47
6. Etnicidade e experiência para novas dialogias no terreiro	49
CAPÍTULO II	54
TRAJETOS ANTROPOLÓGICOS: DESENCAIXE E CRUZO	54
<u>1.</u> A presença amefricana de Mãe Rita Tassytaô e o seu partilhar de sentidos	55
2. O caboclo e o encantamento como subversão da morte.....	58
3. Ilê Axé Oloiá Tassytaô: as ressignificações promovidas pelo espaço de terreiro	63
4. “Na minha casa, só mulher dança na roda”	65
5. Caminhos com Iansã e emancipação feminina.....	68
6. A experiência como critério de significação	71
7. O gênero no candomblé como categoria útil para uma análise e o problema do uso do conceito que se quer criticar.....	72
8. A matrifocalidade como princípio condutor de uma categoria comunitária	80
9. A prática feminista negra religiosa e a ética do cuidado	83
CAPÍTULO III	87
ÁFRICA, ÂNCORA DAS NOSSAS MEMÓRIAS	87

1. O privado também é político	89
2- O direito na encruzilhada: caminhos e movimentos do povo de santo	91
3 – Terreiro, umbigo do mundo: interseccionalidade e cruzo	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	106
ANEXO A – Fotos.....	114

COMEÇANDO A CONVERSA: PREÂMBULO

Eu não ando só,
 Eu tenho zumbi, besouro, o chefe dos tupis
 Sou tupinambá, tenho erês, caboclo boiadeiro
 Mãos de cura, morubichabas, cocares, arco-íris
 Zarabatanas, curarês, flechas e altares”
 (Paulo César Pinheiro)

O tempo que não começa, nem termina, o tempo do sempre, ressalta o principal aprendizado deste processo de pesquisa e escrita que, apesar de em moldes formais correr contra esse tempo, me despertou para uma memória pessoal e histórica que foi ganhando relevância no campo de investigação. Quando tomamos a ancestralidade como princípio que direciona, tateamos lugares e frestas que ensinam metodologicamente a rastreiam um campo de visão adormecido, colocando em evidência, sobretudo, memórias de vida que sobressaltam configurações de morte.

É indispensável trazer isso como referência inicial de leitura pois falaremos de encantamento para refletir sobre um lugar de amparo no invisível e para não deixar de lado o sentir que influencia o trabalho. Em determinados recortes, tanto Rita, como o caboclo que a acompanha, são corpos invisíveis ou que possuem uma sobrevida, mas que aqui se destacam pela força motor adquirida nos terreiros de candomblé, principalmente por estarmos observando o elo religioso sintetizado pelo axé que a todo instante se move como força vital em um pulsar de existências.

Para conhecer a história da mãe de santo, tivemos conversas não diretivas. A partir do meu lugar de aprendiz, busquei a compreensão com o cuidado de estabelecer as Ciências da Religião acima de qualquer crença, mas, como adiantei acima, a realidade teórica emperra em elementos da realidade empírica concreta, que não é propriamente o que imaginávamos. Além de que buscar teorias operacionais para compreender uma religião fora da carga emocional em que ela opera é tentar fugir do encantamento, pois apesar da delimitação do espaço sagrado, o terreiro e as práticas fora dele se misturam e o oculto pode se tornar visível.

No que tange às discussões de gênero, a cobrança por uma definição é algo que marca a presença dos corpos viventes numa sociedade, principalmente os seus papéis de atuação, que são definidos previamente a partir do que vem marcado no corpo, mesmo que o indivíduo não se identifique com eles. No candomblé, essas tensões se abrem por outros caminhos, e o

modelo de um feminino assexuado e virginal embasados no ocidente por textos bíblicos e tradicionais, dissociado de sensualidade, erotismo e desraizado da história material da maioria das mulheres, é contestado por outras delineações do feminino. Então, trilhando pelo caminho do candomblé, partimos na intenção de construir outros discursos possibilitados nesses meandros que o gênero encontra dentro da família de santo, constituindo arranjos que consideram as críticas africanas, já que se trata de uma religião afro-brasileira.

Dialogar com Mãe Rita Tassytaô me colocou numa direção comum e mais verdadeiramente explorada na academia, que é a de falar a respeito da experiência vivenciada por uma outra pessoa, muito embora esse lugar já esteja sendo mesclado, afinal, com políticas afirmativas de cotas que têm grande importância na inserção de conhecimentos e que resultam na difusão de saberes que se desgarram de elitismos, disseminando outros paradigmas enquanto tentativa de compreensão acerca de nossas realidades. Ressalto que, nesse campo investigativo, tanto um lugar como o outro devem coexistir para a amplitude de saberes.

É dessa maneira que observações e experiências, trazidas das vivências e vicissitudes pessoais pelos interesses que se entrelaçam nos pensamentos como campo de ideias, principalmente no que se refere a situações sociais que terminam nos colocando em determinados lugares, motivaram-me a pesquisar sobre a necessidade de estudar as “mulheres em sua multiplicidade” (FELDENS, 2014), e seus diferentes processos advindos de marcadores culturais.

A primeira conexão e estalo mental que assolou as minhas reflexões foi o da vontade de compartilhar angústias, ao observar que, logo após concluir um curso de Direito, existia um imenso desafio em debater o papel rígido e conservador da maioria das instituições que pautam os papéis das pessoas na neutralidade e universalidade, isentando-se de reconhecer as particularidades, ou de nem sequer citá-las, inclusive nos ambientes de trabalho que me foram proporcionados dentro do meio jurídico.

Na graduação de direito não me foram despertadas as reflexões referentes a essas diferenças, e apesar de reconhecer que tal desconforto pela ausência de conhecimentos ou a completude desses dependa muito do nosso interesse, penso que a educação formal pode verdadeiramente estimular discussões que abarquem assuntos necessários para a confluência de diferentes saberes em um mesmo espaço, legalmente considerado como democrático, de tal modo que não simplesmente perpetue uma “educação bancária” (FREIRE, 1971).¹

¹Considero como formal o fornecimento de conhecimentos através de instituições de ensino moldadas no arcabouço de um plano de governo para uma política educacional.

Assim, fazendo uma ponte para as minhas indagações na graduação de Direito, seja na forma que cursei as disciplinas, seja na política da instituição que privilegiava certos conhecimentos e preteria outros, não fui conectada às compreensões que se apresentassem de uma maneira holística e que possibilitassem a abertura para uma visão que pudesse contemplar conteúdos e discussões gerados pelo olhar de mulheres ou de conhecimentos a partir delas, e muito menos fui apresentada aos demais recortes que abarcam o tema, dificultando a aproximação com a ciência detida por mulheres nas discussões públicas, inclusive na construção de um repertório jurídico fruto de uma movimentação para os direitos civis e da trajetória civilizatória de um país que possibilita a judicialização das coisas, mas não considera determinadas pessoas como cidadãs, para que também possam usufruir de direitos. Além disso, a lei também é fruto dos contextos religiosos em que estamos inseridas, impregnados de monoracionalidades.

Os corpos que travam lutas feministas também se destacam na religião, e não poderia ser diferente, afinal, por ser amplamente aberto, é nesse campo vasto que reflexões morais possuem muita força para a formação dos contextos relacionais. O recorte feito no presente estudo coloca no centro das ciências estudadas nessa área lideranças sacerdotais que pela experiência no candomblé se destacam graças à maneira que exercem papéis de protagonistas, tecendo arranjos familiares que levam em conta facetas de uma historiografia social brasileira a partir de instrumentos que buscam situações de equidade, deixando em relevo o trabalho feito principalmente pelas mães de santo e, refletindo questões importantes do movimento de mulheres e do feminino que sempre existiu e ainda é firme para a construção e perpetuação de memórias e práticas coletivas, no presente caso, dentro do candomblé aracajuano.

Em grande parte das vezes, quando se coloca no centro religiões de presença africana e suas matriarcas, as imagens que são acionadas dessas mulheres são de independência, autonomia e sapiência. O termo “presença africana” é aqui introduzido e será utilizado a partir do entendimento de Sogbossi e Sales (2008, p.133), que entendem que o presente termo, explica melhor a relação das religiões envolvidas, pois, não devemos esquecer que, o processo colonial enrijece essa presença, dificultando que outras categorias sejam socializadas para o amadurecimento de moldes que possuem constituição própria de histórias outras, não submissas apenas a um determinado modelo.

Abrindo caminhos pelas encruzilhadas que enredam esta pesquisa, principalmente pela carga teórica que aduz deslocamentos para outras teorias, inclui esse trabalho articulações de conhecimentos realizados pelo grupo “Gênero, Raça e Etnia”, vinculado à OAB/SE, e o “Jusfeminina”, coletivo com o qual contribuo junto a duas advogadas interessadas em

amadurecer questões do feminismo jurídico. Esse processo de conhecimento foi e é muito significativo, mesmo que nem sempre totalmente claro para mim, pesquisadora. Desvendar dobras do gênero a partir do candomblé é um exercício de elucidar tentativas de viradas epistemológicas que permeiam conhecimentos colhidos também nesses espaços.

Entender o feminismo com um olhar para o continente africano não é somente criticar o cristianismo, como também é feito pelas teologias feministas, é na verdade abrir espaço para o feminismo da diáspora negra dentro do candomblé, é sinalizar contestações diante de um modelo feminista eurocentrado e, no Brasil, inicialmente tocado pelo mito da democracia racial. Sabemos que a formação nacional brasileira contemporânea se desenvolveu sob esse contexto, lancinante até meados da década de 1970, indo de encontro à constituição de grande parte das mulheres brasileiras, herdeiras de uma população diaspórica. Assim, quando tratamos do fenômeno da diáspora africana, observa-se uma participação dessa mulher em contextos paradoxais, porque mesmo inseridas numa religião em que são lideranças, socialmente criam-se métodos e táticas para que a mesma mulher seja excluída e, conseqüentemente, o seu terreiro e o exercício da sua religiosidade, apesar do poder e visibilidade proposto dentro do candomblé.

Dessa maneira, percebe-se que as religiões de presença africana e a mulher diaspórica, que recebem uma carga social advinda do racismo estrutural, ressignificam as relações de poder e o papel da mulher, ocupando espaços às vezes como principal figura e líder no candomblé, mas também sofrendo cotidianamente violências, não só em relação a questões afetivas e jurídicas, mas também orquestradas sobre a sua fé. Vale salientar que, apesar de buscar um novo sentido epistemológico, as contra narrativas são primordiais para uma “reinvidicação de existência”. (RIBEIRO, 2018, p. 134).

As mulheres no candomblé são inegavelmente investidas de um poder dentro do terreiro, onde carregam a natureza mítica e onde o exercício da religiosidade é potencializado enquanto ferramenta transformadora e emancipatória para além do espaço religioso, multiplicando contextos e trajetórias possíveis. Assim, diante do cenário religioso, a pesquisa situa-se como um meio possível de se pensar amarrações e tensões sobre questões do feminino no campo religioso afro-aracajuano a partir de uma determinada mãe de santo, fazendo uma tessitura com as questões de gênero a partir de uma ótica africana, presente no candomblé e suas epistemes. Sodré (2019, p. 25) afirma que devemos “não buscar referências fragmentadoras dentro da religião e também fora dela, mas buscar somá-las para estabelecer um denominador comum para que possa dialogar com os fenômenos religiosos”.

Quando falamos de referências fragmentadoras é invocando a complexidade de se

mediar nas Ciências da Religião não só as manifestações êmicas, mas também o conjunto conceitual social e histórico, invocando as experiências com o cuidado de não cair em essencialismos e entrelaçando a noção com o que cerca a religião por fora. A correlação dessas experiências no contexto que relaciona outros fatores é o que gera os fenômenos religiosos, que invoca tanto as crenças como as críticas.

As figuras das mães de santo² correspondem aos padrões almejados pelas feministas que é o de emancipação e poder, além disso, fazem um contrapelo com o patriarcado, demonstrando uma relevância do matriarcado no cerne do espaço religioso. Vale ressaltar que abandonar o uso de determinadas fontes bibliográficas revestidas de táticas coloniais tornaria esta pesquisa impraticável, pois elas fornecem um suporte para o universo cultural feminino dentro e fora do candomblé, onde podemos nos ancorarmos para tecer críticas, aparelhando um panorama amplo em temas que possuem pontos de intersecção em comum. O estudo através de conceitos diferenciados e comparados com os já existentes também inicia um processo de transformação no sujeito acadêmico para refletir a pertinência, necessidade e processo de desmame desses arcabouços teóricos, procurando migrar para o uso de outras teorias que dialoguem com o objeto, se é que ainda certas configurações possam ser colocadas como objetos de pesquisa, principalmente quando pensamos em outros paradigmas antropológicos que convergem para a ecologia do saber.

Como dito mais acima, a experiência de Mãe Rita Tassytaôô e as conversas que tivemos, guiarão a operação de conceitos, coexistindo de uma maneira não hierárquica com os conceitos que utilizaremos a partir das Ciências Humanas. O terreiro Ylê Axé Oloia Tassytaôô é uma importante casa de santo da capital sergipana que fornece um arcabouço rico de relações religiosas e culturais que fazem efeito para que a gente exercite o deslocamento de sentidos, levando em conta aspectos sensíveis tanto da Mãe de Santo como meus, pesquisadora. Trabalhos como a dissertação de mestrado de Isabelle Santos de Jesus (2012), realizado no mesmo terreiro, também foram consultados, pois trazem a dimensão da figura de Mãe Rita enquadrada em determinados quadros sociais e processos identitários, estudos primordiais para que este presente trabalho exista. No entanto, diferente do trabalho feito por Isabelle de Jesus, a presente pesquisa foca nas experiências do gênero que vai se construindo a partir das Mães de Santo dentro dos terreiros de candomblé, avistando esse território como um local que possui variantes de africanidade, e como essas características são elaboradas e

² Usarei ao longo do trabalho o uso da palavra Mãe de Santo para falar das sacerdotisas do axé, explorando a dimensão “mãe” que marca o útero mítico candomblecista que gesta e cuida, não ligado necessariamente a mãe biológica.

refletem nas políticas de gênero para fora do terreiro.

A vida das margens e o conhecimento não hegemônico também implicam em ciência. São cerceadas desses arcabouços histórias de mulheres como Mãe Rita. Nesta trajetória religiosa me embaso nas “ciências das macumbas”, enaltecida por Rufino e Simas, a partir do livro *Fogo no Mato - A ciência encantada das macumbas*, no intuito de compreender uma forma de acomodar a espiritualidade candomblecista como entendimento pulsante da existência do aqui e agora e não apenas no que tange a processos de resistência. É esse movimento que a Mãe de Santo faz quando acredita na equidade e convivência harmoniosa a partir daquele espaço.

Os fenômenos religiosos são primordiais para o entendimento da experiência de um povo, e esses fenômenos ocupam a função de elemento constituidor do próprio sentido da vida de muitas pessoas (KING, 2005), sendo a religião um formador de identidades individuais e comunitárias, no sentido de que a religiosidade é fundamental para estruturar o mundo empírico de forma geral. O candomblé se apresenta no Brasil como uma experiência religiosa, mas também como um complexo modo de pensar, trazendo maneiras e práticas de um povo vindo em diáspora, e todo um arsenal de conhecimento que envolve seus valores e crenças. Deve-se ressaltar que, conforme a contextualização elaborada no presente trabalho, religião e religiosidade serão abordadas como sinônimos.

Alice Walker (1983) afirma que “tudo começa ao quisermos entender algo, seja uma pessoa ou apenas um acontecimento”. Assim como Walker, entendimentos como o de Davis em *Mulher, Raça e Classe* (1981), ou como o de Lélia Gonzales (2018), embasaram o estímulo inicial da pretensão de situar como o legado da escravidão trouxe uma nova base para a natureza feminina e, através de uma potência religiosa afro-brasileira, procurar entender como as mulheres da diáspora aqui no Brasil se fortaleceram através desse fenômeno, onde o *lócus* do terreiro impõe diferentes marcadores e indicadores para o amadurecimento de caminhos necessários para tratar das subjetividades das experiências de um feminino realizado com base em um constructo religioso de uma resistência afrocentrada insubmissa.

INTRODUÇÃO

Entre os séculos XVI e XIX, com o tráfico dos povos negros da África Ocidental, homens e mulheres chegam ao Brasil trazidos na condição de escravos e escravas de forma coercitiva e desumana. Essas pessoas vinham e levavam consigo seus costumes, línguas, práticas ancestrais de religiosidades, culinária, musicalidade e gestos, incorporando-as à cultura, movimentada por fluxos e refluxos através do Atlântico. (VERGER, 2015).

Na presente pesquisa, a encruzilhada é ponto de partida e chegada, e as ciências da religião nos possibilitam analisar o elemento religioso emaranhado a aspectos de africanidade e gênero. O lugar entrecruzado em que o Brasil se insere revela algumas diferenciações significativas, principalmente quando o gênero aqui se delimita pela figura da Mãe de Santo. Os traços dessa análise também irão se entrecruzar com o complexo arcabouço do encantamento que se distancia da “pureza nagô” (DANTAS, 1982), enaltecida por autores que trabalharam o candomblé no início do séc. XX, principalmente pelo contexto histórico que em Sergipe fora traçado.

Nesse catalogar feito pelas Ciências da Religião, percorrendo o cenário recriado a partir do espaço de culto candomblecista, é nítido o desenrolar de um elo entre mulheres e homens: o de resistir e conceber uma nova vida fora do continente africano e, a partir de uma religião, abranger a forma de organização com histórias que são tecidas e recriadas novamente com elementos da religiosidade daqui, misturados aos do lado de lá do Atlântico. Como afirma Stuart Hall (1992, p. 17), existem histórias dentro de histórias, entrelaçadas a contextos nacionais, regionais e locais, além das “esferas de valor do mundo ocidental – entendidas segundo a clássica acepção weberiana como sendo: arte, religião, ciência, economia, sexualidade e política”.

Buscando outras perspectivas de diálogo e trabalhando a sensibilidade diante de assuntos femininos, onde mulheres são subjugadas inclusive como sujeitos³ de direito, a relação de poder e do papel da mulher encontrado no matriarcado africano no candomblé destaca particularidades de uma prática existente que também precisa de teorias para que

³ Segundo Kilomba (2019, p. 15) é importante pontuar que “no original inglês, o termo subject não têm gênero. No entanto, a sua tradução corrente em português é reduzida ao gênero masculino – o sujeito -, sem permitir variações no gênero feminino – a sujeita – ou nos vários gêneros – xs – sujeitxs -, que seriam identificadas como erros ortográficos. É importante compreender o que significa uma identidade não existir na sua própria língua, escrita ou falada, ou ser identificada como um erro. Isto revela a problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa, e a urgência de se encontrarem novas terminologias”.

sejam feitas análises problematizando determinadas normatizações e suas nuances utilitárias e não-utilitárias. As conexões que cercam o elemento feminino abarcam uma infinidade de conceitos, inclusive de um feminino que não se associa apenas aos padrões imagéticos da sociedade ocidental, principalmente relacionados a tolerância, submissão e fragilidade.

O objeto deste trabalho é a descrição de uma liderança do axé e a reconstrução de suas vivências através do espaço de um terreiro de candomblé situado em Aracaju, delimitando através da figura de Mãe Rita, e do terreiro Ilê Axé Oloíá Tassytaôô, análises que circundarão o universo do estudo de conceitos que dialogam com a experiência de uma realização religiosa feminina. Na história da sua formação “o candomblé surge a partir de três princesas africanas que vieram escravizadas para o Brasil – Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô” (ROSA JÚNIOR, 2018, p. 13). Segundo Teresinha Bernardo (2003, p. 34), “as mulheres africanas pertencentes às etnias fon e ioruba exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante”. Com a diáspora pode ter ocorrido uma transformação dessa liderança através do candomblé: “se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião”. Para explicar esse protagonismo, as características da mãe de santo destacam o diálogo com o outro mundo, sendo isso significativo, principalmente para quem é pertencente ao universo êmico religioso.

Para a escritora nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, que estará muito presente nesta pesquisa, principalmente no livro *A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (2017), as ideias das mulheres foram diminuídas com o patriarcado, e terminou por fazer com que a figura da mãe fosse colocada em papel subsidiário, de menor importância. No entanto, para a filosofia candomblecista, Oludumarè (força suprema) algumas vezes é retratada como feminina e entendida como co-criadora, com a força da potência maternal, protagonista da criação.

Nanã é a grande mãe, Iemanjá também é mãe. Trazer os orixás a título de exemplo é fundamental para simbolizar e demonstrar como através do universo mítico candomblecista é possível visualizar o feminino matricêntrico, possibilitando entender as representações da maternidade através da religião e como a experiência materna também estabelece uma hierarquia de organização, mantendo uma determinada ordem na comunidade. Dessa forma, percebe-se que a ressignificação da liderança feminina através do espaço religioso reflete uma maneira de contar uma parte da história do candomblé aqui em Aracaju por uma liderança que o vivencia.

Para se abordar as questões que envolvem gênero no cenário religioso, especificamente das religiões afro-brasileiras, é necessário também compreender o contexto

da diáspora como um território de possibilidades para os estudos feministas. Para Scott (1989, p. 03), gênero é “uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres”, ou seja, gênero é uma categoria analítica que ajuda a pensar as relações de poder na sociedade. O candomblé no Brasil foi um exemplo de como uma religião pode ser formulada de maneira diferente a partir do ponto de vista e de experiências das mulheres, havendo uma divisão social e política das instituições, onde elas ocupam lideranças, mas não negam o princípio masculino (LANDES, 2002). Ocorre, na verdade, uma integração possibilitada pelo resgate do matriarcado. Vale ressaltar que a expansão da Europa e a hegemonia euro-americana envolve boa parte dos conhecimentos que nos chegam do mundo e com o conceito de gênero não é diferente, pois muitas vezes reproduz opressões por omitir outros lados da história, limitando narrativas e sobressaltando outras.

A partir do objeto exposto, algumas questões se fazem necessárias: qual o processo de reconstrução da experiência de uma sacerdotisa do axé aqui em Aracaju? Como observar as mulheres do candomblé e suas relações étnicas a partir de uma perspectiva de gênero, e de que forma a religião fundamenta a experiência da mulher diante das suas subjetividades? Mesmo com todo protagonismo, determinadas mulheres são retiradas ou não inseridas na história, o que remete a processos de racismo religioso e institucional. Dessa maneira, buscar saídas para a solução destes percalços é ir atrás de conceitos que possam agregar na academia narrativas endógenas para desentrelaçar histórias que possam ser contadas de acordo com teorias de emancipação, visto que as questões teóricas do ponto de vista africano devam ser ampliadas, enaltecendo o recriar possibilitado pelo encantamento, desvendando não só a revolução que fazem essas mulheres, mas seu caráter insubmisso, e respeitando a diversidade cultural e religiosa que caracteriza o Brasil.

Dessa maneira, as hipóteses giram em torno de pensar como o candomblé possibilita essa liderança. Queremos entender como foi possível a mulher da diáspora romper a lógica patriarcal, reverberando sobre seu destino a atribuição da religião e como talvez a religião tenha proporcionado o único meio para a mulher preta diaspórica manter seus costumes e formas de organização: o de gestar um espaço político negro de emancipação feminina. Apesar das tentativas racistas de encurralar as experiências afro-diaspóricas nas fronteiras, que conseqüentemente não isola a religiosidade, a identidade negra é presença marcante em toda a cultura brasileira e traz aberturas através da religião. Em *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*, Hall (2003, p. 28) indaga-se:

O que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural?
Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento,

após a diáspora? Já que a “identidade cultural” carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e *mesmice*, como devemos “pensar” as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura?

Teorias culturais serão trazidas para a pesquisa, e são fundamentais, pois a partir delas dialogamos com outros campos disciplinares que agregam as Ciências da Religião, apontando caminhos discutidos por autores como Stuart Hall (2003), que preocupa-se não apenas em dizer quem somos nós ou de onde nós viemos, mas também quem nós podemos nos tornar, como nós temos sido representados e como essa representação afeta a forma como podemos representar a nós próprios. Também Muniz Sodré (2019, p. 10) que realça que a “necessidade de interpretar, para fazer significar”. Djamila Ribeiro (2017, p. 18), em *O que é Lugar de Fala* comenta que “pensar a importância epistêmica da identidade, reflete o fato de que experiências em localizações são distintas e que a localização é importante para o conhecimento”. Essa localização trazida pela autora implica na relação que a mãe de santo fornece à pesquisa, como diria a professora Zélia Amador, rasgando o tecido social branco e demonstrando como são sujeitos produtores de conhecimento.

A política de localização é colocada em relevo visto que o processo de entrada coercitiva em outro continente é marcado pela invisibilização tanto de saberes, como de pensamentos. A maioria das histórias contadas sobre essas narrativas são realizadas a partir do olhar do homem branco e cristão, que ocupam centralidade e servem de referencial, já que a organização católica canonizadora também foi uma instituição que possuiu sua própria estrutura jurídica (o direito canônico) respaldando os ditames e censurabilidades constitucionais.

Os papéis estratificamente marcados pela perspectiva biológica de gênero também estão presentes na organização do candomblé. No entanto, a força das mulheres na religião pode ser enquadrada em teorias feministas que enalteçam memórias míticas, divinizadas (BERNARDO, 2003, p. 19), e ancestrais, necessitando de outras explicações que abranjam essas experiências, baseadas na construção de histórias envolvidas de africanidade, “tradições essas que buscam reforço e equilíbrio nos elementos da natureza como princípio básico de reorganização existencial.” (RIBEIRO, 2020, p. 38). O culto à natureza mistura-se a elementos religiosos indígenas e africanos, perseguidos pela colonização e justificando a discriminação religiosa que “possui atributos de discriminação étnica” (SILVA JR, 2008, p.182).

Os debates serão situados em pesquisas clássicas como a de Ruth Landes (1939), Patrícia Birman (1996), Teresinha Bernardo (2003), fazendo um paralelo com paradigmas

afrocêntricos e contemporâneos como, Oyeronke Oyewumi (2002), Buchi Emecheta (2017), Chimamanda Ngozi (2018), Hill Collins (2019), Grada Kilomba (2019), Katiúscia Ribeiro (2020), afro-diaspóricos como Lélia Gonzales (1988), Conceição Evaristo (2008), e os ensinamentos trazidos na encruzilhada de Luiz Rufino e Luiz Simas (2018), Olga de Alaketu (2003), Makota Valdina (2005), Mãe Dora de Oyá (2020) e, não menos importante, as referências encontradas nas conversas, encontros, ensinamentos das frestas propostos por discussões em espaços que também surgiram na pandemia, que contribuíram para os estudos que sintonizaram as considerações finais da pesquisa. Todo esse arcabouço teórico foi capaz de fornecer certezas e incertezas que a encruzilhada é capaz de aparelhar, articulando ideias também no aspecto geracional que altera o modo de enxergar conhecimentos ancestrais.

Desde Landes (1939), em seu trabalho etnográfico *A Cidade das Mulheres*, perspectivas de gênero e etnicidade nos candomblés da Bahia foram traçadas. Apesar dos erros presentes em sua análise do mito da democracia racial, aqui nos prendemos na narrativa da diáspora, quando famílias se desgarravam por causa do tráfico, o que fez caber, na maioria das vezes, à mulher, deter e dar continuidade a esse processo interrompido, reconstruindo e recriando no chão do terreiro, além do cultivo de complexos saberes e formas existenciais.

Vale lembrar que as epistemologias ressaltadas não são novas e sim, ancestrais. Teresinha Bernardo (2003) quando trabalhou as memórias de Olga de Alaketu, sacerdotisa na Bahia que deixou um grande legado de conhecimento, luta e intelectualidade, salientou que uma das dimensões abraçadas pelo feminismo negro, e que implica muita influência sobre a teoria, é a dimensão da expressão religiosa em mulheres que não são comumente vistas como intelectuais. Mãe Senhora, Mãe Beata, Tia Ciata, Mãe Marizete, Mãe Rita, Mãe Apolinária: são alguns exemplos de potências matrigestoras. Matrigestor é um termo utilizado pela filósofa Katiúscia Ribeiro, que abarca a capacidade dessas vidas de transformar o espaço terreiro em um lugar de construção a partir da memória, participação comunitária e uso de dialogias para a sobrevivência, agregando outras visões de mundo.

Grada Kilomba, escritora, teórica, artista interdisciplinar, em uma entrevista para o livro *Quem Tem Medo do Feminismo Negro?*, de Djamila Ribeiro, fala da importância de uma afirmação política das mulheres negras, saindo desta estrutura colonial, questionando-se de quem as pessoas negras são diferentes, que outridade foi esta que não levou em conta estratégias emancipatórias. “Diferente de quem? Quem é diferente? Para dizer a verdade, somos reciprocamente diferentes. Então a diferença vem de onde? Eu só me torno diferente se a pessoa branca se vê como ponto de referência, como a norma da qual difiro.”

Dos que se tem notícia, os primeiros candomblés, tanto na Bahia como no Maranhão,

foram fundados por mulheres, sendo a direção feminina uma forte tendência até hoje (BERNARDO, 2003), mesmo que a dinâmica dos fatos nos dias atuais demonstre diferenças na figura central dessa liderança. Dessa forma, percebe-se que, inseridas dentro de um espaço religioso e apesar de toda perseguição e intolerância, as mães de santo no candomblé foram primordiais para que essa religião fosse consagrada e institucionalizada. Elas souberam aproveitar o espaço do terreiro para demonstração da força feminina, mesmo diante de um projeto de racismo aqui traduzido como um “sistema de opressão que vai além das ofensas, negando direitos”. (RIBEIRO, 2018, p.71).

Através dos terreiros, mulheres puderam se organizar financeiramente, pois o que era feito, por exemplo, nas cozinhas dos templos de culto, era exportado para fora do mundo religioso e auxiliava na sobrevivência financeira das famílias. Da mesma forma, a cosmopercepção⁴ em torno dos orixás tem um papel primordial, envolvendo a complexidade e o mistério que a força das divindades opera no espaço religioso, onde o mítico é indissociável e inerente à vida, sendo um poder vital (HAMMINGA, 2005, p. 2), abarcando a multiplicidade desta experiência, inclusive as fortalecendo como mães, impulso gerador, desaguando assim na matrifocalidade como princípio organizador, sinalizando automaticamente uma genuína liderança.

Fatos biológicos não determinam quem pode se tornar monarca ou quem pode negociar no mercado. Na concepção autóctone iorubá, essas questões eram questões propriamente sociais, e não biológicas; portanto, a natureza da anatomia não definia a posição social de uma pessoa. (Oyèwùmí, 2002, p. 17).

Apropriando-me da cosmopercepção de Oyèwùmí para enxergar uma maneira mais inclusiva de conceber o gênero por diferentes grupos culturais, privilegiando outros sentidos, para além da visão. “No Ocidente, as explicações biológicas parecem ser especialmente privilegiadas em relação a outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe”. (OYEWUMÍ, 2002, p. 1).

Mesmo possuindo consciência do universo epistêmico voltado para as narrativas das diásporas africanas existentes dentro do espaço religioso brasileiro, na presente pesquisa não pretendo utilizar apenas dessa ferramenta, mas situá-la entre fronteiras, principalmente quando dialogo com o universo fora do terreiro, cruzando por infinitos caminhos, na

⁴ Oyèwùmí (2016, p. 2) traz a categoria da cosmopercepção, por entender que a cosmovisão, apenas, não dá conta dos conceitos afrocentrados. Somando-se à interculturalidade que se dá a identificação dos corpos, o que se entende como gênero não deve apenas atravessar o sentido da visão, limitando-se a fatores humanistas e biológicos.

preocupação do tratamento de gênero para além das formalidades “igualitárias” e buscando o embasamento também nas diferenças que resultam em desvantagens para as mulheres, afinal, não podemos abrir mão da ideia de que as mazelas históricas não são unidimensionais, respeitando os diferentes marcadores socioculturais, heterogeneidade e ausência de consenso.

Nesse sentido, pontuando o protagonismo feminino de Mãe Rita em Aracaju, como elemento característico do gerenciamento que esta faz em seu terreiro e tecendo relações com os conceitos que circundam a diáspora, pretende-se de forma geral: analisar o papel desse protagonismo a partir da sua centralidade, trabalhando conceitos como o da Matripotência (2016) em Oyěwùmí e a Interseccionalidade nos estudos de gênero que cercam esta figura, levando em conta a encruza que essa mulher se encontra, dentro de um território que dialoga entre dois mundos. Dessa forma, sinalizá-la como *matrigestora* quer dizer responsabilizá-la pela manutenção da religiosidade e gestão da comunidade. Para Collins (2019, p. 55):

Analisar as ideias e iniciativas desses grupos excluídos de modo que sejam percebidos como sujeitos revela um mundo no qual o comportamento corresponde a uma asserção filosófica, e no qual uma tradição vibrante, ao mesmo tempo acadêmica e ativista, se mantém íntegra.

Entender esse empreendimento coletivo religioso feito por mulheres é encontrar na filosofia de terreiro infinitas especificidades do candomblé, denunciando em grande parte uma injustiça social traduzida no desconhecimento das nossas raízes sociais brasileiras, buscando expressar aspectos profundos da população a partir de acontecimentos peculiares ocorridos dentro de uma religião e a importância do constante resgate cultural da presença africana, que não só denomina quem são os negros e negras brasileiras, mas um universo geral de conhecimentos.

Entrando especificamente no fenômeno religioso, pretende-se: levantar algumas correntes do feminismo, determinando diferentes pontos entre categorias ocidentais e amefricanas (termo cunhado por Lélia Gonzales em 1988), além de proposições afro-diaspóricas, e como se alinha as histórias de algumas mulheres que protagonizaram no candomblé; identificar o matriarcado como princípio organizador de uma estrutura familiar e sua projeção no espaço, fundamental no estudo que dialoga com a vida de mãe Rita; perceber o candomblé como um espaço de reconexão dessa mulher e como a religião firma importantes compromissos dialógicos; demonstrar a complexidade do aspecto feminino enraizado na cosmopercepção dos orixás, que acaba ditando a performance das mulheres dentro e fora dos seus templos, possibilitando o delineamento de subjetividades; compreender como se deu o processo de (re) construção da história da mãe de santo a partir do terreiro em Aracaju,

utilizando-se de uma descrição histórica a ser demonstrada através do *locus* empírico da pesquisa, conectando pontos de intersecção com as teorias e conceitos que dialogam com o processo diaspórico dessas vivências; e, por fim, analisar que, mesmo diante dessa potência, é possível que existam dimensões de violência que atinjam as lideranças mulheres de terreiros o que, conseqüentemente, se reflete na religião, ou vice e versa; além disso, apontar de que maneira os arranjos de gênero possíveis no candomblé em Aracaju são cercados pela força da tradição e não estão imunes dos reflexos do patriarcado, delimitando possibilidades.

Para alcançarmos os objetivos propostos, busca-se uma metodologia que contemple uma realidade experienciada, pois apesar de partirmos de alguns conceitos-chave, é a etnografia que vai poder encaixar as definições. Para o professor Mark Carvalho, a etnografia centrada na pessoa é uma metodologia voltada para o estudo das relações complexas entre seres humanos individuais e seus contextos, dialogando com a experiência pessoal e o universo sociocultural. Outra perspectiva utilizada como caráter teórico metodológico é a do cruzo, onde, segundo Rufino e Simas “parte da implicação de que não há como pensar as produções de saber presentes em determinadas práticas culturais sem que nos afetemos e nos alteremos por aquilo que é próprio delas”. É a “encruza que nos ensina que não há só um caminho”. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 33).

Assim, acho importante ressaltar que, apesar de ser da linha das ciências empíricas e aplicadas, diante da pandemia as pesquisas de campo foram mais escassas do que pretendíamos, fazendo a linha conhecimento e linguagem ser bastante presente nos enfoques metodológicos.

A transdisciplinaridade marca presença dialogando com as ciências da religião, sendo necessário para as análises recursos da antropologia, história, sociologia e do direito, para que, empiricamente, utilizando-se do método etnográfico, se compreenda o *locus* da pesquisa onde situa-se a liderança religiosa e como se deu o percurso da sacerdotisa para o protagonismo, entendendo para isso o terreiro como uma reconstrução civilizatória.

Sobre a oralidade que, no nosso caso, está dentro dos terreiros, seguimos Hampaté Ba (2008, p. 3) quando diz que: Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial.

As conversas com Mãe Rita foram informais e não-diretivas, sendo a primeira realizada dia 06 de junho de 2019. Elas foram gravadas com autorização da sacerdotisa, e

depois transcritas. Com a pesquisa de campo foi possível analisar, juntamente com o que foi colhido nas entrevistas, as formas que os conceitos estudados cabem as experiências subjetivas da Mãe de Santo, moldando o arcabouço da descrição.

É importante salientar que, quando somos ouvintes de histórias que atravessam fatos da vida que de uma pessoa que, obrigatoriamente, ao contar as experiências em que são vítimas, sofrem uma nova vitimização, pela memória, poderia ser constrangedor se fizéssemos um tipo de exploração direta. Portanto, fui me apropriando dos conceitos a partir de falas soltas. Também é assim que fica mais evidente em como a filosofia da vivência abraça o universo desta mãe. Com o auxílio da bricolagem, fui interligando pontos fundamentais para atingir o objetivo do trabalho, aprofundando a percepção de vitalidade através da troca.

O conteúdo deste trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo visa estabelecer um panorama atual, reconhecendo de maneira geral como as histórias das mães de santo constroem junto à religião uma estrutura que identifica outras formas de representação feminina através da figura da mãe de santo, salientando a importância de se compreender feminismo em África, sinalizando diferenças que na maioria das vezes contraria dicotomias. Por isso, a necessidade de pontuar a existência dos “feminismos” nascidos em África, como o “Mulherismo Africano” (OGUNYEMI, 1985; HUDSON-WEEMS, 2000), “Nego-Feminism” (NNAEMEKA, 2004) e o “Motherism” (ACHOLONU, 1995) que se coadunam com as vivências das mulheres, ressignificadas através da religião e das suas experiências em diáspora, onde é preciso não resgatar, porque o axé é algo dinâmico, vivo, em movimento, mas, dialogar com princípios ancestrais para a sua organização social, possuindo o candomblé uma construção com as marcas de deslocamento que carrega as reformulações realizadas por essas mulheres.

No segundo capítulo, se contará a história de Mãe Rita e seu protagonismo no terreiro, demonstrando sua convivência com o caboclo, muito comum no Brasil terreiro. Partindo das concepções das famílias de santo, frisaremos a diferenciação da nuclearização familiar ocidental, onde o pai prevalece na maioria das vezes como chefe da família por deter a maior porção do capital financeiro, sendo este fato inerente à própria sociedade brasileira, já que mulheres e, principalmente, mães, possuem poucas oportunidades no mercado de trabalho. A ideia é constatar que para as sacerdotisas candomblecistas a família de santo confunde-se com a de sangue, o que as permitem espriarem suas raízes muito mais longe que as mulheres das famílias tradicionais ocidentais. Essa estrutura do estudo monta-se identificando as relações de comunicação dessa diferenciação, levantando questões no terreno do gênero no candomblé

e suas relações com o contexto da diáspora, onde não estão livres das armadilhas coloniais.

No terceiro capítulo, trabalharemos com o conceito de interseccionalidade cunhado por Kimberlé Crenshaw (1989), que aparece como uma espécie de lugar de fronteira que aborda diversas perspectivas que podemos relacionar às vivências das mães de santo. Segundo a autora, a Interseccionalidade

É uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas das mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW, 1991, p. 54).

Observando as palavras da autora em questão, esse conceito importa por ser também um discurso prático que nasce das nuances de uma rotina social marcada por um aparato de opressões interligadas, “entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo”. (AKOTIRENE, 2019, p.23). Compreender essa costura introjetada na experiência das mulheres da diáspora é entender o universo que abarca o feminismo negro e o mulherismo afrikana⁵ presentes no candomblé, que não deslegitimam o patriarcado, umas das principais lutas do movimento feminista ocidental, mas agregam a este fato a capacidade de ampliar o que circula no complexo das opressões, contemplando outras experiências.

Dessa forma, quando adentramos no espaço consagrado do terreiro como uma reconstrução civilizatória e apropriando-se da concepção de Muniz Sodré (2019, p. 14) em que esse espaço pode ser compreendido como um “território enquanto força propulsora, enquanto algo que possa engendrar ou refrear ações”, e tecendo observações preliminares, é claro observar que a participação das mulheres como líderes nas religiões afro-brasileiras, cercadas de experiências, vivências e histórias orais das suas vidas, retratam princípios organizadores diferentes das histórias comuns tradicionais judaico-cristãs.

Essa diferença termina consistindo no exercício do papel que essas mulheres efetuam como líderes na religião, demonstrando o seu protagonismo, mesmo diante de uma condição socialmente desigual delineada pelo processo de desumanização a que chamamos de escravidão. A pesquisa implica em alargar noções das histórias dessas mulheres e situá-las dentro de conceitos que possibilitem o entendimento da importância dessas experiências para

⁵ O mulherismo africano é um termo cunhado por Clenora Hudson-Weems no final da década de 1980, pretendido como uma ideologia que se aplica a todas as mulheres afro-descendentes.

o amadurecimento da religião que dialoga com princípios norteadores de uma filosofia africana, constituindo uma construção mútua de resistência da relação candomblé e sacerdotisas. As tradições de um povo que possui seus costumes e bases na oralidade e nos elementos da natureza constituem uma forma de organização baseada na solidariedade, ancestralidade e encantamento para a manutenção da organização. Salienta-se que, pela diversidade das tradições plurais advindas em diáspora, no presente trabalho não iremos recortar as “nações”⁶ que se modificam no interior do candomblé, sabendo os problemas que envolvem esse tipo de generalização. No entanto, colhemos experiências de algumas nações.

Djamila Ribeiro cita que “reconfigurar o mundo por meio de outros olhares pode ser uma perspectiva poderosa, já que é capaz de gerar algum pertencimento que não seja a uma sociedade doente e desigual” (RIBEIRO, 2018, p. 139). Assim, pensar em mulheres líderes do axé e nas relações afetivas, políticas, econômicas e sociais que envolvem a complexidade do fenômeno religioso é também pensar essas mulheres como líderes máximas de uma religião historicamente perseguida diante de um contexto escravocrata, que ainda hoje sofrem com a letalidade de uma sociedade historicamente desigual. No entanto, na sua origem contempla uma sociedade em que a mulher é detentora genuína de um papel principal, complexo nos detalhes que preenche o seu poder, também inserido numa divisão política do trabalho, sendo o protagonismo religioso essencialmente feminino.

Como bem simbólico (BORDIEU, 1984), o candomblé é a representação da força das mulheres africanas, cuja sabedoria e relação com o fenômeno religioso mistura-se ao entendimento do papel da mulher negra na sociedade brasileira, principalmente como sacerdotisas, líderes de inegável papel na construção da religião. Mesmo diante de um poder, advindo das cosmologias dos orixás, as relações sócio-políticas invisibilizam muitas vezes o candomblé, marcado pelo processo civilizatório colonizador em que foram submetidos africanos e africanas e que repercute nas memórias e nos atos até hoje praticados.

Em *Memórias de Plantação*, Grada Kilomba (2019, p. 100) comenta que “não podemos entender de modo mecânico o gênero e a opressão racial como paralelos porque ambos afetam e posicionam grupos de pessoas de forma diferente e, no caso das mulheres negras, eles se entrelaçam”. Por isso, a política de localização que embasa conceitos e

⁶ “O candomblé utiliza-se a expressão ‘nação’, para assinalar a predominância de um dos locais de origem das práticas mais predominantes do povo em questão. Existem diversas ‘nações’; dentre elas, as mais conhecidas e praticadas são Ketu, Angola e Jêje, cada uma delas indicando que, na organização das práticas e crenças de cada uma dessas ‘nações’, predominam, respectivamente, elementos oriundos das regiões iorubás de Ketou, no atual Benin, mas com influências iorubás de alguns lugares da atual Nigéria; das regiões bantas de Angola, abrangendo as regiões dos atuais Angola e Congo e das regiões ewé-fons, do Antigo Dahomé, atual Benin e Togo” (SERRA, 1995).

afirmações identitárias deve ser somada a outros processos numa gênese de consciência política.

Aqui também se compreende que o significado de religião da palavra religião mostra-se pouco funcional e diverso do sentido religioso candomblecista. Nos cultos dos orixás, o sagrado se opera como uma extensão da natureza, principalmente para o sacerdócio, no sentido de evocar a Mãe-Terra, trazendo a ligação das mulheres vindas para esse lado do Atlântico e como essa extensão ancestral possibilitou para elas “tornarem-se” líderes. Teresinha Bernardo (2003, p. 16), em *Negras, Mulheres e Mães* comenta que “o fato de a mulher vir a ser a sacerdotisa-chefe do candomblé diz respeito à densidade do sentimento materno na africana”. Ou seja, é pensando a partir dessa representação como o candomblé possibilitou a ressignificação do papel das mulheres pretas em diáspora, e como depois essas vivências foram perpetuadas a partir da religião dando continuidade a um processo interrompido, sendo esse processo também uma forma de impactar o cenário fora do espaço religioso, redirecionando suas diferenças e estratégias de reorganização. Katiúscia Ribeiro (2020, p. 38) afirma que:

Essas práticas, embasando as teorias afrocêntricas, recriaram nos territórios negros dos terreiros e quilombos representações materiais e simbólicas que permitiram o resguardo de capitais científicos, culturais, ambientais e filosóficos que resistem a violações e violências impetradas ao povo negro.

Observa-se que a narrativa histórica da religião como um todo abre pouco espaço para as mulheres sacerdotisas, principalmente no que tange aos espaços de liderança dos seus territórios e à sua importância na elaboração de novas estruturas sociais, quando mostram-se nas cenas públicas e políticas. As mulheres pretas e candomblecistas são muitas vezes marcadas por opressões com determinantes singulares racistas que se elaboram como mecanismo que as atingem pela exotização da religião afro-brasileira.

A partir da religião, enxergada como disciplina fundante da maioria dos saberes universais, somos capazes de abordar cientificamente diferentes pontos de vista no que se refere as religiões afro-brasileiras, e de uma maneira muito mais densa, através das Ciências da Religião. Apesar das religiões de presenças africanas serem amplamente discutidas em diversas disciplinas desde o princípio das mesmas, como é o caso da antropologia, por exemplo, os assuntos nunca findam, pois as experiências religiosas são modificáveis e fluídas, coexistem com a cultura brasileira, refletindo no nosso jeito, corpo, maneiras, determinando festas, costumes, etc. Ou seja, a história da religião em nenhum momento se dissocia da história humana.

Existem infinitas contribuições referentes às religiões de ma presença africanas nos

trabalhos acadêmicos, no entanto, a presente pesquisa se justifica pela importância de situar-se no amadurecimento de realidades que não são tão evidentes à primeira vista, principalmente no que tange aos estudos das humanidades que relacionam o gênero amadurecido por outras vertentes, que traz para o centro o poder das mães de santo. Utilizar o gênero como categoria de análise dentro da experiência religiosa é útil para um estudo histórico e contemporâneo, na medida em que essa pesquisa implica em inscrever a religião a partir de histórias de sacerdotisas, entendendo gênero como uma criação inteiramente social das ideias sobre papéis próprios a homens e mulheres.

É relevante abordar essas questões dentro das metodologias que estão sendo construídas na área, já que as religiões de presença africana ocupam um importante complexo de conhecimentos dentro do cenário religioso brasileiro e não se limita só a ele, mas extrapolam e impactam também as vivências e movimentos fora dele. Sueli Carneiro e Cristiane Cury comentam que o candomblé possibilita que um indivíduo da sociedade burguesa seja membro de uma comunidade de candomblé, experimente uma dupla e complexa relação, “pois ele é ao mesmo tempo sujeito integrante de duas experiências sociais e culturais que não são redutíveis imediatamente uma à outra, havendo em cada uma delas um conjunto distinto de tabus e mitos – expressão de experiências filosóficas – diferentes” (CARNEIRO; CURY, 2008, p. 98).

Cruzando as informações citadas acima, adentraremos no primeiro capítulo localizando a presença da mulher e a replicabilidade ou não do fenômeno a partir da religião, percebendo essa construção religiosa diferenciada a partir da mãe de santo que ocupa a centralidade do gênero. Transitaremos no sistema de classificações de conceitos “feministas”, mediando com a concepção da trajetória religiosa, além de histórias de vida confirmadas pelas pesquisas ocorridas na área, indicando outros trabalhos e demonstrando uma evolução e transformação dos conceitos, delineando pilares elementares da matrigestão e buscando trazer o universo de dentro numa abordagem que perceba a todo momento a filosofia do chão de terreiro. A força vital do axé é a base de um apoio mútuo: mulher, comunidade e terreiro. Tratar a questão do feminino na religião remete a uma infinidade de teorizações, contribuindo para a transformação de diversos antagonismos, fugindo de binarismos comuns dos conhecimentos.

CAPÍTULO I

RELIGIÃO E FORÇA MATRICÊNTRICA

Quando trazemos a força matricêntrica é no sentido de compreender o sujeito mulher com mais complexidade dentro da religião. Para Diop, em *The cultural unity of Black Africa: the domains of patriarchy and of matriarchy in classical antiquity* (1989) o continente africano foi onde o desenvolvimento da organização matriarcal ocorreu, sendo o patriarcado introduzido apenas com a penetração do islamismo no continente. O processo de maternagem no patriarcado traz à tona modelos maternos inatingíveis e molda práticas maternas a um modelo específico de família, inclusive posicionando a mãe biológica como autêntica. Quando propomos essa reposição junto à religião, especificamente o candomblé, é tensionando forças positivas de contestação que vislumbram a maternidade e exploram outro paradigma na experiência coletiva religiosa.

Ao observarmos as mulheres do axé, percebemos o quanto essas figuras têm um papel gerenciador nas casas de santo, utilizando-se também desse espaço para serem projetadas na vida pública do país como primordiais para movimentos de resistência da religião afro-brasileira, na linha de frente do processo para a sua liberdade. Elas chegam a atingir, inclusive, um viés eleitoral, quando se utilizam da capacidade diplomática de promover arranjos, impactando no cenário político existente e, sobretudo, colocando a mulher preta num protagonismo social não comumente visto na sociedade brasileira em geral. As histórias de engajamento das Mães renascidas pós diáspora nos faz repensar as narrativas que são feitas sobre elas, buscando referenciais de pertencimento não fragmentadores e o empoderamento das minorias. Entendendo o racismo como sistema de opressão, a religião possibilita formas de organização dessas mulheres.

Existe uma discrepante diferença entre feminismos. Alguns buscam reverter o domínio patriarcal e outros buscam revirar o jogo contra o jugo colonial. Situar o desenrolar do contexto do feminino no candomblé implica em reconhecer protagonismos do passado para construção e formação da religião no presente, entendendo nessa conjuntura a formação de outros conceitos que envolvem um feminino que atenda a essas demandas.

1. Candomblé e poder feminino

Sankofa, palavra derivada da língua dos povos acã, localizados na África Ocidental, em especial os asante da atual República de Gana, significa “nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou pra trás”. Apesar do clichê significativo, não é à toa que tal frase é muito

usual nas pesquisas elaboradas a partir de uma perspectiva afrocentrada. O sentido dessa palavra verdadeiramente carrega um peso simbólico derivado da ancestralidade e memória. É importante ressaltar o significado que se imprime em “olhar para trás”, trazendo questionamentos em torno da nossa história como seres que pulsam emoções, mas que também são inseridos num contexto que obriga posturas cidadãs numa dada realidade social e política, refletindo nas formas que nos portamos diante de profundos processos identitários que desaguam diretamente em relações presentes, afinal, *sankofa* olha para trás com os pés fincados no agora. As relações acadêmicas transcendem a dicotomia sujeito/objeto e algumas vezes ultrapassam limites importantes e necessários, onde vão sendo descortinados campos de possibilidades, nos distanciando de determinismos.

O poder feminino das mulheres do axé é demonstrado através da potência das tradições africanas, onde caminhos nos conduzem a uma política matriarcal. Com a diáspora, tornou-se uma experiência que, segundo Rufino, perpassou por “travessias transatlânticas” (NASCIMENTO, 2020, p. 37), tendo sido “plantadas nos terreiros daqui”, demonstrando como é possível traçar caminhos que expliquem outras interpretações de uma construção sociocultural, onde a categoria social mulher não se mostra universal pelas demandas, por exemplo, do feminismo. No entanto, compreender a religião e o espaço do terreiro como uma possibilidade de protagonismo para a mulher preta, nos remete a um antagonismo com o que é socialmente dominante no patriarcado de uma sociedade racista - reflexo e produto do poder colonial -, é perceber que a construção dessa identidade cultural feminina na religião afro-brasileira acontece em contrapelo aos padrões hegemonicamente estabelecidos.

Diante da profusão de denominações raciais, o que determina a escolha no presente trabalho quanto ao uso da expressão “preta” para designar a identidade étnica dessas mulheres, e mais que isso, abranger a sua categoria étnica elástica nas experiências, utilizo-me deste termo para uniformizar a linguagem textual e, antes de qualquer conceito intelectual acadêmico, me aproprio, trazendo memórias pessoais ancestrais que passam por sentidos que afetam a dimensão afetiva, seja pela sonoridade da palavra ou pela minha origem ancestral grapiúna. Apesar de ser do norte da Bahia, toda linhagem da minha família materna advém genealogicamente do recôncavo da “Bahia minha preta”, onde vivenciei momentos na infância e adolescência, me esparramando por esses lugares, tangendo minhas referências. Assim, a utilização do adjetivo preta quando designado as mulheres candomblecistas, engloba um jeito de corpo, de fala, de gestos, de sotaque, da carga emocional explosiva que me torna mais próxima delas.

Para Ifi Amadiune, antropóloga nigeriana, o poder feminino africano é derivado da

importância sagrada da maternidade. Assim, a mulher é o templo e também a força gestora de transformações, propiciada aqui pela religiosidade num espaço sagrado que demonstra poder social e simbólico das mulheres. Diante de uma sociedade em que os homens e mulheres vivem a constante necessidade de se fazer escolhas, rodeados por um universo contemporâneo que pluraliza os caminhos, caminho pulverizado pela força transformadora das tecnologias. O candomblé pode ser representado como sendo a continuidade de uma horizontalização, sendo os seus “filhos” uma extensão da natureza, onde, de forma mitológica, a potência do orixá determina o destino. Toda a cosmologia candomblecista fincada na ancestralidade e passada oralmente de geração a geração determina o código sacerdotal religioso.

As mulheres, múltiplas nas várias funções que são capazes de carregar em sua existência, além dos femininos que performam, abarcam estudos de diversos fenômenos religiosos e sugerem grandes indagações quando se é transpassado o olhar a partir delas e sobre elas. As cicatrizes criadas pelo patriarcado e a problemática de situações em que existe uma discrepância social construída entre o espaço religioso e o mundo fora dele é refletida nos corpos das mulheres, criando histórias profundas e instigando a vontade de poder articular conceitos para melhor compreensão ou para simplesmente entender a realidade que nos é dada, estabelecendo questionamentos reentrantes, principalmente quando se compreende filosofia religiosa como o ato de fazer/produzir/construir.

Para que esse conhecimento adquira vigor prático, o terreiro é o chão e a práxis. Oyëwùmí (2002, p. 34) reflete que “pensar que se pode habitar o território e depois mudar as regras é uma falácia porque as regras e o território não são separáveis; eles são mutuamente constituintes. Um não existe sem o outro”. Aqui, as regras habitadas no espaço de terreiro são essenciais para a dinâmica do nascimento de novas formas de continuidade. Fazendo uma alusão aos povos tradicionais indígenas, que também possuem o vigor religioso do encantamento como um elemento inseparável da sua cultura, os terreiros são preteridos pelo Estado brasileiro e sofrem até hoje investidas para a perda das suas vidas, pois quando tiram territórios desses povos, tiram o seu começo e seu fim, afinal, uma coisa é dependente da outra. Encantamento e religiosidade é a sustentação das formas de vida neste território.

Mãe Beata de Yomanjá (2008, p. 21) descreve que o candomblé “foi e é o responsável pela manutenção de vários aspectos da cultura, da religiosidade e do pensar o coletivo negro”. O espaço de terreiro é lócus privilegiado para trocas e acolhimentos, rompe estruturas e se apresenta simbolicamente de modo circular, possibilitando outros modos de vida ali dentro existentes que fogem da lógica de um modo único de viver e rompem, em certa medida, uma ordem patriarcal ao multiplicar processos de continuidade baseados na *matrigestão*. Para

Rufino (2020, p. 19), os terreiros são “espaços de produção de vida, que contrariam a lógica da escassez e rompem com um encapsulamento de um modo que se quer único”.

Ailton Krenak (2019), pertencente ao povo Krenak e escritor brasileiro, afirma que a terra é reconhecida como mãe e provedora em múltiplos sentidos, inclusive no sentido da existência e também da subsistência. As religiões indígenas e as afro-brasileiras encontram no espaço do fenômeno religioso possibilidades de valores de coalização junto à natureza, sendo a humana uma extensão daquela. Elas explicitam princípios que dialogam com possibilidades de novos sentidos de ser e resistir através de modos de viver baseados em estratégias e tecnologias ancestrais. Essa relação com a natureza, onde o mítico se faz presente na organização coletiva da comunidade influenciados pelas divindades e orixás, são religiões desintegradas do monoteísmo e, por conta disso, na maioria das vezes, compreendidas como inferiores, inclusive frente à soberania detida pelo Estado, afinal, no Estado brasileiro vigora uma forte presença monoteísta, apesar de ser constitucionalmente laico. Para Eduardo Oliveira (2019, p. 5), uma grande parte das culturas africanas encerra sua sabedoria na forma narrativa dos mitos, talvez porque os mitos não segreguem as esferas do viver. Neles, não se separa religião de política, ética de trabalho, conhecimento de ação.

Sodré (1988, p. 10) demonstra que “existe o conceito filosófico-científico, que busca estabelecer relações universais de essência entre as coisas do mundo e indaga sobre ‘o que é isto’, sobre a significação, sobre os sentidos últimos”. Essa reflexão é muito presente na necessidade pedagógica ocidental de estabelecer verdades generalizadoras.

A globalização é algo que prometeu extinguir fronteiras, mas terminou plastificando objetos e sujeitos diante desses modelos “universais” que comprometem o surgimento e protagonismo de outras histórias, pontuando aqui os problemas epistemológicos que suscitam questões amplamente delicadas no que tange a identidades contingentes. No entanto, essa globalização também é capaz de mesclar conceitos que tentam ao menos a reorganização dessas histórias, em que se recriam direcionamentos para sobrevivência, tanto do ser, como do pensamento. Como cita Ribeiro (2019, p. 39), “reinventando as diferenças e resguardando todas as estratégias de reorganização”.

No que se refere às religiões afro-brasileiras, a tradição se alinha às matrizes africanas. Assim, identidades vão sendo desvendadas a partir de uma ideia que contrasta com um modo cristão dominante brasileiro, apesar da sua presença nessa construção diaspórica, por possuir uma composição religiosa hibridizada.

O desencantamento e a folclorização das vivências dos povos de santo e indígenas, impediu muitas vezes a possibilidade de se levantar uma linha de raciocínio sobre a

capacidade política e educacional desses fenômenos religiosos como detentores do poder de transformar modos de vidas delineados para fora do espaço sagrado. Ancorado pelo ranço meramente mercantilista e racional, o sagrado comumente é plastificado. Existe uma emergência para que esse aparato sofisticado ancorado no poder econômico busque impedir que a crítica ao colonialismo se fortaleça, pois a consequência é a virada de conhecimento.

As mulheres construíram uma religião baseando-se a todo momento em estratégias para reverter um sistema de mortandade cruzado pela necropolítica. Para o pensador camaronês, Achille Mbembe (2003), necropolítica é um modo de gestão das populações, marcado por um persistente encontro entre as relações políticas e culturais, que subjuga a vida aos poderes da morte. É na forma de contribuição que a potência feminina conta a história dos terreiros, além de estabelecer uma condição de equidade de direitos.

Para Berger (2017, p. 31), “a modernidade pluraliza as estruturas de plausibilidade” e, conseqüentemente, pluraliza também as visões de mundo. Sendo assim, o fenômeno da heresia se apresenta como um imperativo, ou seja, diante de estruturas de plausibilidade instáveis, a tradição muda sua forma, ganhando novo status e mutações necessárias que não devem temer transformações. Como cita Raymond Aron (2017, p. 159), “toda fé começa com uma nova heresia”. A religião como experiência é entender também a pluralidade das revelações. Segundo o autor, “a multiplicidade de formas religiosas é consequência natural da experiência central da religião”.

Contudo, a busca por um sentimento religioso, principalmente no ocidente, é um desafio para os homens e as mulheres no universo contemporâneo que buscam outras soluções para experiências individuais que não são abarcadas pelo mundo ordinário. Berger (2017) comenta que “o indivíduo também experimenta rupturas com a realidade mundana; essas rupturas são experimentadas como limites ou fronteiras da realidade suprema”. Elas podem vir através de processos fisiológicos (sonhos, sensações físicas) ou por experiências mundanas.

A estrutura religiosa candomblecista fornece um quadro ontológico para se pensar identidades da experiência religiosa para além da dominação patriarcal. Combinando algumas abordagens, é possível estabelecer essa análise quando adentramos na história e percebemos que os terreiros são lugares que possibilitaram uma reelaboração de formas de vida que possuíam raízes africanas subjetivas e construiu um universo sagrado através de outras práticas sociais, materializando neste espaço, um “patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África”, ou seja, um “território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação” (SODRÉ, 2019, p. 52)

Hamminga, quando fala sobre epistemologias do ponto de vista africano, revela que a referência ótima e genuína é a experiência (intercâmbio de poderes) de lidar com pessoas africanas na vida” (HAMMINGA, 2005, p. 32). No período da escravidão no Brasil, a mulher vinda em diáspora influenciava o comércio tanto desse lado do Atlântico, como também na costa ocidental do continente Africano, e para que esse movimento ocorresse, dependia exclusivamente dela, combinando, como afirma Ruth Landes, “com a sua eminência no candomblé para dar um tom matriarcal à vida familiar entre os pobres. Era um desejável equilíbrio, supunha, para o rude domínio dos homens em toda vida latina”. Os fatos e os números não negam que a nossa sociedade possui sustentáculos na dominação cristã, sexista e patriarcal. No entanto, alguns fenômenos religiosos possibilitaram a demonstração de como a instituição “mãe-de-santo” pode agregar milhares de pessoas e traduzir uma possível filosofia religiosa popular brasileira.

[...] do lado dos ex-escravos, o terreiro (de candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. (SODRÉ, 2019, p. 21).

Dessa forma, toda a construção do candomblé a partir da figura da mãe de santo se estabeleceu pela tradição de uma religião matriarcal numa relação de possibilidades através de ferramentas úteis de se pensar gênero na religião, onde experiências africanas devam ser levadas em conta. O gênero possibilita o protagonismo da mulher em um espaço que não exclui a participação de homens, nem os colocam numa posição de subalternidade, pois a senioridade é o que determina a organização do terreiro, aqui pensado como espaço político e que preserva valores não ocidentais. Assim, a liderança feminina candomblecista é muito enriquecedora no sentido de propor a igualdade em torno do gênero com uma configuração diferente do ambiente colonizado, estimulando demandas que dialogam na experiência entre mundos, resistindo a partir da convivência com expressões colonizadoras.

2. Múltiplas existências femininas: delineações que circundam as sacerdotisas candomblecistas

Bahia, “estação primeira do Brasil”. A afirmação trazida musicalmente por Caetano Veloso é elucidativa. O estado da Bahia foi ancoradouro de uma gama de pessoas que foram trazidas na condição de escravas e escravos, estabelecendo-se neste estado principalmente os mina-jeje, africanos da região do antigo Daomé (Benim). Igbo, fulanis, fons, nagôs, angolas, benguelas, moçambiques, haussás, congos, ou seja, diversos grupos étnicos diferentes com milhares de tradições culturais e uma imensa multiplicidade linguística chegavam em solo brasileiro carregados de saberes. Eles se viram obrigados a reconfigurar esses saberes e estilos de vida, graças às sistemáticas opressões e tentativas de eliminação de diferentes exercícios de fé. Temos como exemplo a primeira consequência da chegada em continente americano: a perda do nome original e o batismo cristão, que dava outro nome, um nome cristão, e cujo efeito é um apagamento, mesmo que parcial, da identidade do escravizado e da escravizada.

Ana Maria Gonçalves, em *Um Defeito de Cor*, obra afro literária marcada por uma história potente sobre os arranjos e resistências dos escravizados e escravizadas no Brasil, traz a fala de uma garota vinda de Uidá, cidade localizada na costa ocidental da África. Sobre a travessia transatlântica e as relações dos familiares da garota com a religiosidade, Ana Maria Gonçalves escreve:

A minha avó disse que estava se sentindo fraca e cansada, que perdia a força e a coragem longe dos voduns, pois tinha abandonado a terra deles, o lugar que eles tinham escolhido para viver e onde eram poderosos. (GONÇALVES, 2019, p. 60).

A literatura de Ana Maria Gonçalves mostra reconfiguração do destino dos escravizados e escravizadas, obrigando-as a abandonar sua terra, mas não só isso. Também desamparando-as de complexos elementares necessários para o ancoramento de uma vida. A sensação de pertencimento de algum modo acha uma possível solução em condensar uma África (SODRÉ, p. 54) e propor uma continuidade neste outro lugar. O lugar da religião e o espaço potente do terreiro legitima essa continuidade pois, como coloca Rufino (2020, p. 26), “a cada esquina em que cisca o vivo e se alimenta o rito, se forma um inventário de múltiplos saberes e se faz um campo de possibilidades”. E uma das possibilidades vislumbradas pelas mulheres pretas foi encontrada nas encruzilhadas do sagrado na política da vida, religiosidade e ancestralidade.

Para se responder com vida a um sistema de morte, são lançadas flechas para anunciar a memória como uma existência expandida, onde possibilitam esferas sensíveis de outros

modos de ver o mundo abarcando uma política do cuidado. Espaços de terreiro propõem uma existência de integração, onde feminino e masculino propiciam outros ciclos e buscam a manutenção de um equilíbrio. Cada dança, rito e axés plantados aqui, são práticas para a descolonização. A terra sagrada é o chão da roça munido de ética ancestral para a construção de elos comunitários na insistência pela vida.

No Brasil, dados de 2019, do Instituto de Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Fiocruz, Pnad e Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, demonstram que, até 2016, 62% das mulheres encarceradas eram negras; 53,8% da população aracajuana é composta por mulheres negras; 5,1% é a composição de mulheres negras que integram a magistratura do poder judiciário e 13 é o número de mulheres negras eleitas para a câmara dos deputados em 2018, onde existe um total de 77 deputadas. No Senado, não existe presença de nenhuma parlamentar negra. O processo de escravidão, sem sombra de dúvidas, foi uma das principais fontes da imersão em que se encontra amparada a desigualdade social e racial duramente marcada até hoje. A mobilidade na sociedade e a circulação dos negros e negras em pirâmides que retratam a base financeiramente frágil é sinalizada por esse fato. E esse regime escravocrata repleto de artimanhas refletiu principalmente nas mulheres pretas.

No entanto, a partir da “perspectiva africana de terreiro, ao contrário, não surgia para excluir os parceiros do jogo (brancos, mestiços, etc) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada” (SODRÉ, 2019, p. 54), sendo a liderança inicialmente tomada pelas sacerdotisas. Quando falamos de múltiplas existências e feminismos, é para elucidar como conceitos advindos do feminismo são importantes, pois formam pilares para a pesquisa de gênero de uma forma geral. Gonzales cita que “o feminismo negro tem uma diferença específica em relação ao feminismo ocidental: a solidariedade, fundada numa experiência histórica comum”. (GONZALES, 2008, p. 38).

É importante situar, apesar da fala de Lélia, que o feminismo negro também tem raízes no Ocidente. No entanto, as demandas que ele contempla possuem outras contestações frente ao patriarcalismo. Um ponto em comum entre os feminismos citados é que a inferioridade relegada ao feminino é exclusivamente social e essa relação que fora estabelecida como “dominação global” existente sobre a mulher pelo homem foi e continua sendo legitimada por grandes religiões. O patriarcado é um sistema muito bem orquestrado de dominação que se fortalece ainda mais por uma exploração a partir de um viés econômico, imposto pelo imperialismo, que vingou inclusive através de corpos de mulheres pretas, devendo este então ser central em qualquer pauta feminista.

Essa noção faz lembrar o discurso histórico feito por Sojourner Truth nos Estados Unidos, numa convenção em 1851 em que eram debatidos os direitos da mulher, discutidos por clérigos, afirmando que estas eram inferiores por Jesus ser homem:

Aquele homem ali diz que as mulheres precisam de ajuda para subir carruagens, a ser carregadas quando há valas na passagem, e ter o melhor lugar onde que estejam. A mim, porém, ninguém ajuda a subir carruagens, a pular poças de lama, nem cede o melhor lugar! E por acaso não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem meu braço! Já arei, já plantei, trabalhei em estábulos, e homem nenhum se saía melhor do que eu! E por acaso não sou mulher? Eu era capaz de trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando havia comida -, além de aguentar chicotada! E por acaso não sou uma mulher? Pari treze filhos, e um por um foram vendidos como escravos. Quando chorei minha dor de mãe, ninguém me ouviu, só Jesus! E por acaso não sou uma mulher?

O discurso marcante de Sojourner retrata muito bem o posicionamento da compreensão de que a mulher não pode ser tomada de modo universal. Não se categoriza facilmente o que é uma mulher diante da multiplicidade de identidades que categoriza um ser,. O feminismo negro, como explana muito bem Collins (2019, p. 51), “implica sua expressão em posições institucionais alternativas e entre mulheres que não são comumente vistas como intelectuais”. Aqui, implica força em sua expressão religiosa como critério de significação.

No candomblé houve, através dos corpos das mulheres, uma representação dada a outro acontecimento, uma ação advinda do axé, do movimento que pairou através da necessidade de sobrevivência, construindo uma manifestação religiosa. Mãe Beata comenta como ocorre essa linhagem:

Percebi que nossa história de mulher é vivida quase como uma roda-viva, em que temos de nos obrigar a ser mantenedoras de vários espaços da vida das pessoas. Minha mãe foi assim, minhas tias também, a mulher que me iniciou no Candomblé também viveu para servir e acolher. (YOMONJÁ, 2008, p. 22).

O pensamento feminista como uma teoria social crítica é a possibilidade de compreender a experiência vivida como critério de significação. Segundo Davis, muitas das características que conhecemos em nós hoje em dia foi resultado da condição histórica e racial das mulheres pretas diaspóricas. Esse legado trouxe outra base para a natureza feminina. Muitas mulheres ressignificaram a sua emancipação através dos terreiros e os utilizaram como polos de irradiação de saber pela similaridade de sistemas religiosos da costa ocidental africana que puderam ser condensados, fazendo o uso do espaço para o tal “empoderamento”, muito embora sem a ideia dessa palavra como constructo de uma categoria militante muito utilizada nos dias atuais.

Com a “abolição” da escravatura no Brasil, antes do início do séc. XX, para cima dos corpos das mulheres pretas existiu uma espécie de “saneamento”. Gizelda Nascimento (2008, p. 51), comenta que a palavra de ordem é sanear, sendo esse saneamento uma das facetas do projeto eugênico orquestrado pela sociedade branca e dominante do capital, além de serem utilizados para reprodução de crias (capital) e também como objeto sexual traduzido na figura

da “mulata”. Impulsionado pelo axé, o corpo no território do terreiro faz outros movimentos, munidos de linguagem e pensamento, sensível às relações sociais.

O corpo do terreiro, enquanto agente político, é perpassado por categorias relacionais como gênero e raça, que se interseccionam e aparecem como categorias fundamentais para demonstrar uma sociedade dividida. É claro que a figura Mãe de Santo não se manteve inerte a um projeto de falsa democracia racial, inclusive presente em um tipo de feminismo liberal. As sacerdotisas se organizaram política e afetivamente, com grandes poderes de escolha, longe de serem passivas sociais.

O sistema da escravidão, em sua macro forma incidindo na América, iniciava muitas vezes a jornada pela Europa com mercadorias para serem trocadas por escravos e escravas na costa da África, e, posteriormente, aportavam no litoral brasileiro. Nessa perspectiva, a mulher, em sua multiplicidade, trazida para cá, circunda em outro território, gestado a partir do terreiro como uma categoria comunitária. Oyewumi (2016) estende essa experiência para uma gestão comunitária.

Para Nah Dove (1998, p. 6), o continente africano é o berço da civilização humana e, portanto, da cultura. Na diáspora, as identidades se multiplicam e, após abolição, com a falta de políticas públicas por parte do Estado, adentrar no mundo religioso das sacerdotisas foi o mesmo que abrir caminhos nesse cenário, cercado de condições sociais para os pretos e pretas livres, numa dimensão também espiritual. A mãe-de-santo é versátil. Ela vai demonstrando sua liderança através da ética do cuidado em várias categorias, provando que a experiência vivida é terreno fértil para infinitos haveres.

3. Construções de gênero no candomblé

Apesar de ser mulher e compartilhar alguns aspectos da generalidade biológica existente na construção de gênero cercada de binarismos em que me encontro inserida, as experiências de cada uma são distintas, ainda mais as espirituais. É fundamental fazer recortes quando falamos de um determinado tema, mas a todo momento também se faz necessário abranger a construção, chamando novos olhares, compreendendo onde estamos situadas, inseridas em uma determinada construção colonizada. Devemos, portanto, buscar pesquisar, dentro dessa estrutura de saber em que prevalece uma determinada hierarquia social, um local onde novas experiências possam ser compartilhadas com outras definições. Hall traz esse movimento da diferença:

A difference, a natureza intrinsecamente hibridiza de toda identidade e de todas as identidades diaspóricas em especial. O paradoxo se desfaz quando se entende que assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada. (HALL, 2003, p.17).

Para entender os espaços diferentes, é preciso coexistir. A tradição oral, quando transferida para a tradição da escrita ocidentalizada, demonstra como esses universos transcendem. Aqui, a “perspectiva do sujeito” em que me encontro, não é a individual, a que tornaria o sujeito um falante, mas principalmente uma perspectiva do sujeito na sua dimensão política e social. Grada Kilomba (2019, p. 73) diz que “o termo sujeito, contudo, especifica a relação de um indivíduo com a sua sociedade; e não se refere a um conceito substancial, mas sim um conceito relacional”. Apoiada nesse lócus ocupacional, longe de ser neutro, carregado de vícios pedagógicos e armadilhas, deve-se ter um olhar atento às tecnologias ancestrais munidas da memória coletiva, conhecimento, aprendizagens e linguagens.

Para o nosso plano de entendimento, o candomblé, na perspectiva de gênero, é compreendido a partir de uma construção teórica geral sobre e através das mães de santo. Assim, percebemos o quanto o gênero pode ser flexionado numa sociedade religiosa hibridizada. A trajetória das vidas traçadas pela da religião traçou pontos possíveis para esta análise. A desconstrução do gênero pode ser buscada inclusive na teologia, quando o seu uso demonstra que diversas interpretações de gênero trazem narrativas religiosas, principalmente quando a cosmo percepção do mundo dos deuses ou orixás é completamente diferente no mundo dos homens e mulheres, podendo ser interpretado como um conjunto de princípios que se revestem do feminino e masculino, mas não como um binarismo que compreende e resume o gênero ao sexo biológico. Religiões orientais muito antigas, como o taoísmo, por exemplo, envolvem questões relativas ao feminino e masculino (exemplo: yin yang), que são na verdade, princípios de existência que se alinham em harmonia com o Tao, não definido como simplesmente mulher e homem.

Organizações de caráter religioso se mantêm ao longo da história para o suporte e suprimento de um eixo estrutural, uma espécie de espinha dorsal. Em África, as Geledés, originalmente uma forma de sociedade secreta feminina de caráter religioso existente na antiga sociedade tradicional Iorubá, a Iorubalândia, expressava o poder feminino sobre a fertilidade da terra, desaguando na procriação e o bem-estar da comunidade. Segundo Teresinha Bernardo, as Geledés da Costa de Benim celebram as Ia Mi ancestrais, onde os homens são os dançarinos e abdicam de sua condição masculina e dançam de saias, imitando vozes femininas, figurando como um tipo muito particular de travesti, para agradar e mimar as mães ancestrais. “Os festivais das Geledés, no limite, tinham como meta apaziguar a cólera

da Ia Mi para que houvesse fecundidade e fertilidade” (BERNARDO, 2003, p. 61).

Existe uma fixação na opinião binária feminina-masculina, e o gênero, sendo um elemento constitutivo de relações, se apresenta como forma primeira de basear diferenças. Na forma contemporânea que o gênero aparece, fomentado por organizações e agências internacionais, é grande a desvantagem para quem não faz parte do poder hegemônico imperialista, formado por um regime majoritariamente masculino e branco, apesar da contribuição do feminismo branco para a utilização dessa categoria como análise. Porém, abordar gênero dentro da religião é perceber que essas diferenças são advindas de um âmbito maior, introjetado numa redoma cultural, pois, quando diferenciamos as instituições religiosas, as categorias relacionais mudam de lugar, principalmente se pensarmos em África como um centro, o que impacta conceitos que transformam o tempo presente, transformando-os em estratégias para pensarmos a formulação de novas categorias relacionais a partir de um terreiro que dialoga com o presente e o passado ao mesmo tempo.

Para Scott (1989, p. 128), gênero “não é só uma categoria e uma opção epistemológica”. O gênero transcende esse viés, sendo um imenso desafio quando o entrelaçamos com a religião, fazendo surgir elementos transcendentais. A figura da mãe de santo como símbolo e centro de uma família de santo não nuclearizada aparece com uma outra organização familiar. Deoscóredes dos Santos, em *Cultura Nagô no Brasil*, comenta que “o símbolo é uma realidade que transcende. Um búzio, uma palha, uma conta, um ritmo, transcende seu conteúdo fora do tempo e do espaço”.

Ainda mais problemas conceituais aparecem se formos mesclando conceitos feministas com uma transferência de *locus* e *ethos* para uma realidade cultural diferente, onde o terreiro é estabelecido dialogando entre mundos. As hierarquias que estratificam as famílias iorubás, do sudoeste da Nigéria, são consideradas não generificadas, porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero (OYEWUMI, 2002, p. 6). Ifi Amaduime (1987) também fala sobre a realidade de filhas do sexo masculino, maridos fêmeas e a instituição do casamento de mulheres na sociedade Igbo. Concepções totalmente diferentes para pensarmos esta realidade na diáspora, fugindo de interpretações que aprisionam outros direcionamentos numa perspectiva do feminismo.

O modo que a família de santo se organiza numa matrilinearidade estabelece uma circularidade em torno da matrifocalidade, fornecendo uma continuidade que determina um tipo de família em que a mãe é o centro e vai “além da fronteira da consanguinidade e a imagem da mulher se fixa representando a orientadora e a responsável pela formação da família”. (NASCIMENTO, 2008, p. 53). Assim, sobre esse *ethos*, essas mulheres podem não

gerar, mas vão gestar essas pessoas na comunalidade, inclusive no modo de sucessão das casas, onde a instituição “mãe” migra, ou seja, onde “a figura materna se reduplica”. (NASCIMENTO, 2008, p. 54).

Para Nah Dove (1998, p. 8), o matriarcado pode ser entendido da seguinte forma:

O conceito de matriarcado destaca o aspecto da complementaridade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que é entendida como não hierárquica. Tanto a mulher e o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social. A mulher é reverenciada em seu papel como a mãe, que é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social.

Também nesse sentido, Oyewumi (2004, p. 1) afirma que o sistema de família nuclear, forma especificamente europeia, é fonte original de muitos dos conceitos que são usados universalmente na pesquisa de gênero. Sendo assim, o protagonismo feminino dentro de princípios candomblecistas vai de encontro à opressão de gênero comum nas famílias tradicionais de uma sociedade ocidental, pois, no terreiro, as famílias de santo levam em conta a continuidade de uma memória ancestral em sua organização, invertendo o papel feminino através do protagonismo na participação religiosa, que envolve princípios éticos do cuidado e memória ancestral nos diálogos e no valor da expressividade individual, sendo a liderança regida pelo princípio da senioridade. A mulher é o centro, diminuindo a autoridade masculina da nuclearização familiar tradicional. Como exemplo, Oyewumi comenta que, “da perspectiva africana e como uma questão padrão, mães não podem ser definidas como solteiras. Em muitas culturas, a maternidade é definida como uma relação progenitora, não como um relacionamento sexual com um homem. Não reduzida à condição de esposa, por exemplo na figura da mãe solteira”. (OYEWUMI, 2002, p. 176). Assim, demonstra-se o quanto a figura da mãe de santo se difere da figura da mãe de uma família nuclear, que é normalmente reduzida à categoria de esposa.

Além disso, no contextos religiosos em geral, a mulher é extremamante comprometida com a religião. A mesma coisa acontece com o homem. Curiosamente, o *homo religiosus* está mais comprometido com a espiritualidade do que com o terreno. O casamento mítico é muito mais relevante e protagoniza a existência para quem assume esse papel. Daí os tabus sobre relações sexuais proibidas em algum momento dos rituais religiosos. O compromisso com as divindades é uma espécie de casamento espiritual, e tem mais valor que o casamento entre dois seres humanos.

Observando através de uma simbologia, a família de santo diferencia-se na sua estrutura hierárquica a partir do terreiro, pois esse espaço ocupa lugares imprevistos na cultura brasileira. Tomando novamente os estudos de Oyewumi, onde a autora afirma que apesar do

fato de que o feminismo é, hoje em dia, um fenômeno global, é a família nuclear ocidental que fornece o fundamento para grande parte da teoria feminista. Dessa forma, tais estudos não corroboram com outros tipos não hegemônicos de família em espaços afrocentrados, sendo o terreiro um espelho para um tipo de organização que funcione a partir de outro direcionamento.

Nesse amadurecimento da construção do gênero tomado pelo feminismo é que fora pensando um novo paradigma afrocentrado, nomeado Mulherismo Africana, diferente do apenas “Mulherismo” proposto em 1983 por Alice Walker. Essa proposição pode ser interpretada com uma lente candomblecista e materializada pelos exemplos das mulheres de terreiro, que se esforçaram em diáspora para preservar suas memórias e prosseguir com suas identidades. As concepções sustentadas pelo mulherismo africana é o esteio da afrocentricidade, divergindo dos feminismos ocidentais, inclusive do feminismo negro, que difere em algumas circunstâncias do pensamento afrocentrado.

4. Ancestralidade e Mulherismo Africana no candomblé

A ancestralidade no candomblé também aparece como uma categoria analítica, ela “se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes para compreender essa experiência múltipla sob um conceito que lhe dá unidade compreensiva, sem reduzir a multiplicidade da experiência a uma verdade”. (OLIVEIRA, 2019, p. 4). Com pilares fundados na ancestralidade, a memória e encantamento, fenômenos necessários para as relações humanas dentro dessa religião na modernidade, geram expectativas para a valorização da experiência individual.

A história do candomblé tem percurso marcado por mulheres em busca de cultuar seus ritos, saudar seus voduns e orixás, acolher seus ancestrais. Essa ancestralidade aparece como uma verdadeira condição para o pensamento, pois é princípio básico de existência que adentra a importância desse chão e da sabedoria de quem utiliza disso para a reorganização da gestão familiar através do espaço sagrado de terreiro, onde situam suas histórias e deixam um legado cultural que possibilita uma linhagem sucessória de mulheres a serem enxergadas e valorizadas por ocuparem lugares de potência que configuram um aparato que circundam através do fenômeno religioso. O axé vislumbrado nesse movimento próprio das sacerdotisas na religião, convertendo-se numa ação colaborativa que se retroalimenta para a existência do candomblé e devolve formas de viver à comunidade.

Nego Bispo, pensador quilombola piauiense do quilombo Saco-curtume, em São João, escreve o seguinte:

“Porque mesmo que queimem a escrita,
 Não queimarão a oralidade.
 Mesmo que queimem os símbolos,
 Não queimarão os significados.
 Mesmo queimando o nosso povo
 Não queimarão a ancestralidade.”

Nego Bispo nos alerta para um tempo não cronológico como estamos acostumados. Aqui o tempo é outro e regido de uma forma diferente, porém, munido de valores que, mesmo com o passar dele, possuem um sentido religioso parecido, como, por exemplo, a solidariedade e a capacidade de sentir empatia com o “outro”. Os afetos também são valores que vão se modificando através de uma perspectiva em que se leve em conta a alteridade, sobretudo ao tratar de outras histórias.

Para Oliveira, a ancestralidade também é um “princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo” (OLIVEIRA, 2019, p.3), e o candomblé, regido por esse princípio formador, distoia de dualidades e possibilita outro fluxo cultural. Assim, no que tange a mulher como centro de um sistema matrilinear como peso simbólico e em diálogo com princípios religiosos individuais, quando comportam a subjetividade do experienciar-se mulher, impulsionam um movimento coletivo a partir de uma emancipação. Como as leis no ordenamento jurídico que vão regendo a sociedade e as relações de uma maneira que urge mudanças com o tempo e costumes, de acordo com posicionamentos interpessoais e públicos, a religião também vai se modificando e modificando princípios formadores fora dela. É plausível que se modifique. E a tradição, já que significa essencialmente o “trazer”, “o carregar” daquela ancestralidade, também comporta mudanças.

O candomblé com os pés fincados aqui, mas olhando para sua ancestralidade no continente africano, é a perspectiva de trabalho de Weredu (2010, p. 2). Sua tese afirma que, ao contrário de sugestões frequentes, a religião na África é predominantemente de caráter pessoal e não institucional. No entanto, pensando no ponto de vista trabalhado pela escritora e professora Oyèwùmí em *A Invenção das Mulheres*, a Iya, a Mãe, esta sim é a grande instituição. Todos reverenciam, dependem e confiam na Iya. Nos diz Nah Dove (1998, p. 8):

Quando visto como uma entidade espiritual, valores matriarcais são um componente importante na relação entre estrutura social e o mundo espiritual. A investigação de Stone (1976) na desvalorização das mulheres na sociedade ocidental centra-se na religião como um instrumento de opressão. Ela buscou descobrir como e por que a antiga adoração, ou melhor, reverência à deusa do sexo feminino e divindades eram

subjugadas, ou mesmo destruídas e substituídas pela adoração a Deus como um homem.

Exu, orixá que expressa linguagem e dialogia, conforme esboça Akotirene (2019, p. 20), é “divindade africana da comunicação, senhor da encruzilhada, e, portanto, da interseccionalidade”. Convocamos Exu para compreender que a teoria desenvolvida em torno do feminismo negro implica, para Collins em “buscar sua expressão em posições institucionais alternativas e entre mulheres que não são comumente vistas como intelectuais”. (COLLINS, p. 51, 2019).

Nesse cenário, para além do feminismo negro, o mulherismo africana aparece como uma preposição política que também pode ser interpretada como uma teoria, pensado por Cleonora Hudson, inspirada na história de Sojourner Truth, detentora do relato mencionado mais acima. Tal teoria é experienciada através de histórias de mulheres que vivenciaram o contexto da diáspora e permaneceram embutidas de valores africanizados.

No Brasil, através do candomblé, essa preposição experimentou e experimenta seus conceitos nos modos de viver. A posição patriarcal da mulher preta esteve presente constantemente como política emancipatória no candomblé, onde, com a presença do axé, abarcou e abarca as subjetividades das mulheres pretas atingidas pelo racismo (KILOMBA, 2019, p. 73). Devemos considerar o continente Africano como referência dessa historicidade e buscar uma unidade na diversidade de categorias que traduzem necessidades de mulheres que têm a ancestralidade e aspectos espirituais como pilares.

Como fora demonstrado por Ruth Landes, as “mulheres negras são chefes de religião no Caribe, na África e no Brasil, funcionando como sacerdotisas e médias. Frequentemente partilham o poder com homens”. (LANDES; 2002, p. 343). O mulherismo africana possui bases na comunidade e na maternidade. Talvez a estrutura do conceito seja heterossexual, prevalecendo o matrimônio entre homens e mulheres, levando esse tipo de divisão para dentro dos espaços religiosos. Mas esse processo de continuidade ganha uma categoria comunitária, pois no terreiro ser pai ou mãe de santo não vai fazer diferença, fora do terreiro sim. Ou seja, o útero mítico permite realidades que fogem dos binarismos sociais ocidentais. O candomblé conseguiu subverter o papel da mulher através da força religiosa. A narrativa bíblica judaico-cristã dominante da criação deprecia a mulher e é mitificado através da estória de Eva, a mãe da criação. Eva é responsável pela queda da humanidade a partir da graça de Deus e do Jardim do Éden. (STONE, 1976).

Se pensarmos em Mãe Rita, Mãe Marizete, Mãe Olga, dentre outras, tais figuras nos remetem a uma representação das mulheres da diáspora, o que deriva do paradigma da

afrocentricidade, diferindo esta vivência inclusive do feminismo negro, traduzindo um jeito próprio com uma grande carga identitária. O centramento da existência, o direcionamento, é outro. Não é o Norte, é o Sul. Elas são mulheristas em essência, nas práticas, no cotidiano das comunidades. A criadora da teoria analisa criticamente as limitações da prática do feminismo e ajuda a explicar, de forma abrangente, as ideias e ativismo de algumas mulheres africanas ou com valores africanos que contribuíram para a teoria de diferentes perspectivas ideológicas e assim, junto à religião, construíram uma trajetória.

A experiência materna da Mãe de Santo insere a mulher em uma nova categoria social, mas também em um novo espaço cultural, que é o da religião. Segundo O’reilly (2007), pressupostos como a privatização, que situa o trabalho materno apenas na esfera reprodutiva e doméstica, acabam por oprimir o processo de maternagem, o que não ocorre quando insere a figura da mãe de santo, que é capaz de criar novas representações das suas identidades maternas de maneira colaborativa.

A prática diária das mães de santo é considerada mulherista africana, tangendo suas vidas aos princípios da comunalidade e espiritualidade, alguns dos principais conceitos desta teoria. A espiritualidade preenche o modo de vida e agrega outras demandas às vidas gestadas no espaço de terreiro. Quando tratarmos de Mãe Rita Tassytaô nas análises mais adiantes, será mais claro enxergar a maneira como o candomblé foi cultuado por ela, onde, paralelo à religiosidade, buscou expandir a consciência da importância de agregar a população junto à casa de santo, de prestar atenção e cuidar das demandas além das religiosas. Mãe Rita criou uma associação organizada para o trabalho social:

Fundamos essa Associação (se referindo à Associação Luz do Oriente) deve ter uns 18 anos. Ela nasceu dentro da casa de culto, por uma necessidade, que a gente já fazia um trabalho social. Na verdade, eu nem sabia o que era trabalho social naquela época. Minha mãe saía para trabalhar, eu já roubava as panelas da minha mãe e já deixava a comida cozinhada para o outro dia para dar na rua aos meninos que tinham fome. Naquela época muita gente era pobre. Aí eu carregava a comida, quando minha mãe chegava ganhava uma bela surra de presente.⁷

Por ser inicialmente pan-africanista e, posteriormente, contribuir com os avanços dos estudos baseados na afrocentricidade, os pilares do conceito mulherista africana como critério para entender a prática dessa experiência na religião, aqui, tem o objetivo de pontuar teoricamente a união dos povos pretos, tanto homens como mulheres. Um destino que caminha ao contrário de destino que foi dado a eles, por ter outra centralidade. O mulherismo africana dialoga com as sacerdotisas porque foi pensado também a partir delas, como um

⁷ Todas as falas de Rita foram colhidas por mim em visitas.

modelo futuro baseado numa sociedade milenar resistente com sua própria estrutura social que, mesmo em conflito, não coloca a sua ancestralidade em risco. A ancestralidade religiosa vibra no mulherismo.

Por exemplo: como citamos anteriormente, nos terreiros há uma divisão de tarefas. A mulher serve a comida, e esse ato não significa uma subalternidade como enxergaria uma análise feminista, onde a mulher poderia ocupar um lugar rebaixado, pois o feminismo branco tem como centro uma “esposa” engendrada numa família nuclear que, grosso modo, sempre serve às demandas do patriarcado. No terreiro, essa prática pode ser compreendida como essencialmente africana, onde a mulher é a fonte nutritiva. Anin Urasse (2015), coloca muito bem essa distinção quando comenta que

Somente a mulher é vista como aquela que tem o dom de repartir a comida de maneira igual. A comida é sagrada, é de todos. É a mulher que decide quem vai comer primeiro, quem vai comer por último e se aquela pessoa irá comer. Assim, não se trata de uma expressão de subalternidade, mas de poder.

Acontece que, quando a narrativa vem da experiência, deve-se lembrar que as nomenclaturas foram criadas tempos depois por pensadores, cientistas e estudiosos. Assim, a história vivenciada é reduzida a uma categoria de análise para se compreender academicamente através dessa linguagem. Sob a influência ocidental do escrever, a transferência litúrgica da oralidade candomblecista necessita demorar nos conceitos para que possamos ter uma noção mais detalhada das atitudes e formas de se pensar este mundo. A ideia, aqui, é entender o empoderamento como algo inerente às mulheres de terreiro, ou seja, não há necessidade de que as mulheres de terreiro se empoderem, já que a própria organização do terreiro passa por uma matriz feminina. É claro que, por definição, isso já é uma forma de luta contra a dominação colonial, pois a desafia estruturalmente, mas não podemos esquecer que, se a mulher, dentro do terreiro, ocupa posição equânime em relação aos homens, sabemos que fora do terreiro não é assim, e que as mesmas mulheres que têm poder em um espaço, não o tem em outro.

A base do terreiro como esfera coletiva resolveu diversas demandas do povo preto. As famílias de santo em que a mãe possui a responsabilidade do cuidado com os filhos, com seu povo, com a responsabilização da continuidade espiritual, faz esta mãe traduzir através das suas práticas o verdadeiro manancial de atividades de organização do processo comunitário, mantendo vidas e valorizando o sagrado. A prática mulherista na religião é profunda e potencializa um projeto de organização a partir de suas próprias agências, partindo da perspectiva que as mulheres do candomblé são o centro.

Nos terreiros, através da simbiose com o sagrado, instintos foram mantidos e é onde o

mulherismo africana também se ancora. Se elas não geram biologicamente, elas gestam a potência de quem vai dar continuidade na linhagem da senioridade. O candomblé é o retrato que vislumbra experiências para fora desse espaço. Além disso, dentro do universo religioso transparecem os efeitos da poliginia ou poligamia espiritual. A mãe de santo é a primeira mulher “casada” com uma divindade, na lógica das sociedades tradicionais africanas. As demais mulheres, filhos ou filhas, serão subordinadas a ela. Nesse sentido, é uma mãe principal que tem o poder de trazer outras mães que ela aceita. Assim, essa poligamia fortalece um determinado povo e faz parte de uma construção familiar, sendo um modelo de família típico em diversas culturas africanas. A poliginia (um homem e várias mulheres) aparece como sendo majoritária. Com o arcabouço de uma estrutura religiosa, toda essa fusão fornece uma capacidade de enxergar a experiência vivida e o desenrolar de uma situação concreta nos ajudando a repensar essas questões.

5. Liderança e Matrigestão

*Obìnrin lób'Óba K'óba ó tó d'Òrìṣà
(excerto de Oseetura - Ifá) - A fêmea
deu à luz ao soberano antes que o
soberano se tornasse um Deus.*

A hierarquia existente dentro do candomblé, inicialmente, já distingue as divisões de trabalhos dentro do terreiro a partir do sexo biológico. No entanto, a configuração do olhar para essa divisão deve ser moldada numa perspectiva de ressignificação das organizações simbólicas dentro de um culto, não negando como ocorreu a sua construção histórica na sociedade colonial. Sueli Carneiro e Cristiane Cury comentam que “o sistema se expande por analogia e, da associação do orixá com elementos naturais, decorre uma divisão social e sexual do trabalho”. (CARNEIRO; CURY, 2008, p. 103).

Nietzsche, um dos filósofos da cultura, fazia uma crítica pertinente à civilização ocidental, onde depositava algumas de suas análises em torno do cristianismo, imprimindo diversas críticas na ideia da dualidade deste fenômeno religioso, apostando seus pensamentos na transformação da concepção do homem e seus valores, pautados na expansão de uma vida horizontalizada, questionando a figura de um deus superior a todos. Tal crítica ocorria justamente pela forte presença de binarismos nas discussões da época. Ou seja, esse binarismo sexista, apesar de existir em contextos afro-brasileiros, como na divisão do trabalho dentro do candomblé, numa perspectiva filosófica africana não se sustentam, pois, de acordo com ela,

existem diversas realidades não-binárias, onde o corpo pode ser entendido como um corpo ancestral que se organiza no espaço de culto para a realização de tarefas. Matrigestar não é reduzido apenas à maternidade feminina, não é apenas uma questão biológica presente no corpo físico, pois existem diversas formas de se gestar, o que revela a maternidade como uma potência que se atualiza no agir feminino.

Segundo Bakare-Yusuf (2003, p. 12), “uma mulher é capaz de imprimir sua própria imagem e ações sobre o mundo, ainda que isso só seja possível precisamente porque o mundo pode ser receptivo a essa marca em um determinado momento”. E o candomblé no Brasil foi esse mundo gestado por mulheres pretas diaspóricas. Haddock-Lobo afirma a relevância estética, ética e epistêmica da forma que se encontram configuradas as relações de poder e afetos do Brasil nos terreiros, onde circula a verdadeira filosofia experimentada.

O matriarcado é uma vivência coletiva. A mãe abrange outra dimensão para além da de sacerdotisa. A religião, aqui, possibilitou que elas fossem mães de uma família extensa, e que na maioria das vezes mães que puderam vivenciar suas famílias de sangue=. Oyeronke explica:

Em todos os arranjos familiares africanos, o laço mais importante está dentro do fluxo da família da mãe, quaisquer que sejam as normas de residência no casamento. Estes laços ligam a mãe aos/as filho/as e conectam todos os filhos da mesma mãe, em vínculos que são concebidos como naturais e inquebráveis. Não é de se surpreender, então, que a mais importante e duradoura identidade e nome que as mulheres africanas reivindicam para si é a “mãe”. No entanto, a maternidade não é construída em conjunto com a paternidade. A ideia de que as mães são poderosas é muito mais uma característica definidora da instituição e seu lugar na sociedade. (OYEWUMI, 2000, p. 5).

Falar sobre o poder da mãe é perceber uma sabedoria iniciática, transmitida através da oralidade litúrgica e o estabelecimento de relações cotidianas que o candomblé demanda, onde o dogma e a relação social da religião vão no mesmo direcionamento, revestido pelo caráter comunitário onde a figura da mãe possui verdadeiras práticas funcionais. Deoscóredes afirma:

O poder feminino nas comunidades de terreiros nagôs é poderoso e profundamente venerado. Ele magnifica o poder de expansão [...] As grandes mães, as Iya, se desdobram em vários *orisas* genitores femininos, poderes míticos sagrados; também são cultuadas e invocadas como ancestrais, representando as mais destacadas figuras femininas de linhagens e comunidades.

Adotando o Atlântico como nexos entre dois continentes amplamente diversificados, é possível perceber uma certa desconstrução da ideia de gênero no Brasil também através da cosmopercepção do mundo dos orixás, completamente diferente no mundo dos homens, podendo ser interpretados como princípios que se revestem para se chegar ao gênero, que não irá se resumir a um determinado sexo, sendo a mãe de santo a materialização desta ligação.

Em *A Cidade das Mulheres*, Ruth Landes (2002, p. 341) explica:

As sacerdotisas intercedem pelas pessoas junto aos deuses e têm pretensões especiais sobre os deuses a que servem. Crentes e clientes buscam as sacerdotisas com a mesma confiança com que um filho busca a mãe. A sacerdotisa-chefe e as suas principais auxiliares são chamadas “mães” e consideradas como mais dignas de confiança do que os deuses. Os deuses são caprichosos e “castigam” quando menos se espera. Mas as mães sabem como interceder junto a eles, podem explicar o seu comportamento e controlá-los. Há muitos resmungos contra a autoridade e os altos preços cobrados pelas sacerdotisas, mas nunca levanta a menor dúvida quanto às suas pretensões.

Para além do olhar de acolhimento que a figura da mãe possibilita através da ética do cuidado no terreiro, a maternidade nos templos também aparece como uma experiência potencialmente aberta a todas as pessoas. Ou seja, não se liga ou se reduz apenas à busca de uma identidade ou posição de poder. Ela vem de uma ancestralidade familiar, onde o gênero social é formado por outras noções, pela capacidade da gestação não apenas biológica. A força da matripotência iorubana, identificando um conceito de Iya longe das categorias de gênero organizados pelo feminismo ocidental, usufruído em diáspora, serviu como eixo de uma unidade social fundamental, dialogando com a ideia de gênero iorubano, em que a espiritualidade vem da corporificação das ideias e está longe de binarismos. Ruth Landes comenta sobre o protagonismo da Bahia, quando demonstra a intimidade com que as mulheres adentram no universo êmico, preenchida por uma confiança depositada:

As sacerdotisas intercedem pelas pessoas junto aos “deuses” e têm pretensões especiais sobre os “deuses” a que servem. Crentes e clientes buscam as sacerdotisas com a mesma confiança com que um filho busca a mãe. A sacerdotisa-chefe e as suas principais auxiliares são chamadas “mães” e consideradas como mais dignas de confiança do que os “deuses”.

De alguma maneira, essa experiência através das mães de santo, para Dove (1998, p. 18), é uma espécie de afirmação e exemplo de alicerce para futuras estratégias relativas ao desenvolvimento institucional para a autodeterminação do povo de santo, possibilitando outras formas de compreender o universo mítico influenciado por diferentes modos de perceber o mundo, onde a matriz ocidental está ali, mas longe de ser a dominadora, confirmando que pode não existir uma nação coesa, mas que é possível que diferentes povos consigam coexistir distantes do elo patriarcal que prevalece fora do terreiro.

6. Etnicidade e experiência para novas dialogias no terreiro

Demonstrar a realidade de mulheres a partir do candomblé, em que valores fundantes na circularidade, ancestralidade, colaboração e formas de suceder-se no mundo se mostram vigorosos, é o mesmo que sair do padrão dominante capitalista. O autocuidado e a solidariedade são repassados de outra maneira no modo de ser candomblecista, reverberando

em situações para além dos terreiros e coalizando na luta pela equidade de direitos através de um suporte religioso, coadunando com situações não conformistas de uma dada realidade social brasileira, principalmente no que tange a identidades étnicas.

Com a desterritorialização forçada se cria um entrelugar híbrido, o que permitiu que o candomblé conservasse princípios tradicionais de um grande panteão, como é a ancestralidade, regendo a vida das lideranças de terreiro, buscando no continente africano raízes dessa experiência. Como coloca Rufino e Simas (2018, p. 50), “a experiência de desterro forja uma espécie transcultural da sobrevivência. O trançar dessa rede transcultural reescreve outras perspectivas, que confrontam e rasuram as pretensões monoculturais do colonialismo”. Teresinha Bernardo (2008, p. 78) também afirma que:

Quem traz o passado longínquo para o presente é a memória. Dessa forma, Iroco representa a memória de um povo, a memória coletiva do africano, a sua vida na África: a forma de trabalho, a produção, a organização da família, a reprodução, a maneira de ver a vida, a maneira de ver a morte, a religião, suas festas, suas guerras, suas alegrias e tristezas.

As construções racistas que permeiam nossa realidade são fortalecidas quando a branquitude entende os sujeitos negros como “outros”, realizando um reconhecimento por dessemelhança. É necessário pontuar que a religião, mesmo com fortes tradições, tende a acompanhar o seu tempo, com as suas dinâmicas, por exemplo, quando precisou passar por um processo de transformação para modos de vida afro-brasileiros.

A amálgama também ganha densidade quando da “abolição” da escravidão no Brasil. Houve um retorno de africanos escravizados, principalmente para o Benin e Nigéria, que passaram a ser conhecidos como agudás - africanos retornados – sendo, para o Brasil, uma política de branqueamento, principalmente no Segundo Império, havendo uma substituição da mão de obra escravizada por mão de obra dos imigrantes, retornando para onde saíram já influenciados também pela cultura brasileira, transformada, banhada no catolicismo e vivendo outras transformações em África.

Para Hall (2003, p. 12), “a identidade negra é atravessada por outras identidades, inclusive gênero e orientação sexual”. No mesmo sentido, Teresinha Bernardo (2003, p. 17) nos diz:

Na realidade, um dos elementos fundantes da etnicidade é a memória coletiva. Dessa forma, a identidade étnica não aponta para o passado, pois a memória movimenta-se de acordo com seu tempo reversível. Mais precisamente, a reversibilidade da memória se traduz pela chamada do presente, ida ao passado, retorno ao presente. Assim, se a memória coletiva é viva, a etnicidade também é.

No caso das mulheres pretas que vieram em situação de escravidão para o Brasil e aqui se reinventaram com o auxílio das suas práticas religiosas, essa ligação se apresenta

como uma base em que elas se sustentaram. Além disso, através da intimidade com o universo mítico, também houve um encorajamento das pessoas para que pudessem ultrapassar situações de imensa violência. Essas experiências não são abarcadas pelo feminismo puro e simples, mas por outros movimentos ancorados no tripé etnia, gênero e religiosidade.

Teresinha Bernardo (2003, p. 74) também analisa como as águas simbolizam a estabilidade das virtualidades, a matriz de todas as possibilidades da existência. Nessa perspectiva é que se pode compreender o nexos com o oceano Atlântico, e os diferentes papéis que a mulher preta teve que desempenhar ao longo da sua história, na Costa Ocidental da África e no Brasil, para vencer os obstáculos existentes e assegurar a manutenção de um povo. Assim, ela exercia autonomia a partir do momento em que era protagonista no candomblé ou que já vinha com essas características por exercer seus costumes em outro lugar.

As condições da escravidão no Brasil, como nos Estados Unidos, facilitaram a evolução do tipo patriarcal da mulher negra. Sogbossi (2011, p. 7) afirma que, “tanto na Bahia como no Benin, a família de Santo é matrifocal”. Os valores das candomblecistas que partem das experiências cresce através da vontade de potencializarem seus saberes, gestos, cuidados, mas muito mais que isso, refletem possibilidades do exercício de ser, de emancipação diante do modo de vida colonial. A potência é a disposição para atingir um determinado lugar, de criar, de reconfigurar, agregar, modificar e transformar. É o verdadeiro sentido do axé e a vontade orgânica de fazer algo que propague a expansão de vida, da continuidade, do prosseguimento. O candomblé aqui representa não só uma religião, mas uma força propulsora de realizações. Além disso, também é uma estratégia dentro de uma sociedade levantada sobre corpos indígenas e projeto escravocrata como parte de um plano político colonial que guarita um estado contemporâneo ainda hoje polarizado entre carência e privilégios, com falta de direitos para formas de vida diferentes da que seja dominante. Oyèwùmí (2016, p. 8) explica que:

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.

No entanto, as expressões religiosas são polissêmicas. O hibridismo, ao mesmo tempo que ele nega um elemento, constitui esse elemento, ou seja, o colonizado também produz o colonizador. Dessa maneira, o objeto híbrido é difuso. Assim, a organização do campo religioso brasileiro passa por esse hibridismo, gerando um processo de moldar o olhar para o sentido de delinear ideias buscando a contemplação de epistemes endógenas. Mas a tradição hibridizada, tão presente nas religiões afro-brasileiras, nos mantém atentas ao desafio que é

tratar dessa questão. Devemos atentar para não cairmos na armadilha de fazer parte de uma construção de “humanidade” que nega outras, que se fecha em um clube, negando todos que estejam fora desse conceito de “humanidade”. Conforme Hall, “Esse resultado híbrido não pode mais ser facilmente desagregado em seus elementos ‘autênticos de origem’”.

O fenômeno de hibridização foi descrito por Ruth Landes (2002) nos anos 30, quando acompanhou e descreveu o ritual de cerimônia de feito da pessoa no santo da seguinte forma:

A Igreja compreende tão bem a natureza humana! A cerimônia final de ordenação das sacerdotisas se processa no interior de uma igreja católica; toda sacerdotisa tem de ser católica. E certas cerimônias crucias, como a morte, têm lugar tanto no templo como na catedral. Você deve ver a Bahia durante os dois meses anteriores ao Carnaval! O candomblé e o catolicismo se misturam completamente. Há um dia chamado de “lavagem” da Igreja do Senhor do Bonfim.

Mesmo dentro dessa fusão, é importante perceber como o candomblé confronta um modo de instituição religiosa dominante, ainda mais quando se preocupa em trabalhar a partir de epistemologias diferenciadas, sendo um espaço que possui tensões como qualquer outro, mas que valida seus métodos em um mundo que está indo contra uma organização imersa na colonialidade, sendo necessário trabalhar categorias que “comportem diversas abordagens e paradigmas distintos entre si”. (COLLINS, 2019, p. 145).

A contracolonialidade é, na prática, atentar para a presença marcante da diversidade de pessoas e movimentos. No colo da mãe de santo cabem todas as pessoas do mundo. Nesse colo, couberam e ainda cabem muitas teorias. Os vínculos existentes entre espaços religiosos diferentes, com a espécie de uma matriz matrilinear, reorientam o sagrado a partir da luta de mulheres e suas práticas de proporcionar relações de cumplicidade com os antagonismos. Ribeiro (2020, p. 38), reflete que a “contribuição feminina nos territórios tradicionais estabelece a condição de estar em igualdade de direitos”.

Assim, para entender gênero agregado a uma religião numa perspectiva africana, se exige uma descrição teórica incorporada nas diferenças culturais que são fundamentadas nas complexas realidades das experiências cotidianas de mulheres diaspóricas. Princípios do candomblé se igualam aos princípios das mulheres que o protagonizaram. Se baseiam no bem coletivo e no sistema da comunalidade, sendo eles um retorno a princípios ancestrais que precisam ser centralizados para o entendimento dessa fé, em um viés que interpreta gênero de outra forma, contrariando dicotomias entre os sexos, princípio da organização social, ou seja, numa compreensão de alteridade e compartilhamento genuíno, chegando a uma dimensão de equidade e acolhimento dentro do espaço.

A potência Mãe de Santo, distante de um sentido repressivo, produz efeitos em

diversos seguimentos da sociedade, fazendo com que, através da religião, a sacerdotisa provoque a utilização de suas realidades vividas como recursos intersubjetivos, impactando em diversos seguimentos sociais. A sabedoria coletiva da experiência dessas mulheres é a própria história dessa religião, institucionalizada a partir de mães de santo, como é o caso de Mãe Rita Tassytaô, mãe de santo sergipana que reúne Iansã, sincretismo, potência na ancestralidade.

CAPÍTULO II

TRAJETOS ANTROPOLÓGICOS: DESENCAIXE E CRUZO

A pesquisa daqui pra frente se encaminha junto a Mãe Rita Tassytaôô, contando a sua história e, conseqüentemente, a história do terreiro. Nessa jornada as teorias em determinados momentos ficaram inadequadas e a existência no campo falou mais alto do que imaginei catalogar na prática. É que a prática no terreiro está nos cruzos que não determinam um caminho só. Dessa forma, o terreiro e a sua liderança são combativos em relação ao fazer estático. O gênero a partir da Mãe de Santo se modifica de acordo com as teorias encontradas nas frestas, pois a sua trajetória descansada no encantamento modifica no decorrer do espaço/tempo, implicando em condições teóricas que não tiveram tanto protagonismo acadêmico, apesar da larga presença social. Perspectivas do caminho e do sagrado sempre são marcadores comuns nas narrativas mesmo entre diferentes religiões. A capacidade imaginativa relacionando-se com o sagrado e o caminho, opera junto com a razão, não devendo dessa maneira ser impulsionada para um plano teórico secundário ou menos científico.

Após algumas pesquisas e contatos com filhos e filhas de santo que conheço, resolvi visitar o terreiro Ilê Axé Oloiá Tassytaôô, localizado no Bairro Industrial, Zona Norte de Aracaju, já sabendo que a mãe desta casa tinha uma história que dialogava com as práticas que eu estava estudando.

Levando em conta a noção da diáspora como ponto comum de um empreendimento investido da travessia (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 101), cruzo o Bairro Industrial refletindo sobre o que é performar o feminino no âmbito religioso afro-brasileiro. Apesar de conhecer bem o bairro, pois tempos atrás realizava demandas jurídicas referentes a registros imobiliários na Zona Norte da capital, avisto o rio Sergipe tomada de uma diferente impressão e me faço lembrar das inúmeras perspectivas com que se pode observar a partir do rio, da travessia, de “lá para cá”, alterando a minha noção de sentido e me fazendo refletir sobre isso. Chego numa rua que parece sem saída e aos pés do parque da cidade, ampla reserva florestal dentro de Aracaju, avisto da esquina, a porta do Ilê Axé Oloiá Tassytaôô, sinalizado por uma placa que designa que aquele lugar é também uma associação chamada Luz do Oriente. Sou

recebida por Vitória, ajibonã do terreiro que eu já conhecia e, finalmente, aguardo a chegada de Mãe Rita.

1. A presença amefricana de Mãe Rita Tassytaô e o seu partilhar de sentidos

Obarixá canta “dobrem os joelhos para a mulher. A mulher nos pôs no mundo. Por isso nós somos seres humanos. A mulher é a inteligência da terra. Dobrem os joelhos para a mulher”. (VERGER, 1965, p. 121-122).

Obarixá anuncia Mãe Rita Tassytaô, filha de Iansã e autora da sua própria realidade. A sacerdotisa é uma típica liderança afro religiosa sergipana, protagonista de um templo que em em toda sua trajetória acumulou filhas e filhos. Foi a fundadora do Ilê Axé Oloíá Tassytaô, terreiro que possui como orixás guardiões Ogum e Xangô e onde Mãe Rita mora.

Segundo Mãe Rita, o Ilê Axé Oloíá Tassytaô é marcado por uma forte presença feminina:

Essa casa só dá mais mulher. Eu sou filha de Oya, eu sou filha de Iabá, uma santa mulher, um orixá mulher. E fui eu quem fundei a casa. A minha mãe pariu sete filhas mulheres, então acredito que não foi em vão... e por eu trazer essa tradição, o caboclo que no início me pegava que ele sempre vinha em terra, ele tinha essa separação já. Que se viesse um homem para ele atender e uma mulher, ele atendia a mulher primeiro e o homem atendia depois. Isso já vem se estendendo naquela época e eu nem sabia o que era isso. (2019)

Mãe Rita vive em comunhão com seu caboclo desde os dez anos de idade, referindo-se a ele como seu mentor espiritual. A convivência com o caboclo se iniciara desde quando Rita era muito pequena, relação que foi amadurecendo quando foi levada por sua mãe a uma casa de santo, já não sabendo mais o que fazer com os constantes desmaios da sua filha.

No terreiro que Mãe Rita lidera, também são utilizadas práticas de acolhimento e cuidado, como políticas não limitativas de reivindicação de existência, mas de efetivo uso e transformação, convergindo com o processo de racialização da mulher diaspórica. Num tom de pele marrom claro, Mãe Rita se diz mulher preta, tendo consciência que o preconceito atinge pessoas da mesma etnia. Lélia Gonzales em uma de suas palestras levantou o seguinte questionamento: “[...] a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha etc. Mas tornar-se mulher negra é uma conquista” (GONZALES, 2018, p.41), demonstrando como essa semântica é negociada no Brasil de forma complexa, muitas vezes intencionalmente confusa, afinal, deve ser levado em conta a classe, a escolarização e outros marcadores sociais da diferença, localizados na interseção de encontros históricos conflitantes

e coexistentes.

Inicialmente, na primeira vez que visitei o terreiro e conversei com Mãe Rita, estava buscando entender como se dava a sua presença feminina como liderança de uma casa de candomblé em Aracaju. Enquanto a aguardava, Mãe Rita apareceu de uma forma majestosa, vestida com um sorriso acolhedor acompanhado de trajes brancos tradicionais, o que me comoveu, afinal, eu não era ninguém especial. Sua beleza era simples e natural. Não usava maquiagem, pois o caboclo não permite. A interdição é decidida pelo encanto, de modo que automaticamente se demonstra o exercício da religiosidade candomblecista influenciando diretamente na história da sacerdotisa, confundindo-se com a história do seu templo, fazendo-nos interagir com a cosmologia, principalmente porque Mãe Rita comenta sobre a interferência dos orixás na sua vida a todo momento. A autonomia do terreiro é materializada pelo corpo da mãe de santo em histórias que se entrelaçam.

A receptividade no primeiro momento, a singeleza, a confiança em partilhar uma história cerceada de intimidades, de imediato, me faz perceber como a transformação a partir do candomblé abraça um lugar de complexidade das dimensões da mulher. A presença dessa mulher capaz de abraçar o terreiro Brasil não se separa da lógica da corporeidade, ou seja, é um terreiro que não deve ser pensado fora do corpo, pois em termos absolutos é difícil separar categorias africanas que são flexionadas por especificidades locais.

Logo após conversarmos, decidi trabalhar apenas com uma sacerdotisa. Somente uma Mãe já era um universo capaz de fornecer imensas informações sobre o candomblé em Aracaju. Valia demais a experiência de Mãe Rita como líder, cujo histórico entrelaça um cotidiano de reciprocidade com os orixás, de poder, glória, mas também de violências, existência que também é relacionada aos conflitos.

Na maioria das vezes nos distanciamos do sentir. Mircea Eliade (1994) afirma que o esvaziamento da mitologia causou uma crise profunda decorrente da perda desse sentido do ser, do encantamento das coisas. Esses arranjos não acontecem em um processo reto, evolutivo, mas sim numa descoberta vigorosa das suas frestas, onde também cabem angústias e soluções.

Rita de Cássia é filha de Aracaju, mas com raízes em Arauá, litoral sul do estado, cidade de nascimento de sua mãe e de seus avós maternos. Ela conta que Eulália, sua mãe, mulher extremamente católica, veio para a capital sergipana com Rita na barriga, fugida do marido e escondida dentro de um caçuá, espécie de rede com malhas largas adaptada em carroças de burros para transportar objetos, a chamado de uma amiga que sabia das recorrentes violências que sofria com o ex-cônjuge.

Rita é versátil, bem como sua mãe Eulália, e carrega marcas de quem se reinventa a todo momento. Guiada pela força matricêntrica que tratamos no primeiro capítulo, antes de contarmos a história do terreiro, passaremos antes pela história da sua mãe Eulália, sempre presente em suas conversas. O saber que Rita reflete em sua performance no terreiro é herança das histórias contadas e experienciadas pela sua mãe, encadeando uma transmissão da qual ela faz parte. Segundo Rita, seu pai era “bárbaro” e sua mãe sofria muito. Ainda teve com esse homem mais seis filhas, das quais duas vieram a óbito, restando quatro que foram deixadas nas casas dos irmãos, tias e tios de Rita, para que a sua mãe pudesse fugir e sobreviver. A coragem para fuga só surgiu após o falecimento do avô de Rita, pois uma mulher separada era mal vista para os moldes e costumes da época e ela nunca teve o apoio familiar para se desvincular do que sofreu no casamento.

Na sanha da sobrevivência, Eulália chegou em Aracaju e foi buscar emprego, e foi rejeitada em quase todos, por ser mulher. Na época, alegavam que só queriam homens para trabalhar. Rita fala que sua mãe se indagava confrontando rispidamente as negativas: “o que o homem faz que eu não faço?”. Assim, mesmo grávida, conseguiu um trabalho de carregadora de sacos de sal. Alguns meses depois, com Rita ainda recém-nascida e já mais estabelecida, voltou para Arauá e buscou as outras filhas, deixando-as em um orfanato, pois tinha passado a trabalhar em um hotel famoso na capital sergipana na época, chamado de Hotel Marozzi. Segundo Rita, sua mãe vinha de uma família em que as mulheres cozinhavam em pensões e restaurantes, fazendo compotas de frutas e doces exóticos, e por isso ela se destacou na profissão de cozinheira.

A todo momento Mãe Rita afirma: “por conta de Eulália, minha mãe, eu quis fazer o meu terreiro”. Segundo ela, sua mãe precisou criar coragem e força para enfrentar as adversidades da vida, que fora de muita luta e discriminação. Mãe Rita tem consciência, inclusive, dos vários aspectos das opressões, tanto a racial como a de gênero. “A cada gravidez que minha mãe tinha, minha mãe era muito discriminada. Negra, separada, não tinha marido, muito forte... Minha mãe passou várias discriminações”.

O cotidiano como campo inventivo revela, segundo Rufino e Simas, uma infinita trama de saberes que são expressos no corpo das práticas e dos praticantes. Assim, as práticas cotidianas emergem como “formas de saber-fazer”. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 26). É nesse processo que a mulher protagonista da sua própria narrativa religiosa, detentora de assuntos que reportam às religiões afro-brasileiras no que concerne à profundidade em que o racismo impera, traz a religião como central para o desenrolar da sua história, que muitas vezes são trazidas à tona.

A terra de Mãe Nanã de Manadeui, Marizete Lessa e de Beatriz Nascimento estabelece um marco temporal e reivindica a existência pulsante de um poder produtor. No caso em questão, o poder se materializa através de uma sacerdotisa candomblecista líder de um terreiro que, para além dos muros, congrega uma comunidade que percebe nesse local o seu porto seguro e a possibilidade da realização de demandas. Mãe Rita é capaz de se conectar com princípios de movimentos como o feminismo e o mulherismo, mesmo que não seja dessa forma nomeado por ela. Ela é a filósofa da sua crença em um mundo marcado pelo patriarcado. Trazer essa voz para o campo universitário e intelectual é buscar histórias que ensinam sobre casos concretos em que os conceitos podem se atualizar.

2. O caboclo e o encantamento como subversão da morte

O corpo que dança, que festeja, que recebe o orixá, é o mesmo corpo que morre. O corpo da mulher negra que é enaltecido e reverenciado nas escolas de samba a partir da figura da “mulata” (GONZALES, 2018, p. 12) é o mesmo corpo explorado e subalternizado em profissões desvalorizadas e servis. Mãe Rita subverteu a morte dispondo seu corpo ao transe do caboclo e construiu outra realidade através de uma comunidade religiosa. Nessa roda, me ancoro na epistemologia das macumbas, e o instituto ontológico do caboclo é aquele que traz seu Sete Encruzilhadas, caboclo brasileiro umbandista que arremata que não haverá caminhos fechados para ele, carregando toda a ancestralidade dos bantos, calundus, pajelanças, catimbós, cristianismo popular e espiritismo.

O Ilê Axé Oloíá Tassytaô possui a influência dos candomblés de origem banta, cultuando além dos orixás, também as entidades indígenas e boiadeiros. Juntamente com Mãe Rita, a presença do caboclo “Arriêiro” (JESUS, 2012, p.31) descreve a ciência da religião não apenas como representação de um objeto encantado, mas através da mediação sacerdotisa, é possível unir o analítico, ponto de vista não acessado pelo pesquisador, e o experimental, privilégio da Mãe de Santo, constatando-se as dimensões que o caboclo irradia, demonstrando empiricamente a situação de fato, onde através do caboclo colocamos uma lacuna a mais no conhecimento de forma geral.

Para trabalhar com as religiões afro-brasileiras é preciso se desnudar do imaginário branco e dar lugar à noção de ciência encantada, saberes assentes nas macumbas que propõe pensar uma relação ecológica entre essas diferenças, pautando uma não-hierarquização, uma interdependência e a presença credível de caracteres cruzados dessas existências. (RUFINO; SIMAS, 2018, p.30).

Sobre a tradição viva, Amadou Hampâté Bâ (1957, p. 177) nos alerta que não podemos esquecer que todos os sistemas mágico-religiosos africanos tendem a preservar ou restabelecer o equilíbrio das forças, do qual depende a harmonia do mundo material e espiritual. Assim, a força vital do axé rege Rita desde os 10 anos de idade, quando fora iniciada. A pouca idade demonstra sua longa trajetória e intimidade com a sua memória espiritualizada. A amarração de Rita com o caboclo foi demonstrada inicialmente na busca de tratamento dos desmaios que convivia desde muito pequena. “O caboclo sopra no cair desse dia que é o ato do corpo, a presença, o elo e a substância daqueles que miram outro tempo”. (RUFINO; SIMAS, 2019, p. 12). Os desmaios de Rita foram se agravando com o passar do tempo. Caboclo vira mundo e brota em Rita, subvertendo a ordem da vida-morte-vida. Já muito preocupada, Eulália foi aconselhada por uma amiga a levar Rita para uma moça que acabara de chegar de Salvador e estava realizando “um negócio secretamente espiritual”. O recado fora dado: Rita precisava ser iniciada para se revestir de outros sentidos.

Rita comenta que era extremamente dependente da mãe. Segundo ela, já nascera muito debilitada e doente. Além de desmaios, precisou conviver com uma febre sem causa que ninguém conseguia explicar e com frequentes apagões na mente. Sempre após o ocorrido, acordava como se nada tivesse acontecido e não lembrava de nada. Assim, convivia entre os dois mundos e duas memórias: a dos homens e a dos orixás.

Segundo ela, a família de sua mãe era muito católica. Sua avó inclusive participava da Legião de Maria, associação da Igreja Católica. Eulália achava que era coisa do “demônio” o que ocorria com Rita, herança do “pai que não prestava”. Eulália tinha grande receio de associarem o que sua filha passava com algum tipo de feitiçaria, pelo forte preconceito que existia na época.

Antes da iniciação, as manifestações foram ficando cada vez mais constantes, até que um dia sua mãe chegou do trabalho e o caboclo já tinha marcado clientes para atender em sua residência. Eulália deparou-se com Rita realizando processos de cura. “Minha mãe quase que cai”. “Ela disse: eu não quero isso na minha casa”, mas o caboclo insistia e continuou atendendo. Essa fase foi muito conflituosa para Eulália e também para Rita que mesmo sendo criança quando a ouviu, conserva-a fresca em sua memória. A mãe falava: “você tem que sair do corpo da minha filha,” e ele falava: “Não. Eu tenho minha missão pra cumprir”. Sua mãe ficara nesse embate por algum tempo, com medo e resistente a aceitar outra forma de manifestação espiritual que não fosse a que estava acostumada em seu seio cultural e familiar. Nessa época, Rita tinha em torno de 8 anos. Nas palavras de Rita, descrevendo a presença do

caboclo na sua infância:

[...] passou um tempo assim, que ele tinha os clientes, ele atendia. Aí até que a vizinha falou, Eulália, preste atenção porque Rita tá recebendo esses negócio, ninguém sabe o que é, tem um negócio que chama ewombi. Ela era de Alagoas e alguma coisa ela entendia. Ewombi é um espírito ruim que pega, que é das trevas, você tenha cuidado, pra não trazer azar pra dentro da sua casa.

Rita fala que, quando a amiga da mãe comentou com ela que sua filha convivia com um espírito, sua mãe e irmãs não entendiam e começavam a chorar. Mas isso terminou virando atração para algumas pessoas. Como a mãe dela passava o dia fora, as pessoas vinham quando o caboclo chegava nela e começavam a fazer perguntas. Com o passar do tempo a “doença” foi se proliferando, ficando Rita cada vez mais tempo desacordada. Primeiro era questão de segundos, depois minutos. Com 7, 8 anos, começou a ter uns apagões maiores. Segundo ela:

Eu começava a sentir um frio, desmaiava e não sabia a causa. Com o passar do tempo, naquela época ninguém falava para mim de candomblé, apenas em espiritismo e aqui em Aracaju, apesar das pessoas utilizarem o dialeto de nações, toda a vida foi a terra do toré, então naquela época era proibido o toré, não se tocava atabaque e teve outra época que foi ficando muito mais difícil.

O campo religioso afro-sergipano é marcado pelo toré, diferenciando-se do nagô em alguns aspectos, mas coexistindo na maioria das vezes, como comenta Rita. Petrônio Domingues (2016) também confirma que Sergipe sempre foi marcado pela presença dos caboclos nos terreiros. Preocupada com sua filha, Eulália ouviu os conselhos da vizinha e a levou pra uma casa de santo no Bairro 18 do Forte, também localizado na zona norte de Aracaju. Esse momento, ainda muito fresco em sua memória, foi decisivo para Rita.

Não lembro o número da casa dela, era na Rua Arthur Fortes, não sei se era o número 86, porque tem coisas que não apagam da mente da gente né? Eu pequeninha no meio de todo mundo. Tinha a cozinha dela, tinha o armário... Assim a parte de canto, passava uma cortina da cor das paredes, que dava a entender que era uma parede, mas por detrás era onde ela fazia “as coisas”. Mas também não se batia palma, rezava bem baixinho para os vizinhos não escutarem, porque se o vizinho escutasse, denunciava. Se a polícia fosse, quando chegasse lá não iria encontrar nada. Aí eu fiz um tratamento com essa mulher e decidiram que eu ia ficar junto com a dona da casa, que era o marujo. O meu e o dela iam ficar trabalhando fazendo caridade, ficando eu um tempo com ela.

Rita foi iniciada por Mãe Dejanira Soares, de Sergipe, aos sete anos de idade, em 1964. Na época, em Aracaju não se raspava o santo. Assistia a sessão, raspava a cabeça, mas não tinha roda e raspagem, pois naquela época ainda era proibido. “Com 9 anos que passei para Mãe Massu da Bahia, que foi a mãe que raspei, me iniciando no Lessy Orixá, isso em meados de 1966”. Alguns anos depois, com a morte de Mãe Massu, conheceu Dona Angelita Araújo e Milton Franco. “Angelita, filha do finado Alexandre, dos filhos de Obá de Laranjeiras e Milton, filho da finada Mãe Nanã”. Segundo Petrônio Domingues, no campo

religioso afro-sergipano, onde existem diferenças significativas em relação à Bahia no que se refere o feitorio no santo. (DOMINGUES, 2016, p. 355).

Uma dessas diferenças citadas por Domingues em seu artigo intitulado “Guerra de Xangô: ritual, perseguição e conflito na formação do campo religioso afro-sergipano” (2016) é revelada em relação do feitorio no santo, que antes era típico do candomblé baiano. Domingues explica que, somente a partir da década de 1920 é que o feitorio no santo fora trazido pelos pais de santo baianos, a partir de uma série de procedimentos ritualísticos conhecidos como feitura de santo, raspagem de cabeça, escarificações, sacrifícios de animais, etc. Antes disso, no nagô sergipano não havia o “feitorio” isto é, o ritual de iniciação à religião baseado na reclusão por determinado período. Juntamente com o Toré, essas tradições que aqui chegaram e misturaram-se com as existentes, foram caracterizando o candomblé afro-sergipano.

Após ser consagrada, Mãe Rita estava assistindo uma sessão numa festa de Xapanã, na casa de Mãe Nanã, quando, jogando pipoca pra cima, desmaiou. “Apaguei no meio do povo todo. Bufo, caí lá de tampa pra cima”. Foi quando surgiu outro pai de santo e falou que ela precisava fazer um tratamento urgente e que também precisava de uma outra feitura no santo. Rita ficou confusa e disse a ele que já era feita. Mas o pai continuou duvidando, questionando que Rita era muito nova e por isso não era feita. “Eu lembro quando minha mãe de santo, antes dela viajar, de ir pra Salvador, ela fez bem assim: você é raspada no santo, você é raspada, lavada, encatubada e pembada. Ela falou bem assim, com essas palavras.” Posteriormente, Rita passou a ser da casa de José de Abamossô, iniciado de Mãe Nanã, pai de santo no Axé Abassá Odé Bamirê. Nessa época, possuía casa aberta, se fazendo uma Mãe de santo oficial, com a originalidade do Adeká. Corria o ano de 1991. A sacerdotisa fala que nessa jornada fez alguns tratamentos e foi melhorando com o tempo.

Segundo Ruth Landes (2002), as filhas de santo são feitas por diferentes razões. Algumas são feitas ainda no útero materno, porque uma sacerdotisa assim o sonhou. Outras são feitas na infância, a fim de curar uma moléstia. A doença é considerada muitas vezes como o manifesto de algum encantado. Assim foi com Rita. Segundo ela, no seu interior ela já sabia que havia cumprido seu tempo de preceito. A dedicação exclusiva ao caboclo exige até hoje dela uma infinidade de renúncias, inclusive a da sua individualidade, que transcendeu graças à sua atividade religiosa.

É interessante perceber como Rita transita entre os dois mundos com intimidade e

tranquilidade. Em suas palavras: “O caboclo é o termo daqueles que sobraram a morte pelo encanto. O caboclo encantando se esquivava das mortes, desentrelaçava os nós. Na ciência do encanto, o ser é um todo”. A palavra do caboclo é parte de si, a vibração do caboclo é a prova de que a sua existência corre a gira da história e permanece como continuidade, supravivência. A ciência da caboclaria reverte a lógica do Estado colonial (RUFINO; SIMAS, 2019, p. 11).

Maquiagem eu não uso, uso mais batom e agora estou usando lápis por conta do cabelo, que o cabelo tá pouco. Mas eu não uso maquiagem porque eu não gosto, o caboclo nunca quis e eu também me acostumei. Ele encrencava por causa de uma sombra, era rouge na época, eu não podia botar nada, então me acostumei a isso. (2019)

Rita já sabia que o caboclo queria que ela se dedicasse ao trabalho espiritual. Além disso, como convivia com ele desde criança, na época em que ainda estudava sofria bastante preconceito na escola. Na década de 1930 em Aracaju, como em todo o Brasil, os tambores eram proibidos, assim, os valores morais impostos pelo cristianismo sobressaltavam e influenciavam, como ainda ocorre hoje, as relações familiares. Crianças zombavam de Rita quando ela era tomada pelo caboclo, gerando uma estigmatização e exclusão. Mesmo após a abolição, as formas de ensino atuavam de maneira a privilegiar os valores do cristianismo e suas formas de enxergar o mundo.

A convivência entre as religiões de maneira que respeite o estado laico, é até hoje um grande desafio enfrentado pelas religiões de presença africana, por serem manifestações religiosas historicamente excluídas pelo racismo. Domingues demonstra em seu estudo que, durante o período do Estado Novo, principalmente “nos governos dos interventores federais Eronides de Carvalho (1937-1941), Milton Azevedo (1941-1942) e, especialmente, Augusto Maynard Gomes (1942-1945)” (2016, p.132) a repressão chegou ao ápice nos cultos afro-brasileiros em Sergipe.

Assim, demonstra-se que existe um cenário religioso onde o candomblé ainda luta por reconhecimento, exigindo uma transformação estrutural, que não ocorreu nem mesmo com o advento da Lei 10.639, de 2003, que estabeleceu as diretrizes e bases da educação nacional para a inclusão no currículo oficial da rede de ensino a temática História e Cultura Afro-Brasileira. A história de Rita nos leva a refletir em como acontece o processo educacional formal brasileiro, que ainda não rompeu com a racionalidade cristã, nem com a falta de diversidade. Cercada de pretensões assimilacionistas, as escolas ainda hoje enfrentam uma condição de despreparo para lidar com a diversidade religiosa. Além disso, mesmo após a Constituição de 1988, a garantia individual liberal não é suficiente para demarcar a concepção

integral dos direitos.

3. Ilê Axé Oloíá Tassytaôô: as ressignificações promovidas pelo espaço de terreiro

O Ilê Axé Oloíá Tassytaôô funciona hoje no local em que Eulália, com muito esforço, comprou na época para morar. A mãe de Rita foi aos poucos construindo uma casa de taipa e, quando conseguiu fazer dois vãos, buscou as filhas no orfanato. Rita comentou que as duas irmãs não se adaptaram à convivência com a mãe, voltando a viver no orfanato.

O terreiro já funciona há 53 anos. No decorrer desta trajetória, a intelectualidade da mãe de santo é construída em uma reação dialética entre pensamento e prática e, por isso, possui a potência da transformação social. Ao assumir o protagonismo de suas narrativas, ela fala sobre a religião, sobre o seu lugar no terreiro e como ele reflete no seu estar no mundo. O terreiro a fornece o que lhe é de direito: a reconstrução de uma memória que é negada à maioria das mulheres negras, graças a um apagamento das narrativas originárias da África e das narrativas afro-diaspóricas.

O Ilê Axé Oloíá Tassytaôô é um terreiro urbano, marcado por uma estética que por fora não o caracteriza como espaço de culto. Por fora, uma casa comum com um largo muro branco revestido por cerâmica e azulejos, calçada alta e vizinhança. Ao entrarmos, tudo se modifica. Vemos imagens de orixás, velas, alguidares, moringas e atabaques dispostos no espaço.

O trajeto do candomblé em Sergipe não difere de outros lugares. Rita comenta que eram feitos inúmeros pedidos de licença na polícia para que os tambores pudessem ser tocados. Após as incontáveis ameaças às casas de terreiro na capital, na época comum em todos os estados brasileiros, algumas pessoas organizaram-se em instituição com o objetivo de liberar a realização dos cultos. À essa organização Rita se filiou, apesar de ter à época apenas onze anos de idade. Ela nos diz que, quem “era filho tinha que ter a carteira, quem fazia parte de alguma casa tinha que ter carteira. Toda vez que o tambor fosse tocar tinha que ir tirar uma ordem de funcionamento, um alvará”.

O alvará era pendurado na parede do muro na frente da casa de candomblé para que, na hora que o fiscal chegasse, de imediato, avistasse a autorização, para que não interrompesse o culto de forma abrupta. Caso o alvará não estivesse lá, as portas eram fechadas e encerrava-se o culto candomblecista. Era assim que se procedia. Mãe Rita diz que isso durou muito tempo. “Não sei exatamente o tempo porque eu não lembro de tudo... Eu já vou fazer 53 anos de raspada, então tem muita coisa que não lembro muito bem, mas isso permaneceu por muito tempo”.

Além disso, Mãe Rita comenta que o funcionamento dependia de amizades e contatos entre sacerdotisas conhecidas na cidade com figuras que, na época, detinham o poder. Graças a esta relação, muitas casas passaram a tocar sem o alvará, mas a grande maioria era perseguida. Segundo Rita, a luta já vem de muito tempo.

Há 15 anos atrás, na cidade de Estância, teve um homem que tem obrigação aqui em casa, que ele é pai de santo, e a gente foi pra lá pra fazer a obrigação dele. Nessa época ele ainda foi pegar o alvará na delegacia, ou seja, não tem tanto tempo assim. A perseguição não acabou. (2019)

A busca de diálogo com as autoridades de instâncias políticas, administrativas e legislativas para que os templos funcionassem com liberdade era comumente feita pelas mães de santo, que se sobressaíam como figuras políticas importantes dentro da religião, para a sua institucionalização e liberdade. É importante pensar na força que tem a união de povos com diferentes crenças. Passar a limpo a nossa história é questionar quais crenças adquirimos culturalmente e quais nos foram entregues como realização de uma determinada verdade. A não presença e a interdição do candomblé nos espaços de não pertença religiosa também foi fruto do racismo.

Nesse sentido, pensando na Bahia dos anos 30, a pauta do movimento feminista foi amadurecida e facilitada por haver uma forte ligação feminina com a Igreja Católica. Essa instituição, na década anterior, era um dos poucos espaços públicos que mulheres mais abastadas financeiramente podiam frequentar, justificando a vinculação do movimento à religião (BERNARDO, 2003). Em contraponto, nesse mesmo período e assim como na Bahia, as sacerdotisas em Sergipe já haviam conquistado muita coisa como figuras políticas graças à centralidade proporcionada no candomblé. Quando comparamos esses dois espaços, na mesma época e lugar, entendemos a relevância social das sacerdotisas afro-religiosas na manutenção de referenciais e categorias de identidade dos povos negros em sua macroforma.

Mãe Rita fala das incontáveis vezes em que frequentou cerimônias no governo do Estado para levar a importância do candomblé e do Ilê Axé Oloíá Tassytaô para o centro do espaço público, masculino e hegemônico branco, demonstrando o orgulho em transitar por espaços de representatividade política institucional. A experiência racializada da mãe de santo no candomblé contempla a presença política da mulher negra na sociedade. Rita esteve em uma premiação do ex-governador Marcelo Déda, falecido em 2013. Ela conta:

Quando eu cheguei lá...porque assim, eu não vou pedir nada a ele, eu não dou esse tipo de ousadia, acho que meu orgulho nisso, pra dizer: Me dê um bloco pra minha casa? Não, eu não dou... Eu sou de lutar. Se chegar é bem-vindo. Aí eu falei que ia lá nessa premiação de Déda. Eu tinha uma sobrinha, e ela me chama de mãe. Falou: “mainha, eu vou com você”. “Então vamos”. Aí ela se arrumou, eu aqui comecei a

me arrumar, aí eu falei: Vou fazer aquele torso no cabelo. Minha sobrinha disse: “minha fia, você vai arrumada desse jeito?” Eu falei: “Minha filha qual é o problema? Lá é cerimônia aberta e pública.” Assim eu fui.

Quando eu cheguei lá, lotado de gente, procurei um local pra me sentar, não encontrei, tudo cheio. Aí tinha uma parte assim, uma área assim, tinha dois seguranças assim, uma correntezinha, aquela pra pessoa não ultrapassar... E lá tinha aquelas cadeiras. Eu olhei pro canto, olhei pro outro e falei: “eu quero me sentar, tô cansada”. Aí minha sobrinha falou: “você vai sentar aonde?” E me mostrou um lugar que parecia um puleiro. Eu falei: “eu não vou me sentar ali não”. Aí ela disse: “eu não sei onde você vai sentar”. Eu disse: “eu quero me sentar ali”. Aí ela falou: “mãezinha você não existe, como é que você vai sentar ali? Ali não pode não, olhe o segurança lá...”

A importância política e simbólica da presença de Rita nessas cerimônias demonstra a sua preocupação em ocupar determinados espaços como estratégias para participar e resistir, desempenhando um papel para realização de maiores conexões. Rita continua falando:

Aí fui caminhando pra frente, quando vou chegando, aí veio o rapaz, o segurança, ói quando ele me viu me dirigindo pra lá...pra você ver como são as pessoas, ele levantou imediatamente e veio: Não pode. Aí eu falei: Não pode porquê?; Ele: Não pode porque aqui é lugar de autoridade. Eu disse: Garoto, tu me conhece? Então dá licença que eu também sou autoridade. Ele tirou o braço, eu passei, me sentei e fiquei lá. Assisti tudinho até o fim.

As mulheres que fizeram história no candomblé em Aracaju, trouxeram muito dessa negociação, fosse com o governo de Sergipe ou com outras religiões, como a umbanda. A história mostra que forçadamente, quando o navio atracava pelos portos brasileiros, um batismo de conversão para o catolicismo já era efetuado. Posteriormente, a negociação que as sacerdotisas faziam com os padres católicos, era algo político, mas também pessoal, pois em certa medida atravessava a fé de cada uma. O objeto híbrido é difuso, no sentido que mistura os elementos e contesta eles de maneira simultânea.

Teresinha Bernardo (2003, p.4) demonstra como na Bahia as mães-de-santo eram autônomas e plenas ao articularem fatos públicos, sendo um dos momentos mais emblemáticos quando Olga de Alaketu abriu o seu terreiro para abrigar participantes do segundo Congresso Afro-Brasileiro, dialogando e articulando sobre pautas para o fortalecimento do candomblé, que era bastante perseguido na época. No entanto, esse movimento não ficou somente na Bahia. Mãe Rita relata que frequentou inúmeras cerimônias do governo para que pudesse fazer seus arranjos para que tambores fossem tocados.

4. “Na minha casa, só mulher dança na roda”

Iniciamos o tópico com a frase de Mãe Rita, para ressaltar como a sacerdotisa é inteiramente tradicional no que concerne à presença feminina através da dança no terreiro. No que concerne o sacerdócio, para ela, quem lidera é a mulher, porque assim que é a tradição. Mãe Rita comenta que seu governo sob a casa de santo sempre foi regido por princípios

femininos:

[...] e algum tempo eu mesmo de mim mesma, já fui começando a não querer esses homens, só aparecia mais filha de santo mulher e não filho de santo homem, homem era sempre cliente e não era filho. O tempo foi passando e quando a casa foi crescendo então eu nunca quis homem dançando junto com mulher na roda, nunca quis. Não sabia porque, hoje até já sei que isso vem de geração. Mas eu não entendia porque eu não queria. Eu acho que o candomblé deveria ser uma religião de mulheres como líderes. O candomblé ficou pra mulher. Os homens tem que ser bastidores, tem coisa que não cabe. É tanto que tem alguns cultos que a gente faz que os homens nem entra, assim como tem alguns cultos que o homem faz que as mulheres não “participa” entendeu. (2019)

Nos anos 30, nos candomblés baianos estudados por Ruth Landes, tradicionalmente grande parte das práticas que existiam proibiam os homens de dançar nos espaços reservados para mulheres. Segundo a autora, certa vez viu uma mãe expulsar um jovem que habitualmente embolava no santo e mandou pregar um aviso no poste central da sala de cerimônias, pedindo “aos cavalheiros o favor de não perturbar os ritos nem dançar no espaço reservado às mulheres”. (LANDES, 2002, p. 323). Olga de Alaketu dizia que na sua casa só mulher poderia ser rainha. Quando lhe perguntavam porquê, Olga dizia, “por ter mais axé”. (BERNARDO, 2003, p. 148).

No entanto, em vários momentos é possível ver como seu José, esposo de Rita, é requisitado para realizar consultas espirituais, além de todas as outras atividades que existem no Ilê. Seu José não era do candomblé. Quando Mãe Rita fez obrigação com um babalorixá aqui em Aracaju que possuía casa na rua Leonel Curvelo, no airro Suissa, muito antes de ter o seu terreiro, eles se conheceram. José começou a assistir os cultos e uma certa vez caiu ao escutar o tambor. Quando aconteceu várias vezes, foi aconselhado a raspar no santo. Mãe Rita nessa época já fazia parte da casa.

Ou seja, o gênero como um campo de soluções possíveis de averiguar o terreiro, transforma-o em território híbrido. A partir da tradição, juntamente com as concessões realizadas para a cultura ocidental, vai formando e fundindo-os numa originalidade. Quando a dança começa e o giro acontece, tudo circula e a referência se altera, apontando pra outro lado a flecha que se lança. Sodré afirma que:

[...] a dança gera espaço próprio, abolindo provisoriamente as diferenças com o tempo, porque não é algo espacializado, mas espacializante, ou seja, ávido e aberto à apropriação do mundo, ampliador da presença humana, desestruturador do espaço/tempo necessariamente instituído pelo grupo como contenção do livre movimento das forças.” (SODRÉ, 2019, p. 126)

Assim, seja homem ou mulher, a dança alarga o conceito do espaço para outras dimensões do espaço/tempo. Mesmo assim, nos terreiros mais ortodoxos, somente as mulheres dançam na roda. Segundo Mãe Rita, são as tradições da casa que ela lidera, que foi

se estendendo e de repente foi se adaptando a esses tipos de normas que não gostaria de mudar, pois já estão lá a muitos anos.

Para Mãe Rita, como o candomblé é a acolhida de muitas pessoas que sofrem discriminação pela sexualidade dentro das suas casas com a família tradicional, acontece uma confusão quando passam a frequentar a casa de santo. Muitas vezes as pessoas só querem o acolhimento que a casa de santo é capaz de fornecer e não realmente o comprometimento com a religião. “Vem para fazer uma limpeza, e algumas vezes mergulham para a religião sem estar preparado para enfrentar”, diz Mãe Rita.

Rita hoje é casada com seu José, mas antes disso fora casada com outro homem, casamento que se desfez pelo fato de o antigo marido não aceitar sua pertença ao candomblé. Nessa época, ela já sabia sua missão e objetivo que sempre foi o de manter a sua autonomia e liderança no caminho que percorria. Mesmo certa do seu destino e missão, as amarras patriarcais se perpetuaram, não só quando a figura do seu avô e pai biológico detiveram com violência o domínio sobre sua mãe. A própria Rita foi refém de um marido que lhe proibia de fazer coisas, sendo o ponto auge das discórdias quando seu ex-marido quis a proibir de praticar o candomblé. Mãe Rita comenta:

Eu casei com 16 anos, vivi 12 anos e alguns meses com o preconceito do meu marido, que era branco, não conhecia a religião, não gostava. Queria que eu saísse. Eu falava a ele que eu não ia, saía correndo pra religião, cultuava e nunca deixei de fazer as minhas obrigações. E quando ele começou a imprensar mesmo, eu falei: por que eu tenho que tá correndo, escondendo? Eu trabalho, sou dona de mim, por que eu tenho que esconder a minha religião? Não, ele vai saber... Fui conversar com minha mãe, e ela disse: “minha filha você casou, tem seus filhos pra criar...” Ah mainha, não! O tempo foi passando, aí ele viu uma saia estendida e perguntou: “de quem é essa saia?” Eu disse: “é minha!” “Pois eu vou pegar e rasgar”. Eu disse: “se você rasgar, eu vou quebrar a sua cabeça”, e já fui partindo pra briga. E ele dizia que estava brincando. E o tempo foi passando...

Quando foi depois ele começou a apertar de outras maneiras, me sufocar, que eu não tinha mais como aguentar. Ele disse: “ou eu ou a religião”. Como ele não entendia o que era uma religião, ele falava “ou eu ou seus espíritos”. “Pense e me dê a resposta”.

Mãe Rita demonstra o quanto a religião sempre foi central em sua existência. Co-criadora junto com o caboclo que acompanha sua trajetória espiritual, estava aprisionada em um casamento nos moldes patriarcais do ocidente e também sofria a dimensão do racismo religioso, constantemente ameaçada pelo aspecto da construção homem provedor versus mulher/mãe submissa. Seus sustentáculos míticos e cosmológicos eram perseguidos, o que demonstra as nuances das marcas coloniais que permeiam as práticas familiares. O ex-marido de Rita, segundo ela, não admitia a sua dimensão espiritual, preso à tipificação sexual das atividades produtivas e reprodutivas da história da mulher no Brasil. Para ele, mesmo que

inconscientemente, o comprometimento de Rita com a religião diminuía a sua autoridade masculina.

Mesmo consciente da sua missão, ofertada pelo caboclo, seu potencial e autonomia foram, por bastante tempo, podados. É que a ideia que possuímos de casamento nos prende a amarras morais, como acontece quando a mulher permanece ou retorna ao ciclo da violência, pois sente-se confusa e pressionada a manter o seu relacionamento diante da sociedade, para preservar o seu nome, e sobretudo quando o casal tem filhos e, muitas vezes, tudo que os conforta é sustentar esse padrão. A mulher abre mão de seus direitos e recursos, na esperança da mudança. Advém um período relativamente calmo, em que a mulher se sente feliz por constatar os esforços e as alterações de atitude, se apegando ao remorso do agressor, estreitando a relação de dependência entre vítima e agressor. Infelizmente, mesmo uma mulher adepta de uma religião que aspira a princípios feministas, a cadeia social é maior e mais complexa por estar revestida de costumes da estrutura patriarcal.

No entanto, Mãe Rita, insubmissa, fez a sua escolha. Sua missão desde criança sempre foi clara: ser guardiã da memória das curas e potencializar isso no terreiro, no desenvolvimento do cuidar. Segundo ela, aos poucos, em sua vida, ela foi criando uma força, a força de partir pra guerra, pois viveu verdadeiros tormentos por conta da sua crença. Assim, no dia de Iansã, 04 de dezembro, o ex-marido de Mãe Rita morreu eletrocutado. “Eu sou filha de uma mulher do vento, do fogo, do raio, do relâmpago e trovão. Eu sou filha de Iansã”, nos diz Rita. Rita passou dez anos viúva, cuidando de três filhos sozinha, com dívidas, sem casa e sem dinheiro, mas continuou cultuando e fazendo suas obrigações. Migrou para outro casamento onde construiu uma feliz parceria espiritual com seu José, já faz vinte e três anos.

5. Caminhos com Iansã e emancipação feminina

Ainda que carregue pertencas da cultura dominante, Mãe Rita leva consigo elementos da natureza que acompanham seu orixá, e a sua vida incorpora essa base como um sistema de representações. Filha de Iansã, um dos orixás femininos cultuados no candomblé, junto com Oxum, Iemanjá, Nanã, Obá e Euá (CARNEIRO E CURY, 2008, p. 126), Mãe Rita carrega em seu íntimo características que revelam uma outra dimensão do feminino: o voluntarismo de Iansã que não teme a luta e ama os obstáculos. O compromisso com Iansã é potente na produção de humanidade, onde características políticas, ontológicas e cosmológicas estruturam a vida da mãe, ocupando um lugar central na sua existência.

Vislumbrar um compromisso tão forte entre a mãe de santo e Iansã traduz a maneira da sua práxis social de estar sempre atenta e forte para defender a sua comunidade. Esse vínculo duradouro me desperta para o processo de continuidade que um compromisso de sucesso é capaz de gerar, afinal, todos que vivem em torno da mãe de santo usufruem desse casamento espiritual. Se a cultura ocidental fragiliza a mulher, o candomblé reverte ou busca reverter essa condição. O feminismo ativo, onde as mulheres candomblecistas dão outra dimensão a atributos femininos, sob o escudo do caboclo, como acontece com Mãe Rita, expressa papéis que são negados a ela fora do terreiro.

O conceito de numinosidade, cunhado por Rudolf Otto (1917), traduz um pouco o que seria a complexa carga emocional trazida pelos arquétipos, que nas práticas religiosas sempre estão ao lado da história para a construção de novos domínios e ideias. A manifestação catártica que beira o irracional é a forma em que aparece a imagem simbólica de Iansã. Quando Mãe Rita fala sobre a morte do seu marido, Iansã se materializa a partir de uma manifestação emocional, uma imagem primordial que opera na trajetória da Mãe. Não podemos dissociar a figura da mulher líder candomblecista das figuras míticas femininas que compõem “um perfil de compreensão que esse sistema mítico possui do feminino” (CARNEIRO; CURY, 2008, p. 125).

Olga de Alaketu, conhecida por opiniões próprias e polêmicas, discordava dos arquétipos como condutores de comportamento no candomblé. Segundo Teresinha Bernardo (2003, p. 137), que traz as falas de Olga em seu trabalho, não é o orixá quem conduz e sim cada um de acordo com a educação que lhe foi fornecida. Olga também demonstrava a importância de o candomblé ser brasileiro e independente da sanção da África para a sua legitimação.

A noção de orixá como potência também demonstra a noção de arquétipo como influenciador das opiniões, inclinações e tendências do comportamento de Mãe Rita. A imagem simbólica de Iansã materializa a narrativa mítica criada por um arquétipo comum que encaixa nos trajetos que ela percorre no seu tracejar. O arquétipo do orixá grifa abruptas mudanças. Iansã vai marcando desde a sua infância, até o seu casamento, e também sua profissão.

Para Mulundwe e Tshahwa, o mito não é apenas pura e simples ficção e sim elemento essencial de todas as civilizações, o mito é, portanto, um signo, ele traz uma explicação total do mundo. Constitui-se de um modo de pensar universal comum a todos os povos do mundo, civilizados ou não. (MULUNDWE; TSHAHWA, 2007, p. 4).

Clarissa Pinkola Estés, em seu denso e clássico trabalho *Mulheres que Correm com os Lobos*, utiliza da tipologia junguiana para interpretar contos e mitos, procurando entender de uma forma mais generalizada a existência de uma essência feminina e compreende o resistir não só como um “continuar sem intercepção”, mas também como um “endurecer, tornar firme”.

Nesse sentido, em vários momentos da conversa, Mãe Rita fala da quantidade de vezes que é chamada pelas pessoas que moram em seu bairro para apartar casais que brigam. Ela costuma preencher o seu comportamento com a coragem que é dada pela força do orixá que rege a sua cabeça, Iansã. Assim, ela dialoga com o momento, dando sentido àquela cosmo percepção que é capaz de levantar elementos de uma realidade concreta, no caso, a de mãe Rita e de quem convive ao seu redor. É no candomblé que essas imagens são traduzidas, a religião que dá o potencial para o preenchimento do arquétipo. Mãe Rita fala a partir da sua própria realidade encantada. O culto, a religião, a crença e a persistência sobre a vida, demonstram uma história não baseada em cristo e seus exemplos, mas em Iansã e no caboclo e suas “artimanhas de tecer encantarias libertadoras no precário”. (RUFINO E SIMAS, 2019, p. 35).

Para a sacerdotisa, a pandemia do coronavírus surgiu por conta de coisas, segundo ela, seculares. Segundo ela, “as pessoas não seguem um só caminho, não sabem da onde vem, não sabem para onde vão... E nessa dispersão, revivem demônios”. Hoje, Mãe Rita, além de aposentada da área da saúde e da dedicação que fornece ao Ilê Axé Oloíá Tassytaôô, é também estudante de Teologia. Segundo ela, o estudo é importante para somar teoria e prática e, além disso, como sempre é convidada a participar de palestras e homenagens, achou importante multiplicar seus conhecimentos.

Apesar de ser tradicional, a sacerdotisa também resolveu reciclar seus estudos importando-se com as mudanças de nomenclatura e termos que sempre estão se modificando dentro da sua própria religião. “Na minha época iaô era um iniciante, um noviço. Hoje eles dão novos nomes. Não que eu vou me apegar a isso, eu me apego ao que eu sou, ao que me experienciei, mas é bom conhecer”. A sua trajetória comporta centenas de obstáculos enfrentados para que pudesse prosseguir com as suas escolhas. Para Collins (2019, p. 70), esse legado de lutas constitui um dos principais elementos do ponto de vista das mulheres negras. Esse legado transcende a sobrevivência.

O axé como poder de realização orienta o impulso de Mãe Rita em materializar atividades para além da religiosa. No Ilê Axé Oloíá Tassytaôô funciona também a Associação Luz

do Oriente. Para Theodoro (2008, p. 66), o “axé é uma força que assegura a existência dinâmica, o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, é transmissível, sendo conduzido por meios materiais e simbólicos”. Reafirmando sua força e compromisso, o espaço também se mantém como preservação e continuidade de outras atividades.

6. A experiência como critério de significação

Quando falamos dessa experiência adquirida pela Mãe de Santo é no sentido de compreender o cenário do candomblé como um espaço em que a mulher preta não só exerce a liderança como também é mediadora de um processo de conciliação grupal, pela forte conexão que ela possui com a sua “prole”. No Brasil, não é nada raro chegar em um bairro periférico e ter uma mulher preta no comando, aquela que resolve tudo, que concilia relações. “É a gargalhada da mulher pintada como vagabunda que versa o poder feminino interseccional, antirracista das ruas, esquinas e terreiros da diáspora africana. É essa mesma gargalhada que nos desloca e nos aponta outros caminhos” (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 9).

Quando Rufino e Simas estabelece essa interseccionalidade, é também afirmando que o feminismo não deve ser um círculo fechado que não leve em consideração as experiências trazidas pela religião de presença africana, dando forma a um pensamento que traduz outros dramas patriarcais encarados pelas mulheres negras, enfrentando problemas relacionados a raça.

Partindo de uma abolição ocorrida apenas formalmente, pois na realidade, negros e negras no período pós abolição foram perseguidos e abandonados à própria sorte, justifica-se os aspectos da história da mulher negra, cerceada pela forte discriminação racial dentro de uma sociedade que é também patriarcal. A castração da liberdade, a violência física, a violência simbólica, como pudemos perceber, permearam as relações de Eulália, mãe de Rita, como também as de Rita, muito presentes pelo fato de que as duas já nascerem inseridas numa estrutura familiar machista. Esse fato, por outro lado, permitiu que Rita se reinventasse para usufruir uma vida com a dignidade da mulher que é dona de si.

Quando voltamos o nosso olhar para o terreiro, grande poder advém da cozinha. É lá que saem as comidas para o santo, para as festas, feitas por mãos importantes naquela tessitura, onde conhecimentos favorecem diretamente a utilização prática de um lugar que, materialmente, arrebatou a desvalorização material que é lhe dado fora. Quando falamos em ressignificar a experiência feminina e sair da rota apontando outro caminho é à vista disso, o espaço de cozinha, considerado privado e diminuído numa ótica capitalista fora do terreiro, dentro

dele, é lugar de potência máxima. Mãe Rita em sua fala demonstra o poder da cozinha nas mãos da sua mãe e familiares, passada para ela, ancorada no terreiro, se unindo quando transmitida pela tradição. No terreiro de ketu, por exemplo, a iyabassê prepara a comida de santo e os alimentos sagrados, sob umana ótica candomblecista, isto é um elemento de forte valor simbólico. Ou seja, obrigações que naturalmente são imbricadas para as mulheres fora do terreiro, dentro dele, são vistas como ações de poder e força.

Patrícia Birman (1996, p. 138) chega a afirmar que:

O trabalho no santo não chega a se apresentar para as mulheres como algo de novo, de diferente no que fazem do cotidiano. É algo que pertence a uma esfera pensada como naturalmente feminina, só acrescentando um outro fardo, somando obrigações àquelas que corriqueiramente já são realizadas.

Mãe Rita também subverte a história da sua mãe, quando Eulália possui imensa dificuldade em reunir sua família de sangue composta por suas filhas ainda pequenas, esbarrando em falta de rede de apoio, dinheiro ou qualquer outro tipo de ajuda. No seu terreiro, diferente da sua mãe, ela agrega uma extensa família de santo que soma em torno de cem filhos e filhas.

Quando revisitamos as epistemologias africanas no sentido de deslocar determinados pontos de vistas, a diáspora aparece como ponto comum dessa encruza, entendemos a história oral que cria um contexto na ciência da religião, que leve em conta características importantes, possuindo a tradição oral aproximação a uma memória que se baseia em princípios africanos. Hampathé Bá (2002, p. 3) explica que:

Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial.

Assim, tudo que foi observado anteriormente frente ao cenário de como a mulher negra se estabelece diante dos estudos feministas, a candomblecista aparece a partir de um outro referencial, diferente da categoria hegemônica que exclui o terreiro e suas perspectivas afrocentradas. Afinal, quando entramos no universo dos fenômenos religiosos, é preciso utilizar da bricolagem que fazemos no gênero presente no candomblé, englobando o processo de transformação. O conflito passa a ser a condição da existência da potência da sacerdotisa.

7. O gênero no candomblé como categoria útil para uma análise e o problema do uso do conceito que se quer criticar

Arreda homem que aqui vem mulher!⁸

A pombagira, símbolo das macumbas brasileiras, “porta a tesoura que corta os embaraços de um mundo assombrado pelo pecado e pelos regimes que restringem direitos e propagam desigualdades”. (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 89), de uma mulher que se recusa a ser o que socialmente a cristandade impõe. É salutar destacar que as diferenças específicas que irão existir noutra construção de gênero serão as peculiaridades reais, por assim dizer, do pensamento tradicional africano em oposição ao, digamos, pensamento tradicional ocidental, como coloca Wiredu (1984, p. 2) quando nos direciona a não fazer comparações desconexas entre o pensamento africano e o ocidental. Assim, a pombagira aparece para sinalizar a transgressão, desobediência necessária para redefinir limites de um feminino que dinamiza essas fronteiras, desordenando costumes de estruturas socialmente rígidas.

Pensando nas comunidades africanas tradicionais, além do terreiro, as irmandades religiosas foram conduzidas em grande maioria por mulheres. Como no terreiro, é possível observar que nesses lugares as relações de gênero são invertidas. A noção de gênero como categoria de análise deve alargar noções, afinal, o território é outro e a mulher que aqui escreve sua história a partir do terreiro desobedece ao que lhe é imposto, que é o lugar de subalternidade. A maternidade, vista por Patrícia Birman como uma guardiã moral, por Oyèwùmí é vista como potência máxima e acolhedora. Quando Mãe Rita nos conta e descreve as relações dentro do terreiro em que é líder, onde todos são tratados como filhos vindos do ventre, percebe-se aí a potência dos vínculos independente de laços sanguíneos dentro da comunidade. Na mulher candomblecista, a força da criação aparece de infinitas formas.

A partir das concepções relacionadas à matripotência, indagações frente aos conceitos que se quer criticar, que relaciona as categorias de gênero e religião nos contextos ocidentais. e a diferença dessa construção numa perspectiva diaspórica africana, foge de dicotomias e compreende o terreiro como ponto de encruza, o critério de vivência enfatizando a ancestralidade, memória e ambivalência de Exu como comunicador.

Gênero aqui é uma criação inteiramente social das ideias sobre papéis próprios aos homens e mulheres, além de ser um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos. Como categoria útil de análise, foi muito amadurecida no século XX. Inicialmente, o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder, sendo fruto de um conflito social e não de um consenso social, principalmente quando se leva

⁸ Frase de um ponto de umbanda.

em conta aspectos como a identidade subjetiva.

Assim, o gênero se apresenta a partir da Mãe que se conecta com princípios femininos de um candomblé que se constitui em um Brasil complexo, emaranhado entre as relações inter-raciais, que se deu nestas terras após um forte processo colonial. Mesmo com abusos, o que é indissociável da luta dessas mulheres, elas foram detentoras de posturas que as colocavam em um outro local na religião, o de superioridade.

As yalorixás são as grandes depositárias e transmissoras do conhecimento do culto, de seus mistérios e segredos, de sua magia. Elas conhecem as forças da natureza e sabem manipulá-las para soluções de problemas da existência concreta e espiritual dos indivíduos que estão sob sua guarda; nisso reside o substrato místico no qual o poder do pai-de-santo ou da mãe-de-santo se assenta. (CARNEIRO; CURY, 2008, p. 124).

Segundo Mãe Rita, o Ilê Axé Oloíá Tassytaôô possui uma forte presença feminina:

Essa casa só dá mais mulher. Eu sou filha de Oya, eu sou filha de iabá, uma santa mulher, uma orixá mulher. E fui eu quem fundei a casa. A minha mãe pariu sete filhas mulheres, então acredito que não é em vão... E por eu trazer essa tradição, o caboclo que no início me pegava, que ele sempre vinha em terra, ele tinha essa separação já. Que se viesse um homem para ele atender e uma mulher, ele atendia a mulher primeiro e o homem atendia depois. Isso já vem se estendendo naquela época e eu nem sabia o que era isso.

Segundo Patrícia Birman (1996, p. 95), o matriarcado não admitia em suas formas passadas nenhuma intervenção masculina, tendo a feminilidade como princípio fundamental. Essa feminilidade se referia a um campo semântico que abarcava “uma gama relativamente extensa de possibilidades em termos de identidades de gênero”. De certa maneira, a relação que Mãe Rita possui com a presença feminina, mesmo que se referindo ao aspecto biológico, é na tradição que o candomblé tem de enaltecer simbologias relacionadas ao feminino quando se determina papéis de gênero, realocando a mulher em plano de superioridade. E no caso de Rita, sendo também uma determinação do caboclo.

Oyêwùmí explica através de categorias iorubás 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), ọkọ, aya, ìyá (mãe) e aláwo (adivinhadora-sacerdotisa), tudo em um só corpo (CARNEIRO E CURY, 2018, p. 19).

Ou seja, a verdade de gênero vai se dar no momento de fazer o gênero. A variante africana é adequada quando colocamos como ponto de intersecção as mulheres e o candomblé. Kilomba (2018, p. 93) afirma que raça não pode ser separada de gênero nem o gênero pode ser separado de raça. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de raça e na experiência do racismo.

É muito comum, principalmente pela figura da mãe preta que cuidava dos filhos e filhas dos senhores feudais, a imagem da matriarca negra como arquétipo da maternidade. Patrícia Birman (1996, p. 93) comenta que “na aproximação que se pode fazer com a família cristã, está implícito também que a figura da mãe-de-santo seja assexuada – dissociando a maternidade das relações sexuais”. Através dessa dissociação, a imagem da mulher dona de si, que sente prazer, que sabe escolher o que lhe convém, é minada, e resta aquela imagem, que não contraria ninguém, da mãe apegada, trabalhadora, cansada, que resmunga mas que também acolhe

Em *A Cidade das Mulheres*, Ruth Landes nos escreve sobre o culto entendido como “matriarcado”, de origens históricas, que não admitia em suas formas passadas nenhuma intervenção masculina. A feminilidade era o princípio fundamental. Assim, mesmo depois de pesquisas recentes, percebe-se o quanto o feminino tem uma carga poderosa de perpetuação política na tradição do culto candomblecista. Apesar das críticas, nos dias atuais por conta da sua construção etnográfica, sua pesquisa fez muito sentido na construção de gênero no contexto social, principalmente quando afirmou que o papel feminino disponível só poderia ser assumido por homens, mesmo se fossem reconhecidos como tais no sexo biológico, se fossem identificados como mulher nas facetas sociais.

No patriarcado, espera-se que haja uma adequação total entre o sexo biológico e o sexo social, principalmente porque o nosso sentido mais apurado é a visão, e os atributos da feminilidade são inscritos na instância da performance. O mundo que constituímos é abarcado por um regime de condutas em que os corpos precisam ser somente um e assim são enquadrados.

O gênero é capaz de desvendar uma outra realidade. Butler, no livro *Problema de gênero* (2003) nos diz como a ideia de gênero foi sendo aprofundada, analisando as suas imediações de modulações onde pessoas simplesmente não se encaixam, sendo uma grande maioria não só de mulheres negras, mas também de refugiadas, queers, onde a partir da corporificação resumida no sexo biológico constitui a essência de todas suas manifestações na sociedade, principalmente nas formas de trabalho, traduzindo uma realidade social. Nesse deslocamento, a autora amadurece o debate criticando o feminismo, por entender que, por muitos anos, o movimento acolhia apenas aquelas identificadas por seus sexos, o que fortalecia a dicotomia.

Para Butler, para que o problema seja social, ele precisa ser sentido no corpo. Assim, na conceituação ocidental, o gênero não pode existir sem o sexo, já que o corpo está

diretamente na base de ambas as categorias. Se as leituras são advindas do corpo a todo momento, a humanização se limita, e o corpo como linguagem não adquire outras leituras.

Essa questão sempre foi levantada por mulheres. A ideia de Beauvoir de que não se nasce mulher, torna-se mulher, já era dita por mulheres antes dela. Veja, por exemplo, Sojourner Truth, quando discursa e levanta a questão sobre a sua feminilidade, sobre a qual falamos no início do trabalho. Assim como o gênero, a construção do ser mulher vai sendo feita com o tempo, pautada na sociedade em que estão inseridas, sendo uma performance de estereótipo do que lhe é esboçado. O feminismo vem questionar esses papéis que já estão preparados socialmente para serem performados desde quando abrimos nossos olhos. No entanto, com as mulheres negras, sobretudo as candomblecistas, subverter o padrão que lhe é aguardado pra performar é conviver com atitudes violentas que abraçam o gênero, a raça e a religião.

Oyeronke Oyewumi e Katiuscia Ribeiro, entendem o papel feminino partindo da costa ocidental africana, como algo que transcende, na compreensão que o útero mítico não precisa ser feminino, a gestação acontece de outras formas, por outros gêneros, através da ética do cuidado e princípios ancestrais, por exemplo. Assim, o papel central da maternidade pode e deve ser acolhido por outros gêneros que ocupam essa liderança, pois a ordem dos laços acontece de uma outra forma, pois esse processo é entendido como mais espiritual que biológico.

Buscar conceitos dentro do terreiro é ir atrás de uma reconciliação materializada com a ancestralidade presente na nossa história, apagada por conceitos únicos. A expressão religiosa de ideias, de filosofia, a maneira de restituição das famílias que foram separadas e se reconstituíram aqui são circundadas por princípios femininos e masculinos ditados por uma herança africana, sendo a participação da mulher muito presente no nosso estar e gostar das coisas, sendo uma grande intermediária entre dois mundos. No entanto, buscar essas práticas requer esforço para catalisar a complexidade que o gênero se constrói. Peter Fry, no prefácio do trabalho realizado por Patrícia Birman sobre a construção de gênero nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro em 1995, afirma que por mais que o gênero possua outras construções na religião afro-brasileira, não tem como não se subordinar à lógica dos gêneros na sociedade em que está inserida.

No Brasil de hoje, vigora uma pauta antifeminista muito enaltecida pelos ultraconservadores de direita que não deve ser dissociada de um antifeminismo trazido por uma ascensão religiosa neopentecostal que só reconhece um tipo de família. Para quem reage negativamente ao feminismo, o que acontece dentro do seio familiar não deve ser trazido a

público, dessa forma, a dualidade entre público/privado é subvertida pelo feminismo, que contesta os papéis estratificadamente moldados pelo sexo, e neste caso pelo candomblé, quando admite que toda a sua organização seja pautada a partir de uma matriarca ou por princípios matriarcais.

O que acontece no patriarcado é a posição de subalternidade da mulher, diminuída e colocada sempre na posição de emocionada, como se não fosse capaz de agir de forma objetiva e racional. O homem, ao contrário, é quem possui formalmente a razão, ele é resolutivo e prático na solução das coisas, não perde tempo com “coisas de mulher”. O terreiro protagonizado pela mulher, principalmente de forma simbólica, inverte isso. No terreiro, Mãe Rita é a líder máxima. Porém, fora do terreiro, é sub-representada na política. A divisão simbólica dos papéis é representada de uma outra forma. O patriarcado reduz a mãe à procriação e o candomblé empodera essa criação, fazendo com que a mãe ocupe um lugar de poder para além da sua qualidade de procriadora.

Numa perspectiva material a partir do ocidente, Silvia Federicci, em *Calibã e a Bruxa* (2017), realiza um trabalho minucioso que perdurou um estudo de trinta anos, destacando os principais pontos da transição do feudalismo para o capitalismo, demonstrando de forma muito sagaz como as mulheres sempre questionaram as formas dominantes de distribuição dos papéis de gênero, ameaçando a ordem política e, apesar de constantemente perseguidas, firmavam alianças em virtude de uma experiência comum. Essas redes de mulheres, como foi o caso da experiência da diáspora, redefiniram a comunidade africana nos lugares que se estabeleceram pós escravidão.

Nos séculos XVI e XVII, o grosso trabalho reprodutivo realizado pelas proletárias não estava destinado às suas famílias, mas às famílias de seus empregadores ou, então, ao mercado. Segundo a autora, em média um terço da população feminina da Inglaterra, Espanha, França e Itália trabalhava como “criada”. Da mesma forma que as mulheres escravizadas serviam também com seus filhos os interesses do mercado brasileiro, além da depreciação da literatura, cultura e religião.

De acordo com Mies (1986), milhões de mulheres foram assassinadas como bruxas do século XIII ao século XIX. A autora diz que, esse genocídio se deu devido à guerra prolongada realizada por homens europeus contra as mulheres europeias para o controle sobre as instituições centradas no sexo feminino durante o desenvolvimento do capitalismo. Sabemos que elas não eram cristãs. Muito provavelmente, elas não eram todas europeias, como Mies (1986) e Sale (1991) implicam.

Assim como no contexto europeu citado acima, onde houve o cenário do “caça às

bruxas”, na tradição iorubá, *àjé* significa bruxa ou feiticeira. *Àjé* foi traduzida para o inglês como “bruxa”, e em muitas partes da sociedade iorubá atual a categoria também foi demonizada. Segundo Oyewumì, ser chamada de *àjé* “é um prelúdio para a perseguição em uma sociedade saturada de noções cristãs, ocidentais e islâmicas de religião e espiritualidade apropriadas. A má tradução e compreensão de *àjé* como “bruxa” resultou em dicotomias de gênero que colocaram anafêmeas em geral, e *Ìyá* em particular, na categoria de demônio” (OYEUWMÌ, 2016, p.35). Essa foi uma das formas que uma divindade iorubá, foi transformada e rebatizada como satanás ou demônio na tradição cristã local emergente: “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”. (OYEUWMÌ, 2016, p. 42).

Para Sueli Carneiro e Cury, “é pela manipulação das representações materiais como representações simbólicas que se assenta o poder da ialorixá ou do babalorixá e, em distintos graus, de todos os iniciados” (CARNEIRO; CURY, 2008, p. 110). Ou seja, essas representações de capital simbólico implicam a partir de uma filosofia candomblecista que se estruturam diante de modelos de um feminino negro situado no terreiro, de um poder que é dado a uma liderança sacerdotal independente se é homem ou mulher, apesar de também serem baseados em uma determinada hierarquia, que se difere da família nuclear que conhecemos no ocidente, onde geralmente tem o pai como provedor e uma mãe que, na maioria das vezes, exerce tarefas de cuidado, restritas ao ambiente doméstico, pela essencial necessidade dos cuidados parentais. A questão é que, como no patriarcado algumas atividades são sexualmente determinadas, é a mulher quem, comumente, exerce o papel de cuidadora. Este genitor comum, principalmente em famílias distantes de referências afrocentradas, aparece como centro deste modelo.

No entanto, vale salientar que, apesar da tentativa de construir o gênero de uma maneira menos eurocêntrica, a família de santo também está inserida no universo geral fora do terreiro, não deixando este de se estruturar sob princípios sexistas. Carneiro e Cury comentam (2008, p. 105) que, é na interação dinâmica e conflituosa entre pares de contrários que tudo é gerado, inclusive os orixás. Porém, a existência de orixás essencialmente femininos, de orixás essencialmente masculinos e de orixás ambivalentes ou andrógenos expressa uma compreensão mais abrangente da própria sexualidade humana.

As mulheres negras acabam se inserindo no interior do movimento negro e não no movimento de mulheres, pois as demandas pretendidas são diferentes. As razões culturais relacionadas às famílias no continente africano e o processo reprodutivo se deu

principalmente pela gigante perda de habitantes ocorridas nos três séculos da escravidão, mantendo hoje uma taxa de natalidade maior que a dos demais continentes, muito pela tradição da poligamia.

De fato, o universo do terreiro mistura-se ao universo doméstico, mas por princípios afrocentrados que regem a religião. Os elementos culturais africanos devem ser vinculados na observação. Patrícia Birman situa a socialização do masculino no terreiro de uma forma oposta à das mulheres, com um *ethos* mais descompromissado, onde a dimensão moral entre o masculino e feminino pesa mais. No entanto, essa divisão vislumbrada por Birman possui os padrões de divisão inseridos dos modelos ocidentalizados de família. Na relação dos papéis determinantes de gênero que nos remete às demarcações diferenciadas estudadas por Oyèwùmí, os marcadores se apresentam de uma outra forma.

Sobre os esquemas binários, Simas e Rufino afirmam o seguinte:

A questão principal posta sobre esta problematização se estabelece na medida em que as práticas culturais da diáspora africana tendem a transgredir qualquer tentativa de ajuste em esquemas binários. A potência transgressiva dessas práticas se dá na perspectiva de que as mesmas se assentam sobre outras bases de conhecimento do mundo (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 43).

A lógica patriarcal dentro do candomblé pode se apresentar de uma forma divergente. Inclusive, no embate de gênero, análises apresentadas por Patrícia Birman e Ruth Landes, demonstram que o candomblé proporciona oportunidade para os homens que não se identificam com o sexo masculino. Tanto no Rio de Janeiro como em Salvador a liderança no sacerdócio demonstra-se também pela ocupação do protagonismo feminino e como a religião possibilita essa transmutação.

Lima Silva e Campos Silva (2012, p. 60) afirmam que, as relações podem ser pautadas por “outros critérios que não o gênero, como é o caso da senioridade, baseada em princípios fluídos e não estáticos. Isto contribui para que os núcleos de poder sejam difusos e deslocados para outros critérios que não o biológico”. Assim, se no ocidente a distribuição de poder tem na diferenciação de gêneros um dos seus princípios, o princípio de senioridade se mostra como uma possibilidade de subversão da diferenciação de gênero.

As categorias de gênero ainda são muito lidas baseadas nos conceitos ocidentais. 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”. No terreiro de Mãe Rita é possível visualizar diferentes abordagens afro-diaspóricas, numa compreensão de realidade que sugere diferenças epistemológicas entre as sociedades. (Oyèwùmí, 2018, p. 3).

Assim, outras percepções são colocadas no mundo, fornecendo um propósito diferente, na contramão da exaustão teórica que desconsidera outras epistemologias.

Mesmo ludibriada pelo mito da democracia racial que obteve todo vapor nos anos 30, Ruth Landes, em uma conversa com Martiniano Eliseu, importante babalaô baiano na época do seu estudo, percebeu o reforço do conceito tradicional de uma “pureza nagô” trazida por ele. A antropóloga pergunta se não é pouco comum que uma mulher chegue à notabilidade no Brasil, e o babalaô responde que não no mundo do candomblé na Bahia, pois acredita-se que elas são as intermediárias dos “deuses”. (LANDES, 2002, p. 76).

O candomblé, aceitando as novas dinâmicas dos fatos em que a tradição seja o “trazer” de um novo modelo considerado mais “moderno” atinge a plausibilidade religiosa contemporânea, necessária para abarcar outras formas de ver a vida, que vai se modelando de acordo com as novas realidades. Na lógica candomblecista existe, portanto, uma subversão da dos papéis de gênero. Reverte-se, portanto, a lógica patriarcal que se apresenta de forma divergente não só na mitologia, mas também no plano material, pois o terreiro é um complexo civilizatório inserido noutro contexto civilizatório. Na perspectiva dos saberes, fundamental para traçarmos uma epistemologia, nas macumbas não há separação entre palavra e corpo. (RUFINO E SIMAS, 2018, p.52). O corpo dos encantos reinventam o mundo.

8. A matrifocalidade como princípio condutor de uma categoria comunitária

A maternagem no candomblé abriga outras delineações de gênero, mas é inevitável entender o espaço do terreiro como híbrido, porque não existe uma porta mágica que distancie completamente o que fica de fora e o que entra. É atravessando essa complexidade que o candomblé forma e transforma as delineações de gênero.

Segundo Teresinha Bernardo (2003, p. 117), a constituição da matrifocalidade se traduz nas relações mais solidárias entre a mãe e seus filhos. As lembranças de Rita a todo momento evocam a presença da sua mãe e a importância dela para o suporte de sua sobrevivência. Também evocamos o conceito da matrilinearidade, no sentido da descendência que os filhos recebem do seu lado materno. No documentário *Brasil DNA África*⁹, Gina Paige, presidente do African Ancestry, explica que a ascendência materna no DNA mitocondrial herdado da mãe não é alterado, não importando quem são os pais nessa árvore de família, o DNA da mãe sempre permanece. A matrilinearidade direciona também jogos de búzios feitos

⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tGYAsOSVheU> Acessado em: janeiro de 2021.

por alguns sacerdotes. Olga de Alaketu, por exemplo, antes de iniciar um jogo perguntava o sobrenome do lado materno do cliente, desenvolvendo a prática adivinhatória nessa direção. (BERNARDO, 2003, p. 180).

A matrifocalidade trazida por Oyèwùmí compõe um contexto bem diferente: africano, nigeriano e, por fim, iorubano. A autora também demonstra a maneira como a língua reflete na organização social. Dentro do candomblé, é possível refletir a categoria comunitária, pai e mãe de santo, cumprindo as mesmas funções que possuem mesmo peso. Nesse sentido, Oyèwùmí afirma o seguinte (2016, p. 28):

Insisto no termo neutro de gênero “monarca” ou “governante” para designar Oba, que em iorubá é um construto não-generificado. A tradução da palavra Oba 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.

É interessante enxergar como a experiência do pai de santo, em determinado aspecto, pode não ser encarada em si como algo que afirme o domínio e sobreposição dos homens nesses cultos, já que a posição de Pai e Mãe de santo são equivalentes e não há nada que um faça que o outro não poderia fazer em relação às funções do cargo. Porém, como já dito acima, o candomblé é um contexto dentro de outro contexto maior, que é patriarcal, e mesmo se opondo à lógica dominante em vários sentidos, também reproduz essa lógica dominante em um sentido mais abrangente. É inevitável. De modo que, pode ocorrer de uma casa com um pai de santo, as sacerdotisas dos cargos subsequentes muitas vezes são, humilhadas e cooptadas, pelo exercício de masculinidade da liderança.

Oyèwùmí (2016, p. 33), também interpreta a tradução da palavra ialodê, melhor entendida como Iyá do povo, Iyá da humanidade, um nome que, inconscientemente, reinscreve o *ethos* matripotente. A terra, a relação que se cria com ela impulsionada pelo movimento diaspórico foi perdida, e a reconfiguração dessa terra em um novo espaço soa de forma estrondosa. Essa terra se materializa em forma de terreiro, personaliza toda uma identidade carregada pela Mãe. A mãe de santo não se dissocia da ideia de Terra, pois ela também é capaz de nutrir e de suprir demandas necessárias.

As Iyá iorubás valorizam sua autonomia e acreditam que é uma espécie de insulto para uma fêmea adulta ter que pedir a alguém dinheiro para comprar coisas como sal e variedades. (Oyèwùmí, 2016, p. 24). Aqui é uma faceta que mostra sua desenvoltura proeminente no comércio, onde sempre desenvolveram arduamente na África, mesmo antes do contexto escravocrata. Ora, isso demonstra uma característica mulherista, a partir do momento em que

se traça uma diferença em relação ao feminismo, pois quando a mulher branca lutava pela possibilidade de ocupar o espaço público, a preta já o ocupava, se bem que em contextos distintos, sendo protagonista dos dois lados do Atlântico.

Apresentamos aqui um mundo que gravita em torno de um pensamento iorubá. Podemos, então, aprender a respeitar a potência das palavras da Iyá e, sobretudo, a eficácia de suas rezas, afinal, além de ela ser uma potência política, ela transita entre os dois mundos. Assim, a credibilidade da fé traduzida em orações e valores espirituais dessa mulher sensibiliza o fato da total confiança desse instrumento de mudança. A mãe e o poder maternal são vinculados ao axé invocado na maternidade. No entanto, é importante perceber como essas mulheres também recebem uma carga de responsabilidade dos orixás. Responsabilidade que sobrecarrega. Ter filhos é considerado a bênção suprema de orixás e ancestrais. (Oyěwùmí, 2016).

Assim, podemos compreender que a grande instituição Iya é detentora do axé acumulado em princípios como o da senioridade mas que, apesar de rica e plural, impõe uma grande sobrecarga, afinal, como bem coloca Patrícia Birman (1996, p. 9), as mães têm o espaço da casa absolutamente confundido com o espaço ritual. Além disso, a relação da mãe de santo com a prole é considerada de outra dimensão, é pré-gestacional, pré-social, pré-natal, pós-natal, vitalício e póstumo. Assim, a relação entre Ìyá e prole é atemporal.” (Oyěwùmí, 2016, p. 8).

A mãe é muito mais do que uma categoria de gênero, ela transcende. Os fortes vínculos sociais possibilitados pelo terreiro substituem a referência familiar. As mães de santo maturam a linguagem do tempo, “desatam os nós do pensar o pensar, cismam com as exigências e conhecimentos, fazem com que na canjira não se crie canjerê” (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 10).

Para Cury e Carneiro (2008, p. 121), nas religiões afro-brasileiras está presente o esforço de um povo para equacionar sua visão de mundo, sua concepção metafísica, enfim, o esforço de praticar uma maneira de compreender a existência humana em sua singularidade e universalidade. O escravizado encontra na prática religiosa uma forma de preservar a sua humanidade.

O Brasil e suas religiosidades nascem de uma grande mistura. A questão do sincretismo é presente pela multiplicidade religiosa. No entanto, a existência do sincretismo também é uma estratégia de sobrevivência, devendo ser muito bem interpretada, pois a prática da mistura faz perder a força original, principalmente na sociedade racista em que vivemos. Sodré (2019, p. 59) explica que o sincretismo implica sempre transformações litúrgicas de

parte a parte. Do contrário, não se mistura junto com (syn-kerami), mas se mistura sem acrescentar, “sem real modificação ao nível de paradigma institucional”. Sodré parte do sentido de que o sincretismo, na verdade, não existe da forma que entendemos. Pois ele sobressalta quem já está no domínio.

Também sobre o sincretismo, Helena Theodoro (2003, p. 82) explica o fenômeno como um processo gerado pela repressão que se abatia sobre o negro e sua cultura no Brasil. Esse processo se caracteriza pelo fato de que, para superar a repressão religiosa e a opressão catequética, “os diversos cultos negros introduziram imagens de santos católicos para transmitir aos repressores que era o culto àqueles santos que ali processava.” Em “Repensando o Sincretismo”, trabalho fundamental de Sergio Ferretti, o autor pensa o sincretismo traçando uma análise a respeito das manifestações de lideranças do candomblé que defendem uma reafricanização, se afastando de substâncias católicas. Para o autor, tal atitude é reflexo de articulações políticas entre o movimento negro e lideranças religiosas, além da relação com aspectos das identidades negras no Brasil.

Quando nos debruçamos sobre a cultura da síncope retratamos a “perspectiva da encruzilhada” (RUFINO E SIMAS, 2018, p. 18), como potência de mundo, diretamente ligada ao que podemos chamar de culturas de síncope. Elas só são possíveis onde a vida seja percebida a partir da ideia dos cruzamentos de caminho.

Quando Mãe Rita fala, é a partir da sua própria realidade encantada. O culto, a religião, a crença de Rita e a persistência sobre a vida demonstram uma história não baseada em cristo e seus exemplos, mas no caboclo e suas “artimanhas de tecer encantarias libertadoras no precário”. (RUFINO E SIMAS, 2019).

9. A prática feminista negra religiosa e a ética do cuidado

No documentário *Sankofa – A África que te habita*, a etnolinguista brasileira Yeda Pessoa de Castro explica que a “babá”, como eram conhecidas as angolanas escravizadas que tomavam conta das crianças dos senhores e senhoras de escravos é uma palavra banto que significa “curadora”. Debruçando-se sobre o significado, Castro demonstra que eram as babás as primeiras pedagogas das crianças, ensinando palavras, cantigas e trazendo matrizes culturais angolanas para o centro desse ensinar. Aqui, voltamos e percebemos como as mulheres negras tiveram um papel central na sociedade brasileira, principalmente no centro da família como núcleo primário base.

Ressignificar a existência da sacerdotisa feminina é também mudar de lugar a forma que a mulher negra é vista fora do escopo religioso. A forma que a mulher protagoniza no

candomblé demonstra como teoria e prática andam juntas ao ativismo político e educacional. Assim, ao ouvir os relatos de Mãe Rita, busquei correlações com a ideia de criação, compreendendo que o matrigestar também se vincula à capacidade de gestar potências.

A matrilinearidade produz a matrigestão, que possui princípios orientados para a ação. Quando as mulheres trazem as dinâmicas propulsoras da matrilinearidade, a presença feminina e as relações de pertencimento são construídas em relações ancestrais, na qual a ascendência materna é levada em conta, e assim o corpo feminino como intérprete de memórias ancestrais organiza e materializa a manifestação. Matrigestar parte do princípio de gerar a partir do útero mítico cósmico. A ancestralidade é inerente a esse processo, afinal, é nessa simbiose que se mantém e é construída uma noção de coletividade no lócus comunitário, pois essas mulheres são cocriadoras do divino que não foi perdido com o advento da colonização.

Enxergar o candomblé como primitivo é entender o desgaste da relação social com a natureza e a mitologia, elementos perenes da existência humana. Os espaços sagrados são densos para que esses princípios se manifestem. Abdias do Nascimento afirma que, para a civilização ocidental branca e cristã “nada é sagrado”, demonstrando como ocorreu uma objetificação da natureza, e o candomblé em seu modo tradicional mantém essas relações.

As intelectuais do pensamento feminista negro integram um grupo diverso, visto que o critério dessa significação é a experiência vivida. A presença de Rita é central em proporcionar à comunidade uma compreensão de seu pertencimento de uma forma ampla, como afirma Collins (2019, p. 82), no lugar daquelas que já experimentaram a opressão. Quando Mãe Rita diz que sai da casa dela para socorrer mulheres da vizinhança, quando estão sendo agredidas pelos seus maridos, é porque demonstra a experiência e a segurança de quem já domina as situações que acontecem ao seu redor. Kouvouuama (2000, p. 6), quando analisa dinâmicas sociais em África, adota a seguinte abordagem:

Para trazer à luz suas regularidades comuns e sua racionalidade política, é indispensável partir da configuração teórica que apreende filosoficamente a política como lugar de efetividade da razão prática; não sem antes compreender o processo de produção africana da modernidade política sob o signo da inovação e da emancipação do sujeito africano, destacando a estreita articulação do princípio individual e do princípio comunitário

O campo do candomblé brasileiro revela de uma forma imensa a cara do Brasil africano. O jogo das performances se subverte. Historicamente, a mulher na sociedade patriarcal passa por um processo forçoso de que se não continuar reproduzindo estereótipos considerados femininos, sofre uma escalada de violência desde a tenra infância. No entanto,

essa dicotomia entre público e privado é uma luta antiga do feminismo, já que a maioria das violências que acontecem com as mulheres começam dentro de casa, geralmente orquestradas por pessoas próximas, na maioria das vezes, pelo próprio companheiro ou marido.

Quando Rita fala, percebemos como as mães de santo são essenciais para a continuidade e o fortalecimento da religião e por extensão, o povo de santo. São práticas e maneiras de compreender bases religiosas para além do eixo sincrético. Apesar do lugar híbrido do candomblé, que na diáspora se embrenha em outras histórias e bases, a ancestralidade carrega uma herança que coloca como centro outros pontos de vista além da cosmovisão colonial.

O pensamento acerca das práticas candomblecistas em relação ao gênero reflete uma identidade coletiva de uma prática feminista religiosa. Uma prática que existe, mas que a partir de ferramentas religiosas precisa a todo tempo se rearticular para uma consciência atual e menos excludente. O que acontece com as mulheres de terreiro é que elas já praticam mesmo antes da formação de um conceito.

O Brasil da encruzilhada de Rufino e Simas (2018, p. 174) é o que carrega a África mítica como princípio. Apesar de as religiões de preneças africanas resistirem ao processo opressor aos quais foram submetidas, o catolicismo já havia se consagrado na memória coletiva do povo brasileiro, pois já existia no país antes da chegada dos africanos. No entanto, é urgente resgatar uma identidade africana algumas vezes invisibilizada devido às artimanhas coloniais, pois entender o complexo civilizatório que é parte da organização do terreiro é ir de encontro à epistemologia colonial. Como afirma 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.”

A potencialidade da existência religiosa como a elaboração de conhecimento afro-religioso é também uma delação das condições materiais e simbólicas que mantêm o lugar social dos povos negros no Brasil. Voltando ao conceito da ciência das macumbas, Rufino e Simas (2018, p. 58) afirmam que:

As culturas africanas, aparentemente destroçadas pela fragmentação trazida pela experiência do cativo, se redefiniram a partir da criação de instituições associativas (zungus, terreiros de santo, agremiações carnavalescas, etc) de invenção, construção, manutenção e dinamização de identidades comunitárias.

Axé é movimento, é troca. Não adianta ter o axé e não fazer nada com ele. As porteiras do terreiro, compreendidas como fronteiras, necessitam da vigilância de Exu. A ideia de comunidade não é a de somente reunir pessoas, ela também sugere um sentimento de

pertencimento, lugar onde a força luminosa do mundo pulsa a vida. O sagrado nas comunidades de terreiro traz a história como poder, fortalecendo categorias de afeto que permeiam o sentir.

Os terreiros são estruturados em torno das figuras femininas. A experiência de cotidiano de axé, mesmo que hoje também existam sacerdotes homens, traz a coletividade e o feminino como organizador no modelo cultural. A herança feminina no terreiro traz elementos de feminilidade que vão para além da dicotomia corpo e espírito, onde o coração nos determina como sujeito. O sentir vibra na coexistência e, como na filosofia kemética de Théophile Obenga, tem o coração como centro do pensamento.

Assim, a partir de uma prática espiritual é possível trazer o elemento feminino. O princípio matrigestor é percebido como essência vital, trazendo representações a partir de experiências ancestrais. No entanto, a comunhão de corpos está em comunicação com o mundo e seus atravessamentos.

CAPÍTULO III

ÁFRICA, ÂNCORA DAS NOSSAS MEMÓRIAS

Brasil o teu nome é Dandara
 Tua cara é de cariri
 Não veio do céu
 Nem das mãos de Isabel
 A liberdade é um dragão no mar de Aracati

Salve os caboclos de julho
 Quem foi de aço nos anos de chumbo
 Brasil, chegou a vez
 De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês¹⁰

O título do capítulo é o mesmo de um conto da escritora Conceição Evaristo. Lembrar dela a partir do título é um convite para que pensemos, nas páginas seguintes, a Escrivivência, termo criado por Evaristo para segmentar suas histórias que abraçam subjetividades e ao mesmo tempo se compromete em trazer apelos que incomodam. Nessa dimensão estão as mães de santo, prestigiadas dentro do terreiro, mulheres comuns do lado de fora.

Por trazer práticas ressignificadas da África, o candomblé traz obrigatoriamente o conhecimento diaspórico. Nessa rota transatlântica perspectivas de futuro são imensas, já que a experiência ancestral é uma carga de conhecimentos, conflitos e possibilidades que não se forjam apenas em aspectos de sobrevivência, mas também na potência de projetar e gestar.

Uma vez que cientistas da religião estudam as religiões como grandes continentes históricos, trazer a diáspora como base analítica da experiência religiosa feminina de práticas encabeçadas por mulheres que se fazem agentes de vida no desamparo é pensar o desterro e como aqui ele se fez e se faz no candomblé, longe de maniqueísmos, ao fazer uso de subjetividades ativas, capazes de subverter espaços tradicionais circunscritos pelo patriarcado religioso.

A experiência do desterro retrata traumas diferenciados, como denuncia Matheus Aleluia, na música Fogueira Doce, quando diz que “meus traumas Freud não explica”. Além disso, demonstra-se como a responsabilidade e autonomia das mulheres na construção de alternativas espirituais e religiosas na sociedade contemporânea merecem destaque e atenção.

Calendários de festas, atividades nos espaços físicos, são exemplos de meios pelos quais as expressões se manifestam como teorias que operam e também compreendem a

¹⁰ Trechos do samba-enredo da Mangueira no ano de 2019.

religião fora da fé. Nesses espaços, o axé é constantemente transformado e renovado. A família de santo, como destaca Oyèwùmí (2016), é capaz de criar uma “relação entre aquelas(es) que experimentam a irmandade de ventre baseada na compreensão de interesses comuns.” No mesmo sentido, Hooks (2013, p. 43) não se surpreende que a visão da vida familiar seja associada a uma noção de segurança que implica que estamos sempre mais seguros junto a gente do nosso próprio grupo, raça, classe, religião e assim por diante.

As festas cercadas por rituais marcam o sagrado (Sodré, 2019, p. 125) e são determinantes para que os princípios religiosos apareçam, os fenômenos tomam formas em inúmeros gestos e relacionam-se diretamente com a comunidade que ocupa o bairro onde o terreiro está localizado. A famosa festa de São Cosme e Damião, no Ilê Axé Oloíá Tassyaôô, na qual estive presente, marca um cenário de ruas cheias, crianças, circulação de pessoas, misturando-se o lúdico com o religioso na socialização que, para além da fé, move e amortece as circunstâncias da vida: fé na festa e festa na fé.

Quando o caboclo subverte a morte no corpo de Rita, a tragédia colonial é minada e a Mãe demonstra com nitidez em sua memória o registro desse fato. Mesmo antes de termos decoloniais ou contracoloniais surgirem, esses saberes complexos já corriam mundo. E eles foram e ainda são alimentados pela relação pública do terreiro com a comunidade do seu entorno,, estendendo seus princípios maternais também para os pais de santo, afinal, como afirma Sogbossi (2011, p. 10), a matrilinearidade não deve ser compreendida no sentido de predominância das mulheres na família.

Inacabamento e inexistência de uma verdade absoluta são pressupostos da travessia que multiplica saberes entre fronteiras diversas. Assim, potencializar a vida é investir nos variados caminhos fornecidos para ganhar com isso. Afinal, outras pessoas já traçavam seus próprios caminhos antes de nós, e de forma às vezes cuidadosa, às vezes não, souberam pavimentar o seu caminho para que nós pudéssemos trilhá-los novamente. A África que aparece aqui não é aquela estudada apenas miticamente. Na verdade, ela se distancia dessa visão ultrapassada na medida em que o tempo, propiciador da memória, nos realociza nessa necessidade de reviver e revisar os caminhos que já foram traçados.

Quando as mulheres tomaram a frente anunciando um futuro a ser criado, a matricomunidade tomou forma e trouxe a importância dos processos de organização agenciados por determinadas mulheres no período da escravização, à serviço principalmente da população negra. E, para além disso, espaços que definem estratégias para fora do terreiro também. O terreiro é uma matricomunidade que protege o sagrado e aponta para um “futuro ancestral”, como afirma a filósofa Katiúscia Ribeiro. De alguma forma a mulher carrega a

filosofia das macumbas no corpo e a religião aparece como intermediador de um modelo sagrado resguardado no candomblé.

Boaventura de Sousa Santos¹¹ traz as epistemologias do sul, formuladas para servirem como uma macro teoria, ao mesmo tempo que tenta validar experiências de conhecimento a partir daqueles que sofrem uma maior discriminação social nas relações de fronteira, esmagadas pela colonização, propondo uma visão mais fresca e menos enfadonha da vida, quando vislumbra o sul como direção. No candomblé, por exemplo, avistamos epistemologias do sul quando vislumbramos suas festas, danças e rituais, que territorializam sua comunidade e produzem vida a partir de um manancial de encantamento.

A sororidade, muito falada hoje em dia nos movimentos feministas, traz a falsa impressão de um efeito universalizante que desconsidera a experiência feminina do matriarcado negro a partir do corpo território na construção de comunidades. Histórias corporificadas trazem perspectiva organizativa, que é fundamental e também rememora um legado feminista negro marcante nessa religião.

1. O privado também é político

Pro lado de cá do Atlântico existe a máxima de que “em briga de marido e mulher não se mete a colher”. Sabemos que isso termina causando um mal sem precedentes, pois, no Brasil, um dos países onde a violência contra a mulher está entre as maiores do mundo, é dentro de casa que ela acontece. Por isso o surgimento da Lei Maria da Penha, que torna lei reivindicações feministas muito antigas. Infelizmente, a própria lei Maria da Penha tem diversos problemas graças à falta de inclusão de exigências das mulheres negras, mas isso deve ser discutido em outra análise.

Segundo o relógio da violência, recurso criado pelo Instituto Maria da Penha (IMP), que conta o tempo real das agressões sofridas pelas mulheres brasileiras, 39,2% dos homicídios de mulheres acontecem dentro de casa. Vale frisar que, além do feminicídio, existem diversas violências também fundamentadas pela Lei Maria da Penha, enquadradas entre moral, verbal, patrimonial e a psicológica, pano de fundo de todas as outras.

Um relatório publicado em 2018 pelo Escritório das Nações Unidas contra a Droga e o Crime, diz que, das 87 mil mulheres assassinadas no mundo em 2017, cerca de 50 mil foram

¹¹ Boaventura discute as relações de fronteira e sugere as “epistemologias da sul” como nova abordagem epistêmica.

mortas por um parceiro amoroso ou familiar. O mesmo relatório demonstrou que a cada 10 minutos uma mulher é morta por alguém que ela já conhecia. Com a pandemia do coronavírus, essa situação piorou ainda mais, pois as mulheres são obrigadas a ficar dentro de casa com seus agressores. O mesmo relatório traz um dado importante: a África e as Américas são as regiões onde mulheres tem o maior risco de serem assassinadas por pessoas próximas a elas.

Negar a política, como faz a agenda neoliberal, colocando a saída de todos esses problemas em um centro equilibrado onde não devem existir lados, impacta de forma trágica não só a vida das mulheres como a dos marginalizados socialmente de forma geral. O fundamentalismo religioso também influencia nessa formação de pensamento, pois prega que o que acontece dentro da seara familiar deve ser resolvido por ali mesmo. As mulheres são muitas vezes colocadas sob um estado de pureza, como se o seu corpo fosse um templo feito somente para procriar, sendo-lhe negado o prazer e o experimentar a si mesmas através de infinitas formas possíveis e com isso manter a sua dignidade firme, sem questionamentos fundamentalistas morais.

O campo social brasileiro se estrutura sobre o que é público e privado. A concepção da nossa democracia ocidental é amplamente liberal e um tanto quanto não democrática. A democracia clássica, como somos acostumados a compreender, nasce na Grécia ao mesmo tempo das tragédias gregas, gênero literário que se estruturavam em trilogias e narravam sangrentos crimes no seio da família no mundo aristocrático. Dessas histórias se extraíram interpretações para construção da democracia, onde geralmente se havia um pai detentor de todos os bens e o domínio do privado sobre o público, hoje piorado pelo colonialismo moderno. Nesse sentido, o encolhimento do espaço público e aumento do privado garante liberdades individuais e só humaniza determinados sujeitos como detentores de direito, operando na naturalidade da violência também contra religiões não hegemônicas.

Apesar dos movimentos feministas liberais, grande parte do feminismo negro provoca, em várias frentes, o amadurecimento de correntes que não fortaleçam esses binarismos, inclusive o feminismo ubuntu, endossado por Drucilla Cornell e Van Marle (2003), que faz uma crítica a essas distinções tradicionais entre público e privado, universal e local.

A relação entre Estado e religião, pelas forças simbólicas e sociais que se retroalimentam, também dissemina a ideia de pares antagônicos, muito presente na cultura ocidental, perpetuando papéis engessados. A divisão do trabalho entre os sexos tem sido

fundamental para essa dicotomia, onde os homens são ligados a ocupações da esfera da vida econômica e política e responsáveis por elas, enquanto mulheres seriam responsáveis pelas ocupações da esfera privada, da domesticidade e reprodução. As mulheres são vistas como "naturalmente" inadequadas à esfera pública, dependentes dos homens e subordinadas à família. No entanto, isso não deve ser algo fixo, imutável.

O ritual e a sacralização no candomblé oferecem às mulheres uma outra dimensão da esfera doméstica. O cargo hierárquico feminino da iyabassê, por exemplo, tem por função principal cozinhar para os orixás; a iyaefun cria os iyaôs na iniciação e os tutela; as ekedes cuidam dos orixás e do físico dos filhos de santo. (CARNEIRO; CURY, 2008, p. 134). O domínio da vida doméstica, pessoal, e o da vida não-doméstica, econômica e política, não devem ser interpretados isolados um do outro.

No exercício comunitário da mãe de santo, à medida que tecem fios em torno de princípios coletivos através da cultura do axé, a família de santo reivindica a reversão para outra forma de família no campo inventivo anticolonial, onde o axé materializa a transmissão de um manancial trazido pela pedagogia do tambor, didática possível que revela uma teoria de dentro e que é capaz de tanger as relações de fora. Dessa forma, para pensarmos um ambiente democrático para a religião é necessário cartografar a trajetória religiosa de mulheres como Mãe Rita, e a religião deve ser enaltecida nesse corpo que a carrega, transmitindo outros valores e percebendo a mulher em todos os espaços.

A seguir, refletindo sobre o lugar em que o terreiro se encontra, buscaremos amarrar as ideias em torno do conceito de Interseccionalidade, e o da encruzilhada, de Rufino e Simas (2019) como caráter teórico metodológico. Afinal, mesmo o candomblé amparado na memória ancestral de presença africana em Aracaju, e munido de tecnologias sofisticadas de conhecimento e possibilidades de se pensar gênero, ainda passa por opressões que abarcam a escassez de pensamento advinda do racismo religioso, sofrendo até hoje invisibilidades e opressões.

2- O direito na encruzilhada: caminhos e movimentos do povo de santo

O direito também é ciência encontrada na encruza. Os princípios que lhe estruturam metodologicamente se encontram na esfera contratual e esses princípios não condizem com a cosmopercepção afro-brasileira da justiça decolonial proposta por Xangô para os povos de terreiro, pois se distânciam do socialismo comunitário proposto no candomblé. A movimentação popular é que cria o novo e marca os pontos de uma democracia real em um

país que é avesso a ela. Só para se ter uma breve noção, o artigo 157 do Código Penal de 1890 tipificava a prática religiosa africana como feitiçaria, charlatanismo e baixo espiritismo, além de não considerá-la religião. Apesar dos avanços, ainda hoje não se goza do exercício dos direitos no candomblé como devido, esbarrando na falta de imunidade tributária, validação civil do casamento religioso, etc.

A seletividade racial do direito não é novidade. Dessa forma, os direitos humanos terminam sendo distantes, principalmente por não serem aplicados atravessando o campo político e cultural. As leis brasileiras ainda são paternalistas e incrustadas no sistema nuclear de família. Mesmo o país sendo signatário de acordos de Direitos Humanos, como por exemplo a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) e a Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra Mulheres (CEDAW), para certos grupos, o poder judiciário aparece distante, secreto e a lei é desobedecida em favor dos que possuem privilégios.

Cabe ressaltar que existe uma confusão entre direito, privilégio e necessidade. O sistema liberal não garante o que de fato é de direito, vislumbrando apenas carências e a manutenção de privilégios, além disso, glorifica o privado e se opõe ao que realmente deve ser de direito, como, por exemplo, uma política pública continuada e o efetivo acesso à justiça. Aqui, senhor de escravo é cidadão e cidadania é privilégio de classe.

“Era muito frequente, acontecia todas as vezes, ninguém tocava um atabaque. Eu conheci esse tempo. Eu entrei pra religião muito nova e deu tempo de presenciar. Para cultuar, tinha que ser dentro dos matos. Dentro do mato mesmo, alguém denunciava e eles chegavam com cavalo e tudo e o pau comia. Quando fazia “tilinlililim”, eita é o cavalo do esquadrão, a gente saía correndo doido.” (Relato de Rita Tassytaô)

Por muito tempo houve o exclusivismo da religião católica no Brasil. Quando Rita se refere a fatos do passado que, infelizmente, ainda se repetem no presente, é sobre a omissão do Estado enraizado na colonialidade do poder que, ao invés de proteger, persegue pelas esferas institucionais reproduzindo racismo religioso. Apesar de avanços, ainda hoje a judicialização e a falta dela continua sendo um problema.

Muitas mães de santo na década de 1930-1940, não se casavam porque sabiam que perderiam muito. Altivas e autônomas no terreiro, caso resolvessem casar precisariam se submeter inteiramente à autoridade do marido. O Código Civil de 1916 considerava a mulher casada como relativamente incapaz, só em 1962 lhe fora devolvida a capacidade e ainda assim, com imensas restrições.

Essas inquietações também dão sentido para questionarmos o direito e as contradições que compõem os estereótipos negativos que lhe formam. O Estado-nação moderno foi formulado para que o candomblé não fosse inserido, por este ocupar uma determinada paisagem social, necessitando de intensos e contínuos movimentos para a construção de direitos nesta esfera. Araújo (2018, p.43), advogado do marcante processo em defesa do espólio de Mãe Gilda de Ogum, morta em 2000 após ataques de ódio e agressão, explica que:

O campo religioso constitui um dos lugares privilegiados de atuação do que denominamos de racismo religioso, nas ações e omissões do Estado entendidas como racismo institucional, ou nas práticas discriminatórias e intolerantes de setores da sociedade, como as igrejas neopentecostais.

O caso de Mãe Gilda marcou a criação do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. É salutar reconhecer que houve importantes vitórias contra a intolerância religiosa, a título de exemplificação, em Manaus, entre 2013 e 2014, ocorreu uma sequência de assassinatos de líderes religiosos do candomblé e, paralelo a isso, a negativa das escolas públicas em debater a lei 10.639 de 2003, que instituiu diretrizes para a educação nacional com o intuito de incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira".

Dessa maneira, religiosos não só do candomblé mas também do Tambor de Mina, Umbanda e Jurema, se organizaram e encadearam várias frentes para que houvesse audiências públicas, reuniões, entre outros movimentos de acesso a direitos. Desses movimentos veio o reconhecimento das religiões afro-brasileiras como povos tradicionais. Tais informações foram retiradas do livro *Direito dos Povos de Terreiro* (2018) que, de maneira geral, demonstra que em grande parte do Brasil ocorrem processos que têm como escopo a limitação das liberdades religiosas de comunidades tradicionais de terreiro sob um véu de proteção a bens como o meio ambiente, direito dos animais, sossego, etc. Aracaju não foge à regra.

Após resolução do Conselho Nacional de Justiça determinando que os Ministérios Públicos Estaduais criassem uma secretaria própria como modo de suprimento da precarização de direitos da população negra, aqui em Sergipe foi criada a Coordenadoria de Promoção da Igualdade Étnico-Racial, braço da Promotoria do Direito do Cidadão junto ao Ministério Público de Sergipe.

Após pesquisas em alguns processos tramitados nesta promotoria, um chamou atenção, apesar de ainda se encontrar sob tramitação, o procedimento público nº 11.18.01.0066, referente a sacerdotisa Mãe Quida e o Centro Afro-Umbandista Rei de

Hungria. Abordados por uma funcionária da Secretária Municipal de Meio Ambiente (SEMA), o terreiro foi interrompido por meio de forças policiais que apreenderam os animais, de modo que o abate e a sacralização, símbolo fundamental e social das religiões afro-brasileira, foram vistos como crime ambiental de tortura aos animais, violando diversas esferas da liberdade de crença. Prevendo a possibilidade de uma ação civil pública, instrumento processual que pede resposta coletiva, o Ministério Público do Estado pediu a condenação ao município de Aracaju ao pagamento de uma indenização a título de danos morais coletivos no valor de R\$ 50.000 (cinquenta mil reais). Tal procedimento se instaurou para que fossem adotadas providências no sentido do cumprimento do dispositivo constitucional sobre liberdade de crença.

Da descrição dos fatos retirados da notificação, infere-se o seguinte:

Em face a denúncia de crime ambiental de tortura de animais em ritual de umbanda, caracterizada pela forma: pancada, retirada do coração e sangue do animal vivo. Em face do descrito acima, determino: - **O encerramento das atividades de sacrifício dos animais, desde que não feitos de forma legal e aceitável (em lei).**

No ínterim processual, a prefeitura reconheceu a ofensa fundamentada no art. 23 da Lei 12.288/2010 e a servidora foi exonerada. No entanto, a prefeitura recorreu e o processo se encontra em sede de apelação. Percebe-se que esses instrumentos normativos não são suficientes para uma completa eficácia, mas de algum modo buscam um equilíbrio no sistema, principalmente no sentido de ampliação dos horizontes democráticos da liberdade e igualdade, trazendo uma nova postura política, somente possível pelas lutas que foram travadas nessa trajetória. O “giro decolonial” (CASTROGÓMEZ; GROSGOUEL, 2007) importa para resgatar a história que o anátema excluiu e excomungou, jogando conhecimentos para fora do eixo da razão. O direito dependente de outorgas e concessões e nem sempre anda junto com a justiça.

Da intolerância sistemática ao mito da democracia racial, reconhecer as diferenças faz parte da busca da equidade jurídica e no Brasil a única esfera que o racismo perdeu foi nesta estatura, inflando-se de força ideológica e conceitual. Quando se reconstrói e ressignifica uma identidade negra, as dimensões culturais e religiosas são reconfiguradas, sendo preciso inúmeras tensões no campo do diálogo para que os povos de santo e entusiastas deste estudo amadureçam novas definições a partir dessa longa trajetória ancestral. Para Ramos (2019, p.55) “a luta do povo de santo é deslocada da simples resistência para uma política de reconhecimento de direitos”.

Aqui em Sergipe, movimentos como o de Mãe Rita, Mãe Marizete e Mãe Angélica, na articulação entre política e cultura, criaram várias frentes para que o candomblé fosse reconhecido e enaltecido. Mãe Angélica, por exemplo, deu início a festa da Lavagem da Conceição que acontece há trinta e três anos na capital, parte do calendário cultural de Aracaju, momento que, para além da confraternização, levanta questões internas da religião no espaço público. As leis municipais que marcam datas emblemáticas como, por exemplo, o dia da mulher afro-religiosa aracajuana, dia da cultura afro-aracajuana, dia de Mãe Nanã, dia da mulher afro, também são frutos desse movimento, simbolizando marcos para as religiões afro-sergipanas.

Nota-se que, no caso de mãe Quida, com mais de 76 (setenta e seis) anos de idade, teve sua saúde abalada e seu direito à crença violado. Todos esses impactos da violência contra as religiões de presença africana atingem diretamente a vida das suas líderes e vice-versa. A experiência dentro do candomblé para as mulheres é também a de se instrumentalizar e mobilizar sua própria vida através da prática e mediação dos orixás, não só para fins religiosos. Todo o símbolo nacional direcionado à matriz católica vai de encontro a complexidade do candomblé como um sistema de sentidos (Geertz, 2008, p.68) que carrega uma dimensão ética, onde a fragilidade humana é motivada para essa busca na tentativa de suprir ou compreender a vida, encontrando na religião uma dialética de forma bastante operativa.

3 – Terreiro, umbigo do mundo: interseccionalidade e cruzo

Quando trazemos as dimensões em que a matrigestão contribui para o amadurecimento de gênero na religião, surge o problema de pensar esses desdobramentos dentro do carrego colonial, não restringindo a interpretação apenas a questões afrocêntricas. A interculturalidade nas religiões deve ser analisada na confluência de saberes e tirar a Europa do centro não significa necessariamente excluí-la, mas como um bom samba de roda, jogá-la na roda e fazê-la girar junto aos conhecimentos afrocentrados, alargando o movimento.

Jean-Godefroy, afirma que as narrativas sobre a travessia não significam uma identidade puramente africana (2002, p.1). Então partindo da implicação da encruzilhada de que “não há como pensar as produções de saber presentes em determinadas práticas culturais sem que nos afetemos e nos alteremos por aquilo que é próprio delas” (SIMAS E RUFINO, 2019, p.33) avançamos com o fenômeno religioso que inclui e agrega, repensando a precariedade, a vulnerabilidade, a dor e a interdependência.

O candomblé traz boas interlocuções para que a gente repense as nuances de gênero e perceba a mulher que o protagoniza através da interseccionalidade. Para Kilomba “as intersecções das formas de opressão não podem ser vistas como simples sobreposição de camadas, mas sim como a produção de efeitos específicos” (2019, p.98).

No mesmo sentido Kimberlé W. Crenshaw (1989), criadora do termo, e Carla Akotirene, autora do livro *Interseccionalidade* (2019), enxergam a interseccionalidade descartando análises competitivas e compreendem que mesmo as mulheres sendo vanguardistas em saberes e protagonismos, são vítimas de violências que se interseccionam entre si, somatizando eixos de subordinação em um mesmo corpo, não só afetadas pelas questões do gênero, mas também pela raça e classe e outros sistemas discriminatórios.

A interseccionalidade faz com que as opressões fiquem mais claras e facilita as denúncias de discriminação, pois como os órgãos judiciais também estão dentro dessa estrutura de reprodução de mecanismos de opressões como o racismo e as instâncias decisórias desses locais são majoritariamente masculinas e brancas, não enxergam as marcas identitárias tão presentes na vida das mulheres negras. Essas categorias plurais tornam a interseccionalidade peça chave nesse processo, pois metodologicamente não se perde de vista aspectos fundamentais desse estudo. Quando Rita realiza no seu terreiro rodas de conversa entre comunidade, filhas e filhos de santo e convidados tratando de temas como gênero e racismo ela articula classe, raça e gênero nessa mobilização para transpor as discriminações.

Scott (1990) delinea o gênero envolvendo quatro dimensões: aspectos relacionais, as representações sociais, interpretações de símbolos e as identidades subjetivas. Em relação ao aspecto relacional e Mãe Rita, as definições de mãe foram transpassadas do aspecto biológico, sendo colocado em relevo seus movimentos que gestam e colocam em movimento a sua expressão comunitária. Existe uma diferença entre matrigestão e matrigestação, Mãe Rita operando no primeiro aspecto. Já no que tange a dimensão subjetiva e analisamos restritamente sob a ótica do Direito brasileiro, esse aspecto nada mais é do que agir de acordo com o direito objetivo, invocando a sua proteção. Mas não é isso que ocorre com as mulheres negras, pois o meio de satisfazer seus interesses humanos esbarram em macro e micro violências. Existe um pressuposto e uma série de estereótipos que fazem parte daquilo que são micro agressões cotidianas raciais, que passam por exemplo pelos tipos de perguntas que lhes são feitas. Então reconhecer o racismo como estruturante na sociedade brasileira é visualizar essas nuances que as religiões afro-indígenas também passam, por isso validar experiências de conhecimento para a religião a partir dessas pessoas é fugir de uma exaustiva teoria que não as contemplaram.

Carla Akotirene (2019, p.66) demonstra em seus estudos diversos casos em que a justiça brasileira não foi capaz de localizar marcadores de gênero e de raça quando mulheres recorreram a ela, ou seja, os instrumentos protetivos institucionalizados não dão conta de proteger as mulheres negras, conseqüentemente desprotegem a religião também. A metodologia dessa política interseccional facilita a coleta de dados nas delegacias e sistemas de denúncia, fornecendo fontes mais justas que contemplem a capilaridade das opressões.

A interseccionalidade é também uma proposta de intermediação com a subjetividade distante da racionalidade precária. Para Hill Collins:

O ponto de vista feminista negro tanto surge no interior de um ponto de vista de mulheres negras como no grupo quanto visa articula-lo com as experiências associadas às opressões interseccionais que elas sofrem, é importante ressaltar a composição heterogênea desse ponto de vista de grupo (COLLINS; 2019, p.73)

Exú é fundamento da interseccionalidade e sua participação traz ordem e desordem, fundamental para as artimanhas da sobrevivência e supravivência das Mães de Santo, ninguém mais pode passar pela encruzilhada, sem pagar alguma coisa a Exu (PRANDI, 2010, p. 40-41). Suas proezas reivindicam outros pressupostos e bases. A interseccionalidade atlântica é composta por uma massa ancestral indígena, negra e decolonial, pois engloba conhecimentos, contemplando não só os países da África, mas também as culturas latino-americanas que possuem traços regionais e históricos parecidos, abraçando a ecologia dos saberes e partindo do sofrimento de quem foi oprimido.

Se fora do terreiro a pessoa é vista como “diferente” devido a sua origem racial e/ou pertença religiosa” (KILOMBA, 2018, p.75), essa diferença ocorre pela existência de um processo de discriminação, com um racismo que está sobreposto na composição da opressão sexista, instaurado neste solo e enaltecido desde a colonização. De fato, existe a violência como nexos causal, colocando o outro como sujeito não falante, alvo de algo inferior que não faz parte do domínio branco, principalmente.

As Mães são presenças responsáveis como um todo e é nessa dimensão ecológica que o encantamento se funda (RUFINO E SIMAS, 2019, p.63). É com a interação do axé que se manifesta, não apenas no compartilhamento do saber, mas também no compartilhamento da dor. É na Dororidade (2018), conceito criado por Vilma Piedade, que se encontram forças para se reerguer e reconstruir. Por conta dessa experiência comum do desterro, Hill Collins (p.62, 2019) alerta sobre o uso prático linguístico de determinadas definições:

Em vez de desenvolver definições e discutir sobre nomes que usamos – por exemplo, se esse pensamento deveria ser chamado de feminismo negro, mulherismo (womanism), feminismo afrocêntrico, mulherismo africano e afins – talvez seja mais útil revisitar as razões pelas quais o pensamento feminista negro existe.

Ou seja, as mães de santo no terreiro não estão preocupadas nas razões que geraram esse “empoderamento”. Quando trazem esses laços de sociabilidade, unindo propósitos semelhantes em um terreno comum e se apoiando em princípios basilares religiosos propiciam diretamente a dialética de mulheres com essas teorias a partir da experiência.

Antes de ser “amor”, a religião é um fato histórico. Portanto, política e religião sempre andaram juntas e no que se refere a laços sociais vigorosos, a religião entrega mais do que a política e a expressão religiosa abarcam uma gama de negociações que dialoga com a tradição. Por ser um estudo contínuo, a forma com que as Mães de Santo exercem sua política na defesa das comunidades implica em um compromisso firmado que a todo momento preocupa-se com o não aniquilamento de múltiplos saberes invisibilizados por não serem considerados universais.

Laurentino Gomes, em *Escravidão* (2019, p.100), traz o relato de Pero Vaz de Caminha, demonstrando aversão quando deparou-se com a manifestação de crenças dos povos indígenas. A dualidade entre o que é absolutamente certo ou errado é muito presente em seu relato, sobretudo, quando explana apenas a existência do cristianismo.

Debaixo, para se aquecerem, faziam seus fogos. E tinha cada casa duas portas pequenas, uma num cabo, e outra no outro. [...] Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm nem entendem nenhuma crença.

O que não se assemelhava à manifestação de cristandade, imediatamente já “não existia”. Mesmo após o período pós-abolição e à medida que o tempo passava, as perseguições se mantiveram firmes e contínuas, não só a expressões religiosas, mas manifestações da cultura negra de forma geral, como o samba, por exemplo.

Sob o mito de uma democracia racial, fora firmado um pacto de silenciamento sob um véu de consenso, favorecendo a burguesia capitalista por meio de agendas políticas neoliberais. Ressalta-se que todo esse trajeto fora marcado por tensionamentos e vitórias, principalmente por conta de organizações dos próprios negros e negras e movimentos como o MNU, cunhados por pessoas como Lélia Gonzalez e Abdias do Nascimento, dentre outras figuras, inclusive Mães de Santo com suas táticas políticas já anteriormente citadas. Segundo Sankofa (2008, p.19):

Até muito recentemente, o Estado brasileiro aliava-se à Igreja Católica oficial na perseguição ao Candomblé, com direito a batidas policiais nos terreiros e à apreensão de objetos sagrados, que passavam a ser guardados nos museus da polícia. Hoje, com a proliferação das igrejas evangélicas, essa perseguição adquire outros contornos, obrigando o movimento social afro-brasileiro a liderar atos públicos e ações judiciais, entre outras iniciativas.

Como sugestão das feministas negras, a interseccionalidade localiza o racismo considerando a diáspora africana. Dessa maneira, abrange grande parcela de mulheres desprivilegiadas socialmente da população e trazem à tona narrativas menos conhecidas que são contadas pelos considerados diferentes, ou como coloca Kilomba, as/os “outros”.

Simas e Rufino (2019, p.53) afirmam que o colonialismo é um sistema de morte e nesse sistema mata-se de muitas formas:

[...] o esquecimento, a escassez de experiências, o monorracionalismo, o monologismo, o enquadramento em uma única possibilidade de ser, a interdição de sistemas ancestrais, o desarranjo das memórias, a vigilância sobre a comunicação, o desmantelamento cognitivo.

Trazer a violência nessa história de vida e morte em determinados corpos é parte do resultado de uma política dicotômica, temperada na monorracionalidade. A política macumbeira se faz no inverso disso e se dá na presença e nos saberes que transcendem o soterrar de crenças de povos terreirizados que foram e ainda são considerados diferentes pelo processo de discriminação e pela exotização da religião que culmina no racismo religioso.

A Interseccionalidade também causa mal estar e recebe críticas por pensadoras mulheristas africanas, como por exemplo, Anin Urasse, entendendo que essa teoria já nasce a partir de uma essência e pressupostos brancos, além de base de análise que não dá conta das mulheres africanas e afro diaspóricas. Angela Davis, por ser abolicionista penal, entende que a interseccionalidade endossa um feminismo carcerário que termina engajando a punição de homens negros, retirando a atenção do Estado e colocando em vítimas individuais. Por colocar o racismo como uma categoria de opressão no mesmo tripé que o gênero e o capitalismo. Assim, especificamente, Anin Urasse (2019), por exemplo, não considera o racismo um tipo de preconceito ou eixo de subordinação, mas um sistema sofisticado de poder, sendo a verdadeira estrutura onde se ancoram as outras modalidades de opressão, fruto de um projeto ocidental, carregado de uma visão judaico-cristã, julgando a forma de análise da interseccionalidade bastante cartesiana, pois não abarcaria as demandas do afrocentrismo.

Sabemos que no Brasil o sistema carcerário é orquestrado apenas para pessoas pobres e pretas, no entanto, acredito que a instrumentalidade teórica da interseccionalidade permite que seja uma estratégia possível nessa articulação, pois a dimensão prática é urgente para que

mulheres negras não sejam violadas, resultando em consequências também dramáticas como apagamentos de espaços de resistência, saber e culto como é o candomblé. Como bem coloca Akotirene, no campo das justiças mediadas (2019, p. 113) é necessário, principalmente por possuímos um direito branco e elitista. Sendo uma teoria para a travessia, o horizonte que se objetiva é comum: o antirracismo, antissexismo e o anticapitalismo.

A religião e a família nuclear reforçam o patriarcado, assim, o entrelugar em que o terreiro se encontra é na encruza de um presente que ancora na ancestralidade, caminhando para frente e em oposição a esse mundo que nos mata e descaracteriza a potência das gramáticas diaspóricas. A ideia de desencantamento de Weber se esbarra no axé, que alimenta a vida e subverte a morte. Mesmo entrelaçado à violência, esse complexo de memórias ancestrais junto ao axé preza pela manutenção da harmonia, sendo o terreiro um lugar, sobretudo, de acolhimento.

Em 1960, o estereótipo da mulher negra guerreira foi muito transmitido pelo movimento negro, investindo na imagem dessa mulher como poderosa e que nada tinha a temer. Não que não seja, mas quando falamos da matriarca candomblecista, o lugar que ela ocupa no terreiro e utilizamos o imperativo categórico do cruzo, por muitas vezes acham que essas mulheres devem sustentar determinados arquétipos sem questionar as inúmeras violências que lhes são assoladas. Assim, analisar locais que culturalmente carregam a memória africana banhada nessa ideia de cruzo, é se atentar às armadilhas.

Para Akotirene (2019, p. 47), “a interseccionalidade dispensa individualmente quaisquer reivindicações identitárias ausentes da coletivamente constituída”. A potencialidade da existência do marcador feminino na religião possui uma força social extremamente forte, capaz através desse conhecimento de trazer consequências políticas marcantes para a religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos no decorrer da trabalho, desde o início do século XVIII, no solo brasileiro caminham mulheres que tiveram como ponto comum da sua experiência a diáspora, o que exigiu delas resistência e resiliência, para que pudessem se perpetuar. Assim se passa com as mulheres que rezam e cuidam no candomblé. Elas também fazem política e se articulam para pôr em prática táticas de emancipação.

Me guiando pelas ciências da religião e articulando a categoria de matripotência a partir de Mãe Rita, foram perceptíveis as reformas que o gênero vem passando no decorrer dos estudos feministas. A ideia de gênero encontrou, nesse trabalho, princípios ancestrais enraizados no candomblé, que por outro lado não deixam de dialogar com a cultura de uma sociedade de construção escravagista, onde fatores como raça e classe estão totalmente interligados, dificultando a transmissão e engessando os próprios paradigmas da tradição, que em sua gênese é viva e em constante transformação. A cultura do axé possui dinamicidade justamente por conta da tradição e é essa tradição que vislumbra o papel da morte como saber ancestral vivo.

É evidente que o tempo e a escrita para a formação do pensamento apresentado neste trabalho foram curtos, principalmente quando traçamos análises dentro de um contexto pandêmico e sob um cenário de ciências empíricas na religião em Aracaju, que possui um campo bastante diversificado. Apesar disso, fora possível constatar que, por dialogarem com elementos harmoniosos e preservando a ecologia do saber ancorada em princípios ancestrais africanos, o terreiro se mostra essencial para a preservação da transmissão dos conhecimentos pelas mães de santo, que produzem e vivenciam tecnologias de equidade de gênero. Nesse ínterim, foi possível rascunhar um caminho cheio de inquietações, pensando o feminino construído por elementos que surgiram através das experiências religiosas que na sociedade patriarcal continuam sendo negadas. Ou seja, a rigor, o candomblé é um território constituído também para o exercício dos poderes das mulheres.

Porém, para que esse matriarcado aqui reforçado não seja uma imposição de uma agenda feminista branca, devemos confrontar questões de raça, classe e gênero dentro de um contexto de religiões de presença africana, invocando as epistemologias contracoloniais. Não podemos ignorar o sexismo e a dominação masculina presente nas posições hierárquicas de poder que não deixam o candomblé imune, no entanto, para amadurecermos o estudo de gênero levando em conta essa religião, precisamos tomar fôlego baseados numa atmosfera crítica que dialogue com o pensamento feminista dentro e fora do cenário religioso.

No Estado capitalista, os problemas da existência são transferidos para o suporte religioso e cooptados pela instrumentalização, findando-se onde tudo acontece para um determinado fim e não pelo fato de apenas ser. As religiões precisaram competir com a secularização e também passaram pelo processo de comoditização das coisas, onde também se tornaram submetidas ao mercado. Nessa lógica, o candomblé vai se inserindo no mercado aos poucos, principalmente pelas artes em suas multiplicidades, pois sequer possuía status de religião. Assim, se manteve pela força da tradição e seus principais elementos que não se entregam e se sobrepõem a esse tipo de “progresso” globalizante. As aberturas devem existir de maneira cautelosa, pois o terreiro não está imune às armadilhas coloniais, parte da relação moderna da tradição.

Percebemos que, quando estudamos religião, a experiência e a tradição se conectam, porém, como ocorre na prática, a tradição ela também vai sendo contestada por elementos de dentro do próprio terreiro, em que em nome de uma “cidadania”, muitas vezes não rompe a muralha da negação, não se conectando a outros sentidos. O candomblé encontrado no cruzo é firmado pela hibridização: ao mesmo tempo que surgem propostas progressistas e emancipatórias, também surgem as conservadoras. Com a experiência do presente, pensar a hibridização é um grande desafio para as religiões de presença africana como um todo, devendo as reflexões estabelecerem alguns limites, mas, principalmente, aberturas.

Quando revivemos e resgatamos a África em vistas de preservar a ancestralidade, a oralidade e princípios suleadores sufocados pela cultura atual, como é o caso da matrilinearidade, devemos questionar as consequências políticas e sociais para a religião nesse conflito. No entanto, fora demonstrado que essa reconstrução é necessária e passível de ressignificação quando partimos do ponto de vista do terreiro.

Sempre em feitura e amadurecimento, o terreiro cria vínculos perenes para a reelaboração da força da mulher, refletindo esse impulso para fora dele. A ética do cuidado, o protagonismo da liderança, a forma de se fazer o gênero, o ancoramento em princípios como a ancestralidade e a validação de outros tipos de família, tudo isso reconfigura nosso olhar a partir de lugares que já possuem esses pressupostos estimuladores de uma vida comunal que agrega conhecimento e pedagogia.

Na prática, através de Mãe Rita foi possível perceber como esse embate cultural é marcante, pois arranjos de gênero da sociedade patriarcal são instrumentalizados no terreiro para a manutenção e hierarquização de uma tradição religiosa. Então, dessa forma, esse terreno exige sutileza no caminhar, afinal, a hibridização é contínua e próxima de conflitos, assim como a cultura. Carneiro e Cury (2008, p. 143) comentam que a religiosidade negra

passa a ser um caminho para aqueles que procuram uma reconciliação do homem com seu corpo e sua sexualidade.

Vimos também que a ecologia do saber, preocupada em superar as práticas de validação, enxerga relações familiares dentro do terreiro apresentando uma outra configuração, mas isso não quer dizer que os conflitos vão deixar de existir. A liberdade da mulher dentro do terreiro não significa que ela a possui também fora, ou que as relações sociais que permeiam a religião não atinjam autonomia dentro do terreiro, caindo nas armadilhas coloniais, afinal, a mãe de santo se encontra no movimento incorporado à comunidade religiosa que traz uma democracia radical.

Para Kilomba, é evidente que, historicamente, mulheres negras têm formulado identidades e pertença política em termos de raça, em vez de gênero ou classe, uma vez que “experenciam primeiro a opressão relacionada à raça em vez de opressão de ‘gênero’” (2019, p. 106). Não podemos deixar de destacar a etnicidade como elemento fundante da memória coletiva, movimentando-a e trazendo-a para o presente.

A capacidade que o candomblé, por ser um espaço afrocentrado, possui de transcender a lógica do gênero enxerga como prática política a humildade como condição e uma racionalidade diferente da iluminista, pois o coração é o principal articulador. E isso não se mostra como novidade, já que surge na filosofia ética egípcia de Amenemope. Esse tipo de formação do sujeito também possui o acolhimento como condição nessa tradição. A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de "pertencimento cultural", mas abarcar os processos mais amplo, o jogo da semelhança e da diferença, que estão transformando a cultura no mundo inteiro.

A grande presença de homens no candomblé sergipano não significa que não exerçam o papel da maternagem, mas também demonstra de certa forma o encolhimento de uma tradição. As variações locais são percebidas a partir da grande quantidade de líderes masculinos nos espaços de terreiro.

A prática religiosa nos terreiros preserva e conserva a continuidade da cosmo percepção africana na diáspora e, como nos diz Gilroy (2001, p. 25), “as formas geopolíticas e geoculturais de vida resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos não só incorporam, mas também modificam e transcendem”. É preciso reconhecer a diferença para que se crie complementariedade nas formas do direito, nos detendo ao marcador da interseccionalidade como capacidade crítica de enxergar essa relação mulher/terreiro. O projeto de democracia radical e plural entende o cruzo e o encanto fazendo parte, e as mães de santo são capazes de caminhar nesse tracejado de dois mundos

demonstrando imensa vitalidade.

Mesmo com a abertura do gênero e a forma de repensa-lo dentro do terreiro, fora dele o patriarcado sempre vai posicionar essa mulher em um patamar inferior. As mães de santo ainda convivem com a aflição do racismo estrutural e mesmo que não sofram diretamente, são atingidas pelos problemas que a religião enfrenta, como demonstramos com o processo de Mãe Rita. Além disso, diferente de Salvador, Aracaju não se mostra como uma “Cidade das Mulheres”. A história de como o candomblé se concretizou em Aracaju, como demonstra Domingues deu-se também por vários pais de santo baianos ligados às diversas nações de candomblé que vieram para Sergipe na década de 1930, como “Manezinho Sandaió (cognominado Manezinho de Oxóssi), Manezinho Baiano (vulgo Manezinho Preto), que fez alguns iniciados no candomblé da nação angola; e Manezinho Boiadeiro (ou Manezinho Mulato), que se supõe ter tido vinculação com a nação ijexá (Oliveira 1978).”

O fato é: não importa o corpo, as identidades de gênero nos terreiros são mais fluídas. Pai e Mãe de santo exercem as mesmas funções. Por conta desse caráter entre mundos, cria-se um cenário conflituoso em função de posturas diversas. Nesse trânsito entre dois continentes, os candomblés e suas práticas enaltecem a perspectiva do acolhimento como força motriz, apesar de comuns conflitos e rivalidades comuns de uma estrutura religiosa não monolítica.

Rita representa a tradição, mas também a subversão, uma complementando a outra, mas não distante de conflitos. As pedagogias de terreiro demonstram um manancial capaz de corrigir desigualdades históricas e fomentar políticas inclusivas. As mulheres do candomblé na Bahia passaram a frequentar missas católicas, inclusive abrindo oportunidades para a inserção de outras mulheres. Dessa forma, percebemos o quanto a religião deve ter a preocupação pela busca de equidade de gênero na sociedade, e o candomblé cumpre o seu papel nesse sentido.

Por fim, demonstramos como as ações das mulheres no terreiro acontecem pelos intercâmbios feitos com a força da natureza, elementos sagrados na prática da liturgia, capazes de alcançar de maneira mais sensível os princípios femininos, quando se entende a natureza como um organismo vivo ao qual pertencemos.

Iansã luta pela vida e pela justiça. Mulheres como Rita são cidadãs da religião e do mundo, e os laços sociais entre a maternagem e o candomblé funcionam com sucesso. Respeitar é muito mais que tolerar, é humanizar vidas e saberes pelo filtro valorativo não colonial e enxergar o valor da religião neste processo. Apesar do olhar ocidentalizado de Ruth Landes, seus estudos demonstraram claramente a importância do coexistir, importando para as gerações presentes e futuras a forma de agregar conhecimentos, no sentido de firmar

compromisso, mesmo diante de realidades diversas onde as fontes de uma cultura refletem a formação da identidade em vários universos e dimensões, importando aqui, enaltecer a dialogia. Determinados corpos são capazes de criar territórios, e o território de terreiro sempre será um lugar de africanidade, fundamental para o equilíbrio da comunidade, agregando filhos não paridos e aqui construindo uma ponte com a universidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHOLONU, Catherine. **Motherism**: an afrocentric alternative to feminism. Abuja: AFA Publications, 1995.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

ARNDT, Susan. **The dynamics of african feminism**: defining and classifying african feminist literatures. Treton: Africa World Press, 2002.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A noção de pessoa na África Negra**. Tradução de Luiza Silva Porto e Kelvin Ferreira Medeiros para uso didático de HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **La notion de personne en Afrique Noire**. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1981, p. 181–192.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A Tradição Viva**. Cf. HAMPATÉ BÂ, A. e CARDAIRE, M. 1957.

BAKARE-YUSUF, Bibi. **Além do determinismo**: A fenomenologia da existência feminina Africana. Tradução de Aline Matos da Rocha e Emival Ramos para uso didático de BAKARE-YUSUF, Bibi. **Beyond Determinism**: The Phenomenology of African Female Existence. **Feminist Africa**, Issue 2, 2003, por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos.

BERGER, Peter L. **O imperativo herético**: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa. Tradução de Flávio Gordon. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, Mulheres e mães**: lembranças de Olga de Alaketu. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros: estudos sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** Introdução, organização e seleção Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOEHLER, Genilma. **Gênero para teologias feministas latino-americanas: a lupa nos discursos anti-ideologia de gênero.** Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CRENSHAW, Kimberle. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero.** Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2019.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. **‘Quando a terra sair’: os índios tuxá de rodela e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência.** 2017. 143 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

DANTAS, Beatriz Gois. **Vovo Nago e papai Branco: usos e abusos da Africa no Brasil.** 1982. 220 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279007> Acesso em: 20 jul. 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIOP, Cheik Anta. **The cultural unity of Black Africa: The domains of patriarchy and of matriarchy in classical antiquity**. Westbourne: Karnak House, 1989.

DOVE, Nah. Mulherismo Africana. Uma teoria Afrocêntrica. Universidade Temple. Tradução: Wellington Agudá. *Jornal de Estudos Negros*, vol. 28, nº 5, mai. 1998, p. 515-539.

DRUCILLA, Cornell; VAN MARLE, Karin. Ubuntu feminism: Tentative reflections. **Verbum et Ecclesia**. 36(2), Art. #1444. <https://verbumeteclesia.org.za/index.php/ve/article/view/1444/2493>, tradução para uso didático por Juliana Gonçalves Caceres.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória**. *Revista Releitura*. Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura, n. 23, p. 1-17, nov. 2008.

FELDENS, Dinamara Garcia. **A trama e o destino: Luizas, Rosas, Bias e Joanas**. Macéio: EDUFAL, 2014.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Da necropolítica à ikupolítica. **Revista Cult**, ano 23, nº 254, fev. 2020.

FONSECA, D. J. **África**: lugar das primeiras descobertas, invenções e instituições humanas. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/africa-lugar-das-primeiras-descobertas-invencoes-e-instituicoes-humanas/>. Acesso em: 20 de janeiro 2020.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um Defeito de Cor**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HAMMINGA, Bert. **Epistemologia do ponto de vista africano**. Tradução para uso didático de HAMMINGA, Bert. Epistemology from the African Point of View. In: HAMMINGA, Bert (ed.). Knowledge Cultures. Comparative Western and African Epistemology. Amsterdam: Rodopy, 2005, p. 57-84, por Khalil César Santarém da Silva e Amanda Balbino Pereira.

SANTOS, Izabella. **Processos Identitários da Mulher no Terreiro “Ilê Axé Olojá Tassytaôô” em Aracaju/SE**. 2012, 86 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe. Aracaju, 2012

SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analyses. **Gender and the politics of history**. New York, Columbia University Press. 1989. Tradução: Christine Rufino Dabat Maria Betânia Ávila.

KILOMBA, Grada, 1968. **Memórias de Plantação**: Episódios de racismo cotidiano Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias Para Adiar o Fim do Mundo**; São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KWASI, Wiredu. **As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico**. Tradução para uso didático de WIREDU, Kwasi. African Religions from a Philosophical Point of View In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 34-43, por Lana Ellen T. de Sousa.

LANDES, Ruth. 1908-1991. **A Cidade das Mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais. **Tear: Revista de Educação Ciência e Tecnologia**, Canoas, v.3, n.1, 2014.

MOTTA, Roberto et alii. **Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Nobel, 1982.

MOURA, Beatriz Martins. "Aqui a gente tem folha": terreiros de religião de matriz africana

como espaços de articulação de saberes. 2017. 132 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Editora Martin. Claret, 2003. (Coleção A obra-prima de cada autor, v. 22).

NYE, Andrea. **Teorias Feministas e as Filosofias do Homem**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record, 1995.

O'REILLY, Andrea. **Introduction from Of Woman Born. In: Maternal Theories: Essential Readings**. (Org.). Toronto: Demeter Press, 2007. cap.1: p. 6-10.

OYEWUMI, Oyeronke. **La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Bogotá: Editora En la frontera, 2017.

OYEWUMI, Oyeronke. **Matrpotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, tradução por Wanderson Flor do Nascimento.

OYEWUMI, Oyeronke. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. **Feminisms at a Millennium**. Signs, vol. 25, nº 4, verão 2000, p. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.

OYEWUMI, Oyeronke. **Conceitualizando Gênero: A fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Artigo originalmente publicado em

Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies, v.2, n.1, 2002, p.1-9. Tradução de Ana Carolina de Oliveira Costa e Denise Ferreira da Costa Cruz.

OYEWUMI, Oyeronke. **Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE**, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Katiúscia. **Mulheres Negras e a força comunitária.** Revista Cult. ano 23. fevereiro 2020. edição 254.

ROSA JÚNIOR, Juracy de Arimatéia. **Xirê: troca, fluxo e circulação do axé como forma de manutenção da sociabilidade no candomblé** / Juracy de Arimatéia Rosa Júnior; orientador Luis Américo Silva Bonfim. – São Cristóvão, 2018. 128 f.

RUFINO, Luiz. Batalha contra o desencanto: a encruza como chegada. **Revista Cult.** ano 23, nº 254, fev. 2020.

SALVO, S. (Org.) Novo Código Civil: Texto comparado: Código Civil 2002, Código Civil 1916. 2 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

SODRÉ, Muniz. 1942 – **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira** / Muniz Sodré. - 3.ed. - Rio de Janeiro. Mauad X, 2019.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Vida existencial e identidade no candomblé: uma aproximação**. Revista Pós Ciências Sociais.v. 8n. 16São Luis/MA, 2011.

STUART, Hall. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Organizacao Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende et alii. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

CORNELL, Drucilla; VAN MARLE, Karin. Ubuntu feminism: Tentative reflections. **Verbum et Ecclesia**. 36(2), Art. #1444. Disponível em: <https://verbumeteclesia.org.za/index.php/ve/article/view/1444/2493>, por Juliana Gonçalves Caceres.

TRINDADE, Liana et alii. **Olóòrisà: Escritos sobre a Religião dos orixás**. São Paulo: Agora, 1981.

ANEXO A – Fotos

Foto 1: Antes da pandemia, no terreiro Ilê Axé Oloíá Tassytaôô com Mãe Rita.



Fonte: Compilação do autor.

Foto 2: Mãe Rita – Abril 2021



Fonte: Compilação do autor.

Foto 3: Rita criança, no colo de sua mãe Eulália.



Fonte: Compilação do autor.

Foto 4: Preocupação com a comunidade: eventos que ocorriam no terreiro, antes da pandemia do coronavírus.



Fonte: Compilação do autor.