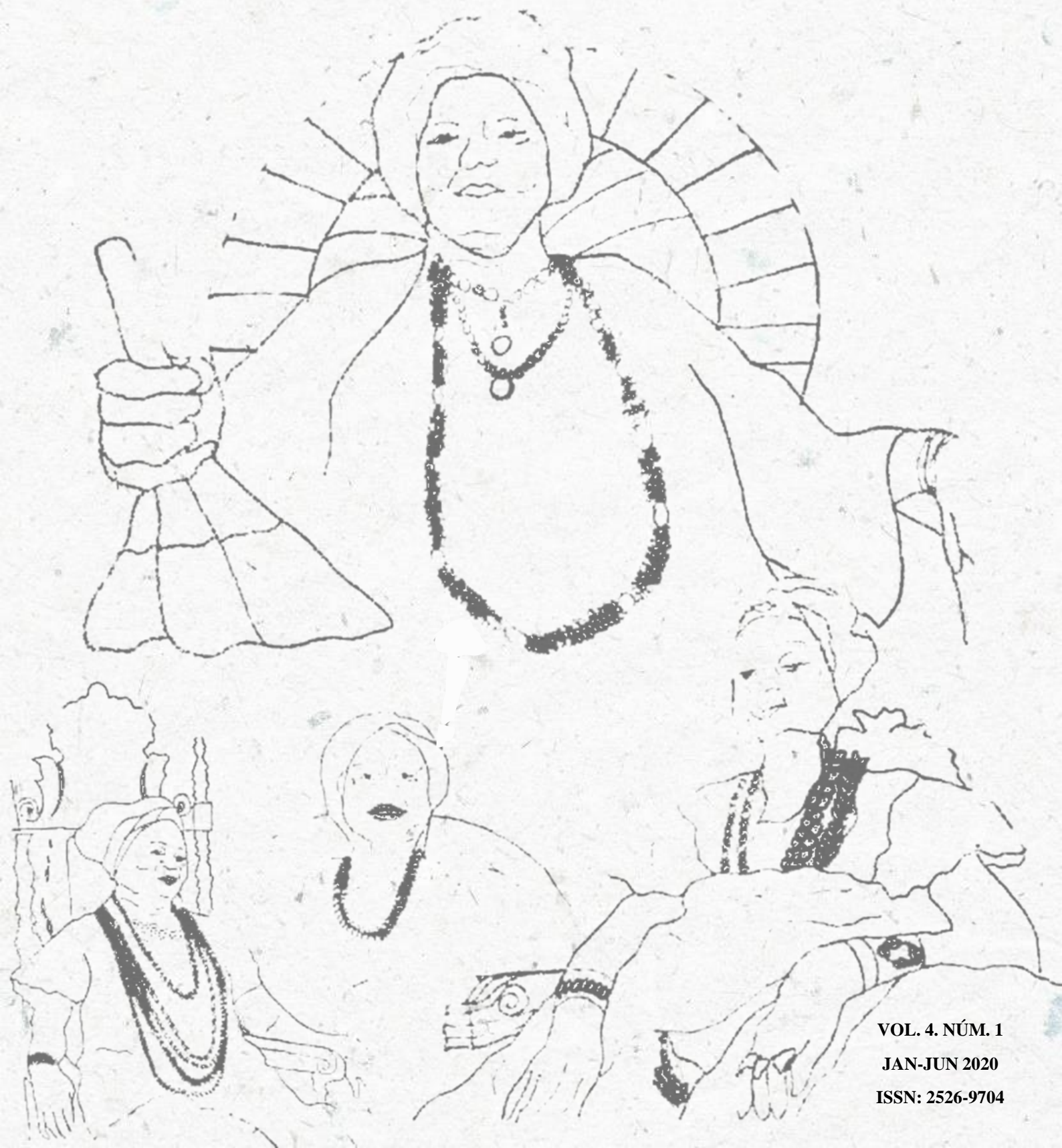


REVISTA *Calundu*

MÃES DE SANTO E MULHERES DE
TERREIRO



VOL. 4. NÚM. 1

JAN-JUN 2020

ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

Mães de santo e mulheres de terreiro

Volume 4, Número 1, Jan-Jun 2020

EXPEDIENTE E COMISSÃO EDITORIAL

Com o ISSN 2526-9704, a Revista Calundu é uma publicação on-line e semestral do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras. O periódico publica artigos em português e espanhol e conta com comissão editorial interdisciplinar.

A coordenação da comissão editorial é realizada pelas doutoras Tânia Mara Campos de Almeida (editora chefe) e Gerlaine Martini (editora adjunta), que trabalham horizontalmente e sem diferenciação hierárquica com os demais membros da comissão.

COMISSÃO EDITORIAL

Tânia Mara Campos de Almeida (editora chefe)

Gerlaine Martini (editora chefe adjunta)

Gabriel da Silva Vidal Sid

Guilherme Dantas Nogueira

Hans Carrillo Guach

Wanderson Flor do Nascimento

EQUIPE EDITORIAL

Adélia Mathias

Aisha – Angéle Leandro Diéne

Andréa Carvalho Guimarães

Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

Danielle de Cássia Afonso Ramos

Francisco Phelipe Cunha Paz

Iyaromi Feitosa Ahualli

Nathália Vince Esgalha Fernandes

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Ariovaldo de Lima Alves, Professor Titular UNEB

Dr. José Jorge de Carvalho, Professor Titular da UnB

Dra. Karina Bidaseca, Professora da UBA – Argentina

Dr. Luís Ferreira Makl, Professor da UNSAM – Argentina

Dra. Rita Laura Segato, Professora Emérita da UnB

Dra. Yissel Arce Padrón, Professora da UAM-X – México

Autor corporativo: Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras.
Departamento de Sociologia da UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro – Instituto
de Ciências Sociais – CEP: 70910-900

<http://calundu.org>

Editora-chefe do dossiê temático: Adélia Mathias

Gestão editorial: Guilherme Dantas Nogueira

Créditos da imagem da capa: Aisha – Angéle Leandro Diéne

Diagramação: Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

Revisão ortográfica dos textos: Adélia Mathias e Guilherme Dantas Nogueira

A Revista Calundu é uma publicação acadêmica semestral on-line do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, que apresenta trabalhos escritos (artigos, resenhas de livros e textos extensionistas), com a temática afrorreligiosa/calunduzeira.

<http://calundu.org/revista>, <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

NOSSA LINHA EDITORIAL

A Revista Calundu apresenta publicações na área das Ciências Humanas, com a temática geral afrorreligiosa, trabalhada semestralmente por meio de números temáticos. Os textos publicados são divididos em três grupos: (1) artigos acadêmicos; (2) resenhas de livros recentes (publicados há no máximo 3 anos) ou antigos (públicos há pelo menos 60 anos); e (3) textos livres com caráter extensionista, produzidos pela comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não, de autoria própria ou de terceiros trabalhando com material original de religiosos (entrevistas, ensinamentos orais, discursos e palestras, etc.).

A temática afrorreligiosa é aqui entendida como aquela das religiões afro-brasileiras, cujo fenômeno social hodierno se deriva de toda história e experiência dos Calundus e da resistência do povo africano/afro-brasileiro escravizado no Brasil. É intrínseco a esta compreensão a interpretação do Grupo Calundu (concorre para tanto bibliografia especializada, e.g. SEGATO, 1986/2005¹, SILVEIRA, 2005², SANTOS, 2006³), de que as religiões afro-brasileiras foram formadas neste país, ao longo de séculos, a partir de raízes afro-ameríndias e interações nem sempre diretas ou pacíficas com o colonialismo católico português. Os textos aqui publicados devem seguir esta premissa editorial, afastando-se, portanto, da premissa de que as religiões em pauta são mais propriamente africanas no Brasil do que afro-brasileiras.

Há espaço, contudo, para que outras formas afrorreligiosas americanas (sendo a América entendida como um continente amplo, que vai de sul a norte) façam parte dos diálogos aqui apresentados. Com efeito, a compreensão de que religiões afro-brasileiras

¹ SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UnB, 2005. Republicação de livro de 1986.

² SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

³ SANTOS, Edmar. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009. Livro digital em formato Amazon Kindle.

são resultantes de um processo sócio-histórico iniciado com a colonização do Brasil pode ser estendida para outros cantos das Américas: religiões afro-americanas/ameríndias são resultados da colonização das Américas, que contou com a trágica vinda forçada de africanas/os para este canto do planeta, para fins de trabalho escravo. O prisma teórico desta interpretação são os estudos decoloniais.

A Revista Calundu busca, por meio de textos livres de caráter extensionista e textos especializados, ouvir e amplificar a voz da comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não. Neste sentido, a revista assume um caráter extensionista, abrindo espaço para outras formas de conhecimento, diferentes – porém não menos importantes – do que aquela considerada científica.

Com os textos livres o Grupo Calundu busca trabalhar na revista, ademais e sempre horizontalmente, com pensadores considerados como mestres populares, no sentido que vem sendo desenvolvido pelo antropólogo José Jorge de Carvalho (apoiador do Grupo Calundu), em seu trabalho com o Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, ligado ao INCTI - Instituto Nacional de Ciência Tecnologia e Inovação/UnB/MCTI. Em linhas gerais, mestres populares são aquelas pessoas detentoras de um saber popular extenso e relevante, que pode perpassar conhecimentos técnicos diversos, filosofias e modos de vida de toda uma comunidade. Exemplos de mestres populares que vivem a temática afrorreligiosa são as/os diversas/os mães e pais de santo das religiões afro-brasileiras.

Mães de santo e mulheres de terreiro

Volume 4, Número 1, Jan-Jun 2020

SUMÁRIO

Apresentação – Dos terreiros à academia: Mulheres de axé, saberes tradicionais e letramento Acadêmico	1
---	---

Dora Barreto - Mãe Dora de Oyá e Beatriz Martins Moura

Artigos

Memografias de fé	06
-------------------	----

Denise Botelho

Mulheres de terreiro e patriarcado: Uma proposta de reflexão	19
--	----

Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

Fé e diversão: Devoção à Rosário dos Pretos e outras manifestações culturais em uma comunidade quilombola	39
---	----

Cledineia Carvalho dos Santos e Fernando Conceição

Mulher negra e candomblecista: A potência gestora de Mãe Florípedes	55
---	----

Thatianny Alves de Lima Silva e Wellington Campos da Silva

“É minha filha, tudo fui eu quem fiz!”: Reflexões sobre a Arquitetura intuitiva de Mametu Muiandê	72
---	----

Aisha – Angéle Leandro Diéne

Resenha

Preservação ancestral silenciosa	85
----------------------------------	----

Marcos Rodrigues

Textos livres

Mãe Jane de Oxóssi: Uma singela oferenda a Mãe Jane do Oxóssi, a bença minha mãe <i>Joyce Viana de Araújo</i>	89
<i>Odé Kayodê</i> : As palavras de Mãe Stella ecoam no tempo perpetuando a força das mulheres de axé <i>João Augusto dos Reis Neto</i>	97
A mulher que é história: Esboços sobre o sepultamento de <i>Iyá Stella de Oxóssi</i> <i>Iyáromi Feitosa Ahualli e Silvana Gorete Estevam de Almeida</i>	106
O discurso contra colonial de mestras de axé: Trajetórias de racismo religioso na educação, e processos de resistência feminina <i>Melina Souza da Rocha</i>	115

Seção especial – Feminismo mediado por uma mãe de santo e suas entidades

Aproximação sobre o pensamento de uma mãe de santo e a emancipação feminina <i>Tânia Mara Campos de Almeida e Guilherme Dantas Nogueira</i>	123
Hijas de ilé: O el fechizo más grande, convertir niñas en mujeres <i>Mae pequeña Skuld Wollo – Maria Azul di Baja, Yabba Skadi Wollo e Kaira Wollo</i>	128
Entrevista com Mãe Patrícia	134

DOS TERREIROS À ACADEMIA: MULHERES DE AXÉ, SABERES TRADICIONAIS E LETRAMENTO ACADÊMICO

(MÃES DE SANTO E MULHERES DE TERREIRO-
APRESENTAÇÃO/EDITORIAL)

Dora Barreto- Mãe Dora de Oyá¹

Beatriz Martins Moura²

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.32234

Receber o convite da Revista Calundu para escrever esse texto de abertura nos deixou muito felizes e honradas e não seria para menos. Além dos anos de diálogos e parcerias que temos com o coletivo Calundu, poder abrir uma edição que se constitui a partir de reflexões acerca da força e da potência que representam as mulheres de axé, é tarefa que por si só mobiliza os nossos afetos. É justamente dos afetos que partimos, pois, esse número carrega consigo a potência dessa rede, que se vai estabelecendo e sendo tecida nos terreiros – e fora deles também – e que tem como figuras centrais as mulheres.

Ser uma mulher de terreiro, é cuidar de uma comunidade toda. Dizemos isso, porque um terreiro não é só um espaço físico onde se praticam ritos. Para além dos muros, existe uma comunidade, que, muitas vezes, vê nos terreiros o seu porto seguro, onde pode buscar ajuda para as suas demandas. É nos terreiros que, não raro, essa comunidade busca alimentação, remédios, conselhos e um olhar e atenção que nem sempre encontra, seja por parte do Estado, seja de outras instituições. Dito isso, acreditamos que as mulheres de terreiro são de fundamental importância para o equilíbrio do terreiro/comunidade, por seu olhar amoroso para com o seu povo e por sua capacidade de agregar valores capazes de transformar a vida das pessoas. Firmeza e amorosidade são características que gostaríamos de destacar nessas mulheres de terreiro. Ser uma mulher de axé, é, antes de tudo, abraçar os filhos que você não pariu, mas que carrega no seu útero cósmico.

¹ Yalorisá do Ilê Axé Tojú Lábá em Brasília; Fisioterapeuta de Formação; Mestre de Saberes Tradicionais pelo INCT/UnB; Integrante da Irmandade da Boa Morte, do Recôncavo baiano; Conselheira do Mulheres de Axé do Brasil; Ativista Cultural; Fundadora e coordenadora do projeto social ABC Musical; Fundadora e coordenadora geral do Afoxé Ogum Pá - DF; Prêmio Paulo Freire de Educador Social 2019; Sacerdotisa de Candomblé com casa aberta há 16 anos em Brasília. E-mail: dorabarreto@gmail.com

² Professora substituta no Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará- UFOPA; Mestre e Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília- UnB; Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa e Documentação das Expressões Afro-religiosas do Oeste do Pará e Caribe- NPDAFRO/UFOPA. E-mail: beatrizmartinsmoura@gmail.com

Assim, essa publicação é atravessada por trabalhos bonitos e fortes e costurados a partir dos afetos e de um movimento intelectual que cada vez mais se adensa nas universidades, especialmente a partir das políticas afirmativas, que é o de construir pontes possíveis entre *lôcus* diferentes de produção de conhecimento, como os terreiros e as universidades. Este número da revista, se apresenta como de extrema relevância, justamente por trazer para a centralidade, a importância histórica das mulheres de axé para a manutenção de suas comunidades. A sociedade ainda alimenta um imaginário da mulher de axé como aquela que não tem ideias próprias, não abre a boca, não opina, fica sentada num trono e no seu silêncio, só estende a mão pra abençoar as pessoas. Quando uma publicação como essa abre espaço para falar *sobre e com* essa mulher e, sobretudo, *para que essa mulher fale sobre si mesma*, evidencia-se que ela, além de esteio da comunidade, é também uma intelectual. Hoje temos mulheres de axé delegadas, médicas, cantoras, escritoras. Se dizemos que uma mulher pode ser o que ela quiser, as mulheres de axé são o maior exemplo disso.

Ainda temos muito que avançar nessa luta por respeito e reconhecimento. Luta que é ancestral. Mesmo antes de um movimento de mulheres negras institucionalizado existir, tal como o conhecemos hoje, se pensarmos, por exemplo, que a Irmandade da Boa Morte há pelo menos 200 anos já lutava e fazia seu protagonismo, quando comprava a alforria de seu povo, percebemos que as mulheres de axé, as mulheres negras, estão na vanguarda da luta e da resistência do povo negro no Brasil. Isso é movimento e protagonismo, de onde podemos destacar a matrilinearidade presente nos terreiros e também nos quilombos. No entanto, esse protagonismo sempre foi negado à mulher negra, quando se nega acesso a direitos trabalhistas, quando se aparta essa mulher de uma saúde de qualidade, quando se criam barreiras para o acesso à escolarização sua e de seus filhos e filhas, quando o estado trabalha a partir de uma política de genocídio da juventude negra, quando se inviabiliza o acesso dessa mulher a espaços de poder. Mas como eu sou uma mulher preta que sonha, acredito que a revolução no mundo irá acontecer pelas mãos das mulheres pretas.

Pensando a partir dos afetos e das revoluções, Iyá Denise Botelho, pesquisadora de temáticas de educação e práticas pedagógicas em terreiros, é quem inicia esta publicação, e a primeira sessão, dedicada aos artigos. Com um texto autobiográfico, intitulado *Memografias de Fé*, a professora Denise Botelho articula importantes reflexões, a partir da memória, sobre como seu lugar enquanto mulher negra, ativista antirracista e antissexista, é diretamente atravessado também por seu percurso formativo

dentro do candomblé. Realidades constitutivas de seu lugar no mundo e da produção de conhecimento a que está dedicada.

A seguir, Ariadne Oliveira, em seu artigo *Mulheres de terreiro e o patriarcado*, estabelece um contraponto entre os valores e formas de organização dos modos de vida dos candomblés no Brasil e suas matrizes africanas, e as heranças morais coloniais impostas pelos portugueses. Com isso, a autora se propõe investigar e compreender de que modo a lógica patriarcal brasileira, forjada pela moral cristã colonizadora, tem influenciado as comunidades de terreiro. Em sua proposta, Ariadne Oliveira parte de um investimento bibliográfico no esforço de levantar reflexões para a questão proposta.

Cledineia Carvalho dos Santos e Fernando Conceição nos convidam a entretecer um conjunto valioso de elementos, entre os quais citamos, fé, identidade, cultura, diversão e as subjetividades da comunidade quilombola de Nova Esperança, localizada no município de Wenceslau Guimarães, baixo sul da Bahia. Em seu texto *Fé e diversão: Devoção à rosário dos pretos e outras manifestações culturais em uma comunidade quilombola*, os autores/as trazem para a cena, o modo como as múltiplas formas de expressão religiosa são cotidianamente mobilizadas pelas pessoas da comunidade.

A memória é o caminho escolhido por Thatianny Alves de Lima Silva e Wellington Campos da Silva para escrever acerca da vida de Mãe Floripedes de *Òṣòṣi*. A autora nos aponta seu interesse em, a partir da biografia de Mãe Floripedes, lançar um olhar crítico sobre conceitos construídos fundamentalmente no ocidente, mas forjados como universais, quais sejam, mulher, corpo, sexo biológico e gênero. O artigo *Mulher negra e candomblecista: a potência gestora de mãe Floripedes* propõe, então abandonar essa universalidade calcada no ocidente para buscar novos olhares sobre o que é ser mulher, a partir de uma perspectiva africana e afro-diaspórica, com especial atenção para a memória, a oralidade e os processos de resistência.

O artigo “*É Minha Filha, Tudo Fui Eu Quem Fiz!*”: Reflexões sobre a Arquitetura intuitiva de Mametu Muiandê, de Aisha Diéne encerra de maneira brilhante esta sessão. Inspirada pelas ideias da intelectual e escritora Conceição Evaristo, a autora nos apresenta ao conceito de *arquivivência*, para falar sobre o modo com que Mametu Muiandê estabelece relação com a sua residência. A partir das conversas trocadas com a Mãe de Santo, Aisha Diéne tece um diálogo extremamente perspicaz entre a arquitetura e a antropologia, construindo reflexões que costuram vivência e ontologia.

A sessão seguinte nos traz a resenha de Marcos Rodrigues, intitulada *Preservação ancestral silenciosa*, elaborada a partir da obra *Ijexá*, o povo das águas, de Vilson Caetano

de Sousa Júnior, publicada em 2019. O autor desta resenha destaca a importância cultural das investigações produzidas por Sousa Júnior acerca do *Ijexá* como elemento formador importante da diáspora e apresenta para nós esse livro de modo também a nos convidar à leitura.

Chegamos então à sessão terceira, dedicada aos textos livres. Ali quem inicia os trabalhos é Joyce Viana de Araújo, com o texto *Mãe Jane do Oxóssi: Uma singela oferenda a Mãe Jane do Oxóssi, a bença minha mãe*. Nessa conversa, ouvimos a voz da Mãe de Santo a quem o texto é dedicado nos contando histórias sobre as lidas do terreiro, sobre sua trajetória na religião, como se tornou Iyalorixá e como percebe as vivências religiosas de antes e de agora. A partir dos seus dizeres, construídos no diálogo com outras mulheres que estão ali onde a conversa se desenrola, somos levados a passear nas narrativas por ela trazidas.

Na sequência temos dois textos dedicados à memória de Mãe Stella de Oxóssi. O primeiro deles é de João Augusto dos Reis Neto, intitulado *Odé Kayodê: As palavras de Mãe Stella ecoam no tempo perpetuando a força das mulheres de axé*. O texto saúda o protagonismo feminino na criação e manutenção dos candomblés no Brasil, a partir dessa homenagem feita à Mãe Stella. Ao retomar a biografia da Mãe de Santo, o autor destaca a importância de sua atuação na Bahia e como se tornou uma grande referência intelectual e de atuação política para o povo de santo.

Iyáromi Feitosa Ahualli e Silvana Gorete Estevam de Almeida, por sua vez, dedicam o texto *A mulher que é história: esboços sobre o sepultamento de Iyá Stella de Oxóssi* ao caso do sepultamento de Mãe Stella. Com isso, as autoras levantam questões acerca do modo com que o sistema de justiça brasileiro vem lidando com as demandas das comunidades de terreiro. Uma análise que ganha ainda mais importância se lançamos um olhar para o lastro histórico do trato dado a essas demandas.

Para encerrar esta sessão, temos o trabalho de Melina Souza da Rocha. Em uma interessante articulação produzida entre autoras/es negras/os e diálogos construídos com a Mestra Cássia, o texto *O discurso contra colonial de mestras de axé: Trajetórias de racismo religioso na educação, e processos de resistência feminina* se propõe e nos provoca a pensar junto sobre os modos operandi do sistema educacional, como reprodutor de desigualdades. Em contraponto, as experiências da Mestra apontam caminhos valiosos no entendimento dos processos de luta, que envolvem os questionamentos a esse sistema educacional ainda excludente, ao mesmo tempo que sinalizam caminhos possíveis de mudança e reposicionamento.

Este número da Revista Calundu se encerra com a sessão especial, composta por três textos, todos dedicados à Mãe Patrícia de Oyá Timboá. O primeiro deles, é o texto de abertura da sessão especial, assinado por Tânia Mara Campos de Almeida e Guilherme Dantas Nogueira, *Aproximação sobre o pensamento de uma mãe de santo e a emancipação feminina*. Ali, os/as autores/as nos falam sobre a história da Mãe de Santo, ao mesmo em que contam sobre suas respectivas relações com ela, de modo também a apresentar a sequência de escritos que leremos a seguir.

Em *Hijas de Ilé: O el fechizo más grande, convertir niñas en mujeres*, as autoras Mae pequena Skuld Wollo, Yabba Skadi Wollo e Kaira Wollo elaboram uma narrativa em que, contando um pouco das histórias de Mãe Patrícia e de entidades da casa, como a Vóvó Luiza, Nema e Maria Padilha, trazem para o centro uma poderosa discussão sobre resistência e resiliência a partir da luta contra o patriarcado e da força feminina.

O texto que encerra a sessão especial, bem como o número da revista é uma *entrevista com Mãe Patrícia*, em que podemos “ouvi-la” falando, entre outras coisas, sobre feminismo, luta, identidade, religiosidade e temos a oportunidade de conhecer um pouco mais sobre sua história. Um trabalho realizado a muitas mãos e selado pela parceria, pelo respeito e pela admiração.

É, portanto, mais que importante, necessário que este número da Revista Calundu, **Mães de Santo e Mulheres de Terreiro**, seja lido, pois ele reflete toda a potência epistêmica, política e comunitária mobilizada por essas mulheres. Os candomblés no Brasil se firmam historicamente pelas mãos das mulheres negras, das mulheres de axé e é o olhar respeitoso e profundamente comprometido e engajado que cada um desses artigos e textos lançam sobre essa matripotência, que queremos destacar, ao convidar o público à leitura. Que essa leitura nos inspire a seguir mobilizando uma produção intelectual que nos faça transitar dos terreiros à universidade, em diálogo direto com os conhecimentos e teorias que as mulheres de axé sempre criaram, mobilizaram e continuam mobilizando. Axé!

Brasília-DF e Santarém-Pa, 11 de Junho de 2020

MEMOGRAFIAS DE FÉ

Denise Maria Botelho¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.32230

Resumo

Este é um texto que articula um material autobiográfico, situando minha posição como mulher negra, ativista antirracista e antissexista e, sobretudo, o percurso de minha formação como ialorixá do candomblé. Busco aqui refletir sobre os modos como a trajetória de vida, retomada pela memória, atribui sentidos, inspira lutas, inclusive as nossas mesmas, constrói agendas e posiciona nossas vidas em relação ao gesto da fé, que, no candomblé e em outras religiões de matrizes afro-indígenas, é sempre acompanhado de ações em comunidade. Em função do apelo à memória, este trabalho não trará aportes bibliográficos, mas aqueles que, encarnados na oralidade, trazem elementos da história vivida que penso serem suficientes para articular esse vínculo entre trajetória, luta política e religiosidade. Não se trata de negar a pesquisa, pois eu mesma sou uma pesquisadora, mas em priorizar, nesse relato, o que minha própria história me legou.

Palavras-chave: Candomblé. Ativismo. Educação para paz. Mulheres de Axé. Memória.

MEMOGRAFIAS DE FÉ

Resumen

Este texto articula material autobiográfico, situando mi posición como mujer negra, activista antirracista y antissexista y, sobre todo, el curso de mi formación como ialorixá del candomblé. Busco aquí reflexionar sobre las formas en que la trayectoria de vida, tomada por la memoria, atribuye significados, inspira luchas, incluida la nuestra, construye agendas y posiciona nuestras vidas en relación con el gesto de la fe, que, en Candomblé y otras religiones de matrices afro-indígenas, siempre va acompañado de acciones comunitarias. Debido al atractivo de la memoria, este trabajo no aportará contribuciones bibliográficas, sino aquellas que, encarnadas en la oralidad, aporten elementos de la historia vivida que creo que son suficientes para articular este vínculo entre trayectoria, lucha política y religiosidad. No se trata de negar la investigación, ya que yo misma soy una investigadora, sino de priorizar, en este contexto, lo que mi propia historia me ha dejado.

¹ Professora Associada do Departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Professora Orientadora do Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades (UFRPE/Fundação Joaquim Nabuco). Líder do Grupo de Pesquisa em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde. E-mail: denise.botelho@ufrpe.br

Palabras clave: Candomblé. Educación para la paz. Activismo. Mujeres de Axé. Memoria.

Exu, Senhor da Comunicação, permita que as minhas palavras sejam construtivas. Laroye!!!! Ogun, ferreiro celestial, mojoba. Oyá, espelho de um feminino autônomo, epahey! Osun que refresca meu Ori e me concedeu o sacerdócio, ore ye, ye!

Nascida na cidade de São Paulo, cursei toda a Educação Básica em escolas públicas, ao término do 2º grau, nomenclatura da época para o ensino médio atual, tentei ingressar nas Forças Armadas: percebia uma possibilidade de ascensão social pelos meus méritos e não pela quantidade de melanina da minha pele. Apesar de pouca idade, mesmo sem teoria, já sabia o que era racismo desde a experiência dolorosa com a professora Terezinha (3ª série/ano) quando ela me disse “que eu não servia nem para varrer a sala de aula”.

A escola técnica, também, não me ajudou: fiz o curso técnico em secretariado, e quando os classificados anunciavam vagas com *boa aparência*, já sabia que não teria êxito na busca profissional. Não consegui ingressar nas Forças Armadas, por um problema na coluna, então retomei o projeto de cursar uma faculdade. Cumprindo “a determinação social”, a maioria dos(as) jovens que cursaram educação básica pública, não conseguiam passar no chamado ensino superior; não foi diferente comigo, consegui ingressar em uma faculdade privada, para o noturno; afinal era preciso trabalhar de dia para pagar o curso da noite.

Na universidade pública a lógica inverte-se e os filhos do grupo hegemônico, como acessaram ótima formação básica, na maioria das vezes acessam as universidades públicas, que são consideradas de melhor qualidade na realidade brasileira. Consigo romper o círculo vicioso apenas na pós-graduação, depois de onze anos trabalhando na Universidade de São Paulo e convivendo com muitos exemplos positivos.

Tentei ingressar no mestrado e, depois de três tentativas, realizei meu sonho, mas tendo, antes, que cumprir dois semestres no curso de Ciências Sociais, para atender uma avaliação do meu professor orientador, que seria necessário balizar meus conhecimentos, uma vez que eu era Pedagoga oriunda de uma faculdade particular e ele sociólogo; foi uma experiência interessante apesar de atrasar meu trajeto acadêmico em

um ano, mas foi possível realizar o mestrado com um posicionamento diferenciado da maioria de meus pares: o que faltou-me na formação inicial, em relação a posicionamento crítico, um ano de Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP) deu-me de bons subsídios.

A formação em um mestrado interdisciplinar – Programa de Integração da América Latina PROLAM/USP – foi um outro diferencial em meu trajeto intelectual, no PROLAM eu cursei disciplinas na Faculdade de Educação, na Arquitetura, na Economia, no Direito. Considero que olhar os fenômenos sociais de forma complexa auxiliam o(a) pesquisador(a) em uma melhor compreensão dos problemas educacionais e outros que afligem o Brasil e agravam as desigualdades socioeconômicas e as étnico-raciais.

Como mulher negra, a temática da educação das relações étnico-raciais aparece, de forma consciente, apenas no mestrado, cursando a disciplina a “Identidade do docente” sob a responsabilidade da professora Roseli Fischmann. A própria professora Roseli estimulou-me em desenvolver um projeto com temática central sobre educação e a população afro-brasileira, afinal, eram poucos negros(as) na USP e deveríamos protagonizar pesquisas relacionadas à nossa cultura, a nossa história, a nossa religião, enfim, ter voz por nós mesmos(as).

Confesso que foi dolorido. Eu não me pensava como uma mulher negra, naquela época, passei por uma crise existencial e fiz a transição de “mulata” para a mulher negra que sou hoje, a partir da provocação acadêmica e da pesquisa que realizei sobre racismo em São Paulo e Havana.

De forma geral, quem se preocupava com o racismo educacional eram professores(as) negros(as) que haviam sentido o racismo na própria pele e gostariam de modificar a realidade educacional. Apenas algumas poucas pessoas não-negras aliadas apoiavam ou desenvolviam atividades de educação das relações étnico-raciais.

O pior é pensar que, passada mais de uma década, a realidade obteve pequenas transformações para o tamanho da necessidade de alterações sócio-raciais. Não havendo muito mais o que refletir sobre o sistema educacional brasileiro, decidi realizar a pesquisa do doutorado em um terreiro de candomblé que, na minha compreensão, produzia processos educativos a partir de referências de inclusão, de coletividade e de respeito à natureza. De fato, a pesquisa indicou que os terreiros podem e devem ser *locus* de educação étnico-racial por preservarem e perpetuarem a cultura africana e afro-

brasileira. Afinal, o Artigo 26-A da LDB preconiza o estudo da história e da cultura afro-brasileira e indígena (Leis 10.639/2003 e 11.645/2008).

Muitas aprendizagens me foram reveladas entre os resultados da pesquisa. O que mais me chamou a atenção foi o papel social das mulheres de axé. São elas que, na maioria das vezes, preservam e socializam os conhecimentos ancestrais africanos. Encantei-me pelas mulheres de candomblé a tal ponto que, em 2018, desenvolvi um projeto de pesquisa de pós-doutoramento, junto à Universidade Federal da Paraíba, intitulado “Mulheres de axé: tradição e modernidade”. No *15º Festival Cara e Cultura Negra*, em Brasília, apresentei alguns frutos de minhas reflexões sobre a pesquisa com mulheres de axé. As mulheres de axé sofrem pela questão de gênero, e, quando negras, pelo racismo; e agora, mais do que nunca, em função do crescente racismo religioso que se apresenta na sociedade brasileira de forma constante e violenta e por estas interseccionalidades, merecem ser protagonistas das suas próprias histórias e das religiões afro-indígenas.

Antes disso, eu já havia ingressado no magistério público desde 2006, na Universidade de Brasília, permanecendo lá até 2011 quando consegui uma redistribuição para a Universidade Federal Rural de Pernambuco, localizada na cidade de Recife. As pessoas acolheram-me afetosamente e a diversidade cultural, com forte viés negro, foi uma das questões que me encantou. Penso viver aqui nestas terras até retornar à massa primordial. Na atualidade, sou Professora Associada do Departamento de Educação (DED) da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Docente Orientadora do Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades (PPGECI-UFRPE/FUNDAJ) nas linhas de pesquisas 1- Movimentos Sociais, Práticas Educativo-Culturais e Identidades e 3 - Políticas, Programas e Gestão de Processos Educacionais e Culturais. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde (GEPERGES Audre Lorde). Membro do Coletivo de Acadêmicas Negras Luiza Bairros (CAN Luiza Bairros). Desenvolvo atividades de ensino, pesquisa e extensão em educação e relações raciais com viés em gênero e sexualidades; religiões de matrizes africanas e afro-indígenas.

Esta minha apresentação de uma trajetória profissional acadêmica não está dissociada de um aspecto que até agora não falei, minha pertença a uma das religiões de matrizes africanas, o candomblé. A mulher negra que sou foi forjada pelo ferro de Ogum, pelos ventos de Oyá e embalada pelos braços seguros e acolhedores de Oxum. E esta dimensão também precisa ser localizada em minha trajetória. Eu não apenas sou

uma professora universitária de uma universidade pública federal, mas sou também uma Ialorixá.

Recordo-me que, em minha primeira infância, meu pai era umbandista e minha mãe tinha necessidade de desenvolvimento espiritual, mas tinha muito medo, herança do seu catolicismo mineiro. Eu, em compensação, ficava alucinada quando via meu pai incorporar algum espírito. Havia um fascínio em manter contato com o além. Eu gostava muito de uma entidade que meu pai recebia, o Marujo Aristides, uma figura bastante cômica, digamos assim.

E por essas obras do destino, como eu segui no caminho da espiritualidade de meu pai, hoje tenho comigo essa mesma entidade que quando “vem à terra” faz as pessoas sorrirem. E eu acho que é por isso que eu gostava dessa entidade, porque hoje há tantos motivos para gente chorar, que fazer sorrir é uma arte. E quando o sorriso aparece no rosto, espanta muitas negatividades. Então, eu tenho essa recordação – acho que eu tinha uns seis anos de idade quando isso acontecia, mas, infelizmente, meu pai abandonou o caminho da espiritualidade afro-brasileira.

Eu fiquei sem ter contato com essa religião até que quando eu completei 13 anos, após o falecimento precoce de minha mãe, quando uma vizinha me levou a um terreiro de umbanda. E posso declarar, desde já, que foi esse terreiro de umbanda que foi o meu referencial, porque, na época, meu pai tinha problemas com o alcoolismo e não conseguia ter um comportamento de pai. Houve uma inversão na família e acabei assumindo as responsabilidades da casa e sobre meu irmão caçula.

A umbanda, com as suas entidades – em especial com a baiana Açucena – que foi meu organizador psíquico, porque era ela que me orientava, era ela que me puxava a orelha, era ela que me dizia o quão importante era seguir o caminho da religiosidade. Eu fiquei nesse terreiro de mãe Dilce até completar 20 anos. Mas, infelizmente, ela mudou-se para o interior e não tive mais condições de acompanhar aquele grupo do qual sinto muita falta, porque eu praticava uma umbanda, nesse terreiro, que havia uma orientação de que os guias deveriam trabalhar em benefício e não em malefício das pessoas.

Quando esse terreiro foi embora, procurei outros terreiros, mas não me adaptei porque havia a prática do malefício. E o que aprendi nos sete anos que fiquei na casa de Mãe Dilce foi o exercício da caridade. Então, não tinha condições de aderir a essas casas. Acabei tendo um afastamento. Mas, para usar as aprendizagens que tive nesse primeiro terreiro, fui para a Igreja Messiânica Mundial do Brasil, que é uma igreja de origem oriental, o que significa dizer que o *modus operandi* da cultura era

completamente diferente da que eu experimentei antes. Por um bom período, fiquei nesta religião. Tenho gratidão porque eu aprendi, nesse exercício de fé, a servir, a fortalecer a minha procura de oferecer bem-estar às pessoas, pela prática do johrei (oração ativa, por intermédio de imposição das mãos), aprendi ikebana (arranjos florais) que me equilibraram muito emocionalmente.

No culto aos antepassados, a gente tinha condições de louvar todo nosso tronco ancestral e tenho impressão de que foi isso que me fez ficar um bom tempo na Igreja Messiânica. Sou muito agradecida, mas preciso abrir um parêntese: o princípio da religiosidade messiânica é a lei do altruísmo; entretanto, você faz para o outro antes de fazer para você mesma. Nesse momento da vida, com a experiência que eu tenho hoje, com as reflexões que faço, penso que é necessário que nós estejamos nos cuidando primeiro para depois poder cuidar dos demais, porque, efetivamente, estarei mais forte, estarei mais equilibrada para ajudar. Não pode ser um altruísmo que deixe margem para uma posição autodestrutiva.

Acho que o amor altruísta é importante, ele deve ser praticado; mas há uma primeira etapa: o autocuidado. E isto é algo que hoje eu prezo muito, porque compreendo que se a gente aprende a cuidar de si, aprende a cuidar melhor do mundo. Já na prática do candomblé que entendi a necessidade do autocuidado, quando realizei o meu primeiro borí (ritual de reequilíbrio espiritual e emocional) onde o nosso orí (cabeça) tem sua força vital reavivada.

Paralelamente, ingressei no Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre o Negro Brasileiro (NEINB), em 1996, sob a coordenação da professora doutora Ronilda Ribeiro. Com o ingresso no núcleo, fui ampliando a minha percepção das relações étnico-raciais no país e, principalmente, fortalecendo a minha identidade de mulher negra que, até então, não era existente. Melhor dizendo, porque eu não tive uma base familiar para me preparar para perceber o racismo constante em meu cotidiano, o que se modificou com minha ida para o núcleo.

Foi em uma das atividades do núcleo que conheci um terreiro de candomblé que, até então, eu nunca tinha visitado, até porque em São Paulo, pelo menos entre os contatos que eu tinha, havia uma certa resistência dos umbandistas em relação ao candomblé. No candomblé há a sacralização dos animais para a alimentação, e como as pessoas que não estão dentro da religião não tinham compreensão do significado disso, havia uma certa resistência.

Ingenuamente, achei que estava indo na condição de uma pesquisadora conhecer a religião do candomblé. Eu me recordo que a primeira festividade que eu fui era um Olubajé, a comemoração do rei Omolu. Eu fiquei maravilhada, porque eu já tinha a experiência anterior da Umbanda, que é muito mais simples, que não tem, digamos, algumas particularidades nas cantigas, vestimentas e danças dos orixás.

Foi um encantamento e fiquei maravilhada nessa festa. Depois, fiquei bastante sensibilizada, acho que fui buscar acender a chama da minha fé diaspórica. Isso aconteceu em agosto de 1996. Em dezembro do mesmo ano, fui numa festa de Oxum que era a divindade da ialorixá da casa. Nesse dia, passei mal – ou, melhor dizendo, passei bem – e isso foi uma manifestação de Ogum, que desde a Umbanda já era o orixá que rege minha vida.

Fiquei muito assustada porque, na época, eu ainda era vinculada à Igreja Messiânica, inclusive com cargos de liderança jovem. Já tinha sido professora no seminário da Igreja, então aquilo para mim sim foi bastante confuso, mas, ao mesmo tempo, de uma intensidade que, por mais que a minha racionalidade dissesse não, o meu chamado ancestral foi muito maior. Em março de 1997, fiz um borí para começar a frequentar e conhecer o lugar, porque eu não conhecia ninguém na casa, não tinha nenhuma relação e, de fato, eu não tive esse tempo de abiã (membro frequentador não iniciado), que considero um tempo precioso, pois em julho do mesmo ano fui iniciada.

O meu retorno à religião dos meus ancestrais, após ter passado pela realidade da igreja messiânica Mundial do Brasil, na qual a lógica missionária era o desenvolvimento do amor altruísta, e também pela confederação brasileira espírita. Ambas as experiências têm seus méritos: de todas as aprendizagens temos algo a colher. Confesso que muito da minha prática hoje, na liderança de um terreiro, tem a ver com outros ensinamentos aprendidos nesses espaços e também com algumas dores, porque a prática do altruísmo, acredito, é válida a partir do momento que você está bem orientado(a), porque você não pode fazer para o outro aquilo que não está bem em você. Reconheço, mas penso que na nossa religião, a cerimônia do *borí* é algo muito interessante, porque antes de você cuidar do outro é preciso despertar o que existe dentro de cada um de nós. E, assim, nos reencontramos com nossa essência, com aquilo que nos colocamos como missão, antes de virmos para a terra. Você se equilibra, para poder depois cuidar dos outros, com oferendas, cantigas e muitos votos de alegria, paz, sucesso, prosperidade, saúde e tudo aquilo que fará a pessoa se *orientar*.

Essa é uma observação que eu faço porque tenho a impressão que, no candomblé, precisamos, ainda, ampliar a valorização do orí – essa cabeça interior, sede de nossa individualidade e contato com nossa ancestralidade – enquanto portador da nossa missão primordial, enquanto aquele que guarda o nosso segredo divino. Em alguns cultos africanos e em algumas tradições do candomblé, o orí é uma divindade, tem um assentamento, o *Ibá Orí*. Penso que é algo para nós refletirmos porque essa divindade é a nossa essência e quando estamos bem com a nossa essência, tudo tende a fluir bem.

Depois de quase 23 anos de iniciada para o orixá, percebo que eu bebi em várias fontes. No começo achava isso ruim porque eu queria ter um único porto seguro e seguir aquela tradição, mas cada um tem o seu percurso de aprendizagens. Posso dizer que tive, no mínimo, cinco mulheres de Oxum que me cuidaram. Mãe Vanda, foi a pessoa que me iniciou, e a quem sou eternamente grata, porque foi ela quem trouxe Ogum para mais perto ainda de meu mundo. Após esse período, tive contato com Iyá Suru de Oxum, quando me aproximei da religião tradicional iorubá e compus esse grupo sob a liderança dela, no qual aprendi também determinadas formas de culto que não são comuns no Brasil. E quando a necessidade aparece, me utilizo dessas forças. Depois disso eu me mudei para Brasília, onde tive a grata satisfação de encontrar mãe Railda de Oxum. Quando eu a conheci, estava em uma época que eu não queria mais tomar obrigação com nenhuma ialorixá de Oxum. Mas essa decisão não era minha. Sempre baseei meu caminho na escolha feita pelo Orixá.

Como exemplo, eu já tinha decidido que eu completaria meu ciclo de sete anos com o babalorixá Aurélio de Inle, que é uma pessoa por quem tenho um grande carinho. Mas na primeira visita à casa de Mãe Railda, Ogum se manifestou e, a partir dali, compreendi que ele queria que ela fechasse o meu ciclo iniciático. E assim foi. Eu sou agradecidíssima porque Mãe Railda deu a maioria a mim na religião, o que me fez mais forte para seguir o caminho dos orixás. Sou grata também a minha mãe criadeira, mãe Maria de Oyá, do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro. Ambas são mulheres que dedicaram a vida inteira para a religião e que, até hoje, por mais intempéries que tenham ocorrido, elas não abrem mão desse lugar e de suas funções.

Depois de Brasília, me mudo para Pernambuco, onde começo a atender algumas pessoas a partir de minha espiritualidade na Umbanda. E, a partir desse início em Recife, com a umbanda, foram aparecendo episódios em que era necessário trazer também os saberes e práticas do Candomblé. Nem todos estão na Umbanda e nem todos

estão com o candomblé e alguns, como no meu caso, estão ligados com as duas distintas religiões, uma vez que uma é uma herança familiar do meu pai, a Umbanda, e a outra era meu compromisso que meu orí assumiu, o Candomblé.

Quando me mudei para Pernambuco, ainda ficava indo e voltando para Brasília porque meus orixás ainda haviam ficado lá. Eu tinha uma prática de tentar, o máximo possível, participar das atividades sociais na casa de mãe Railda. E com o tempo isso foi ficando mais difícil. E, então houve o episódio que minha mãe Railda cansou. Cansou não dos orixás, mas das ingratidões e vendeu a chácara onde ficava o terreiro dela.

Quando isso aconteceu, ela pediu para que os filhos pegassem os orixás e eu fui para Brasília. Em um primeiro momento trouxe o Exu Tiriri e Ogum para minha casa e separei um lugar, um espaço que fosse exclusivo de cada um. Logo em seguida foi preciso trazer todos os meus outros assentamentos de orixás, porque meu pai Ogum tinha vindo e eles ficaram para trás e não ficaram nada felizes. Então, em menos de três meses eu tinha quase todos na minha casa. Só faltava a família Iji, isso é, a família da palha.

E, nesse período, foram também aparecendo mais pessoas que tinham sido chamadas pelo candomblé e não apenas a umbanda. E aí eu fui tentando intermediar essas duas religiões nas quais fui iniciada. Até que foi necessário assumir um processo de liderança religiosa, com um porém: eu não era apenas uma liderança religiosa, era também professora universitária. São duas funções que ocupam espaços muito significativos na minha vida.

Trilhar o caminho da academia, eu tenho certeza, que foi um movimento do orixá, e que foi abençoado pelo meu orí porque, como mulher negra, todos nós sabemos que estou na base da pirâmide social, mas que venho, orgulhosamente, de uma tradição de mulheres empregadas domésticas e, hoje, ser professora universitária só foi possível quando renasci na religião do candomblé Ketu e que eu pude descobrir a minha verdade, as minhas possibilidades e trabalho desde sempre com relações étnico-raciais e, nos últimos tempos, mais próxima da reflexão sobre as mulheres de axé.

Então, ora a religião me leva para academia e ora a academia me traz para a religião. Isso significa dizer que, muito provavelmente, a forma de lidar com os(as) filhos(as) tenha a minha especificidade, já que a maioria das nossas mais velhas, pelo processo racista e sexista da sociedade, não tiveram condições de acessar o mundo acadêmico, com raríssimas exceções.

Embora a academia não pudesse ter dado a elas a sabedoria – sabedoria que a gente aprende no chão do terreiro – então eu vivo essa lógica da teoria na academia e da prática no terreiro. Sou de ideologia socialista, mas não o socialismo ocidental, sou na verdade uma socialista afro-indígena, porque foi essa formação que eu tive nos terreiros. Se na sociedade civil o socialismo é uma utopia, dentro das comunidades de terreiro, tenho visto isso acontecer.

Somos, consciente ou inconscientemente, levados a pensar no outro quando a gente está fazendo uma comida para um *ebó*, seja para um cliente ou para um amigo, a gente se reúne para fazer o *ossé* da casa, a gente agradece a permissão de estarmos todos ali reunidos, para que não aconteça nada de ruim, agradecendo o que aconteceu. São práticas que, com o desenvolvimento do capitalismo, foram ficando perdidas.

Para a gente ser mais humano: poder *ser* mais do que poder *ter*, as religiões de matrizes africanas resgatam isso. Obviamente que nós temos desejo também de *ter*. Vivemos nessa realidade partilhada com o mundo ocidental capitalista. Porém é ainda mais importante o caminho dos orixás. Precisamos dos orixás, mas os orixás também precisam de nós, para que haja a continuidade. Eles precisam de seus filhos e filhas, em uma simbiose, na qual ninguém é mais do que ninguém: todos nós somos importantes, necessários e necessárias.

Depois de minha vinda para o nordeste, eu realmente assumi a liderança de uma casa de candomblé com ajuda de vários mais velhos. Agradeço imensamente aos orixás que sempre colocaram pessoas no meu caminho, mesmo que fossem por um curto período de tempo, como no caso de Mãe Ana de Oxum, mas elas foram colocadas naquele momento para realizar o que era necessário. Algumas permaneceram na minha vida para sempre.

Hoje, tenho a grata satisfação de receber orientações de Mãe Lúcia Omidewá, que é uma pessoa bastante generosa na divisão dos conhecimentos sobre orixás. Eu sou jovem, em relação a muitas coisas que tenho que aprender pelo caminho, mas Iyá Lúcia tem muita paciência e não nega informações, como sua vida religiosa começou na infância com a Jurema Sagrada, com a Umbanda, depois pelos candomblés nagô, jeje e ketu. Em março de 2000, Mãe Stela de Oxóssi, plantaria o axé do terreiro e passaria a ser a ialorixá de mãe Lúcia. O conhecimento acumulado na sua trajetória e sua característica autodidata a faz uma *expert* das religiões afro-indígenas. Adupé Oxum, sempre no meu caminho!

Registro minha gratidão por todas aquelas pessoas com as quais eu convivi e convivo e virei ainda *conviver-nos* candomblés das diversas nações porque são eles que renovam a minha esperança. São eles que me fazem acreditar que é possível viver a utopia da comunidade solidária, sustentável, de viés afro-indígena.

São os parentes indígenas que também me fortalecem com o que é necessário para preservarmos a natureza, porque ela é parte da nossa vida; o planeta é vivo. Nós que cultuamos orixá não podemos desrespeitar a natureza, poluir o mar, sujar as praias, esgotar a terra, poluir o ar. Essas práticas negativas devem ser banidas de nossa vida nas atividades cotidianas, para que todos nós possamos dar frutos como a natureza. Os frutos que eu espero dar são de pessoas que cultuem verdadeiramente orixá e não o seu ou sua dirigente religiosa, mas aquelas pessoas que têm fé nos orixás, nas entidades, nos mestres, nos encantados, e que acreditam que é possível viver na modernidade, porém baseadas em valores de uma tradição ancestral africana.

Viver a realidade desta utopia das comunidades de terreiro, que estão em confronto direto com a lógica do capitalismo, na qual o mercado tem uma importância soberana, acima de qualquer ser, faz com que nós abracemos várias frentes de lutas.

Enquanto mulher negra, lésbica eu já teria como condição de vida o engajamento nos movimentos sociais, seja no movimento de mulheres negras, seja no movimento LGBTTQI+, seja no movimento de mulheres de axé. A religião foi me dando uma consciência do lugar do feminino como extremamente importante.

No doutorado comecei a trabalhar com o candomblé na pesquisa, buscando alternativas de valorização da cultura negra, a partir do artigo 26A da LDB. Nessa perspectiva, vejo que há um lugar posto, em especial nos candomblés mais antigos, que são dirigidos por mulheres. Pegando o caso, na *Casa Branca*, onde tudo começou, até o presente temos lideranças femininas, e não é diferente no *Gantois*, e nem na minha linhagem do *Axé Opô Afonjá*, tanto no Rio de Janeiro, como em Salvador.

O candomblé me mostrou uma força que, até então, eu desconhecia, inclusive nesta perspectiva política. Depois de minha iniciação, eu atuei na ONG Geledés, que completou minha formação de ativista negra. Mas o que me deu força mesmo é o que eu encontrei no terreiro. Por exemplo, quando ouço um itã de Oyá e vejo a imagem da mulher guerreira, uma mulher que pode ter como simbologia uma borboleta e uma búfala, penso que também posso alcançar a possibilidade de saber a hora da búfala e a hora da borboleta é um aprendizado sem igual.

Ao mesmo tempo, o terreiro foi me abrindo os olhos para perceber como em nossa sociedade, fora do terreiro, sobretudo aqueles que tem princípios matrilineares, as coisas são muito diferentes. Os números da violência doméstica são assustadores. Entretanto, nas comunidades de terreiro, nós procuramos nos proteger uns aos outros, diferentemente do que ocorre nessa comunidade de fora dos terreiros, onde quando temos um casal brigando, coloca-se em prática o ditado de que “em briga de marido e mulher não se mete a colher”.

Já no terreiro, pensamos diferente. A comunidade é, também, responsável pela felicidade de seus membros. Então, se um casal não está bem, ele precisa ser equilibrado. E se, nesse processo de busca de equilíbrio, se não for possível superar o machismo que perpassa as relações, nós teremos que fortalecer essa mulher, para que ela possa ser protagonista de sua própria existência.

Não se trata de fazer as coisas por ela, pois se isso acontece, ela não ganhará sua própria autonomia. Então é necessário que se tenha a autonomia para dar condições para que, também, no caminho dos orixás, a gente possa se libertar das mazelas que existem na sociedade.

O candomblé é a religião que aceita o maior número de homossexuais. Isso é verdade, nós encontraremos gays, lésbicas e, mais atualmente, pessoas transexuais, dentro dos terreiros, o que não significa que o acolhimento destas pessoas seja o mesmo daquelas pessoas que se comportam conforme uma lógica heteronormativa, essa é uma questão que precisamos refletir.

Na minha casa isso toma outros rumos, pelo fato de eu ser lésbica, assumida, e nunca ter escondido isso. E nem por isso, me foi retirada a possibilidade da maternidade. Enquanto mulher lésbica tenho um desejo afetivo-sexual por mulheres. Entretanto, o desejo pela maternidade, que pode ser pensada desde uma lógica heteronormativa, sempre esteve presente em mim, desde minha infância. Eu que me preparei, para ter um ou dois filhos, hoje tenho muitos(as) filhos(as), tendo em consideração que sou uma Iyá e gero os(as) rebentos(as) que Ogun me concedeu.

Lidar com essas personalidades, em suas várias formas, com pessoas de níveis sociais diferenciados, nos coloca – a maioria das ialorixás –, na prática, em psicoterapeutas, economistas, conselheiras, junto de nossa função religiosa. Vamos dando conta destas várias frentes. E, nesse caso, não se trata de ser homem ou mulher, mas de haver uma mulher que é uma liderança, o que, por si só, nos permite estar em um outro lugar na vida.

E este ensinamento eu levo para a minha prática de professora, formadora de professoras e professores, na qual tenho como perspectiva desmistificar os tabus em se falar de religião, em especial de religiões de matrizes africanas ou afro-indígenas, de falar sobre diversidade sexual e de identidade de gênero, para podermos ser pessoas mais solidárias. São aspectos que, desde a vivência com a diversidade nos terreiros pelos quais passei e, agora, no qual eu estou dirigente, me fazem ter uma postura de compreensão e acolhimento.

Acho que esta é a questão mais importante das religiões afro-indígenas, que é a situação do acolhimento. E isso fez muita diferença na minha vida e tento que faça diferença na vida das minhas filhas e dos meus filhos.

E espero que um dia possamos superar este racismo religioso, que tem feito como vítimas religiosos(as) afro-indígenas, tudo isso moldado nesse racismo que está enfronhado na sociedade brasileira, de modo que tudo aquilo que está relacionado com a cultura negra é negativado, desvalorizado, demonizado.

Um dia veremos que todos nós caminhamos para um bem em comum. Para um bem-viver. Os caminhos são diferentes, mas o objetivo é único. E para isso precisamos superar a ignorância, o desconhecimento que existem. As pessoas têm raiva, ódio, daquilo que elas nem conhecem. Elas têm raiva e ódio de uma projeção que é dada por outros, mas que não correspondem às nossas religiões que, apesar de algumas exceções, nos ensina a ser solidários, a cuidar da natureza e do próximo, a ter uma atitude de responsabilidade com os pares. Espero que as pessoas tenham a chance de conhecer o que realmente são as nossas religiões.

Desejo que vocês sempre vivam a alegria de meu Pai Ogun, que as suas atitudes não os façam encontrar com a ira de Ogun. Ogunhê!!!

Recebido em: 13/04/2020

Aceito em: 15/04/2020

MULHERES DE TERREIRO E PATRIARCADO: UMA PROPOSTA DE REFLEXÃO

Ariadne Moreira Basílio de Oliveira¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.32232

Resumo

As comunidades de terreiro são espaços que agregam valores e formas próprias de produção e transmissão de conhecimento, relações pessoais e políticas, maneiras de ver, sentir e compreender o mundo, organização social e relações de gênero, como maneiras de religar os contextos comunitários e identitários que foram esfacelados pela colonização e pela escravização. A sociedade brasileira, por sua vez, foi forjada através da colonização portuguesa e da imposição dos valores morais, científicos, normativos europeus ocidentais que possuem em seu cerne e como sua base o patriarcado. Considerando que as comunidades de terreiro estão imersas dentro da sociedade brasileira e dela fazem parte, o objetivo deste texto é trazer um questionamento sobre como o patriarcado brasileiro tem influenciado as comunidades de terreiro, a partir de uma revisão das obras que retratam esse tema, e também um chamado para uma reflexão sobre a importância da compreensão das comunidades afro-religiosas para que haja atenção aos artefatos, teorias e formas de leitura que lançamos mão para significarmos a influência do patriarcado dentro dessas comunidades.

Palavras-chave: Mulheres de terreiro. Patriarcado. Religiões Afro-brasileiras. Comunidades de Terreiro.

MUJERES DE TERREIRO Y PATRIARCADO: UNA PROPUESTA DE REFLEXIÓN

Resumen

Las comunidades terreiro son espacios que agregan valores y formas de producir y transmitir conocimiento, relaciones personales y políticas, formas de ver, sentir y comprender el mundo, organización social y relaciones de género, como formas de reconectar contextos comunitarios e identitarios que fueron destrozados por la colonización y la esclavitud. La sociedad brasileña, a su vez, se forjó mediante la colonización portuguesa y la imposición de valores morales, científicos y normativos de la Europa occidental, que tienen en su núcleo el patriarcado como base. Teniendo en cuenta que las comunidades terreiro están inmersas dentro, y son parte de la sociedad brasileña, el objetivo de este texto es plantear una pregunta sobre cómo el patriarcado

¹ Mestra em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília – UnB, desenvolvi minha pesquisa sobre racismo religioso. Bacharela em Ciência Política pela Universidade de Brasília, com experiência na área de Educação política, Direitos Humanos e Religiões Afro - brasileiras. Membro do Calundu - Grupo de Estudos sobre Religiões Afro- brasileiras e parte da Equipe Editorial da Revista Calundu.

brasileño ha influido en las comunidades terreiro, basándose en una revisión de los trabajos que retratan este tema, y también un llamado a la reflexión sobre la importancia de comprender las comunidades afro-religiosas para que se preste atención a los artefactos, teorías y formas de lectura que usamos para significar la influencia del patriarcado dentro de esas comunidades.

Palabras-clave: Mujeres de Terreiro. Patriarcado. Religiones Afro-brasileñas. Comunidades de Terreiro.

Yalodê

Inicio a apresentação desse artigo trazendo um *oriki* bastante conhecido dentro dos terreiros de candomblé.

Como nos conta Mãe Jaciara de Oxum², os orixás logo que chegaram à terra, organizaram grandes reuniões para deliberarem sobre questões concernentes a ela, contudo, proibiram a presença de mulheres nessas reuniões. Então, apesar das deliberações e organizações tomadas a partir das reuniões, a terra não estava bem. Os rios secaram, as mulheres se tornaram inférteis, a natureza não dava um retorno à comunidade. Foi aí que esses orixás procuraram Oduduwa³ para saber o que estava acontecendo e contaram que, apesar das reuniões, os seus esforços não estavam dando certo. Então, Oduduwa perguntou: Oxum faz parte dessa reunião? Os orixás responderam que não. E tornou-se evidente que a falta de Oxum estava acarretando esses problemas. Os orixás pediram, então, que Oxum comparecesse às reuniões e depois de muito insistirem ela aceitou. Os rios voltaram a correr, as mulheres a engravidar, a terra a ser produtiva. Assim, Oxum ganhou o título de Yalodê, que é um título de grande poder e significa senhora da cidade.

Mãe Jaciara, após a conclusão do *oriki*, transfere seu sentido aos nossos dias, salientando a importância e o poder da mulher que no candomblé se reflete em sua posição lado a lado com os homens.

Compreendendo que os *orikis*, *itans*, são formas de contar os enredos mitológicos que abarcam não só uma visão do passado, como também a compreensão das dinâmicas sociais e mesmo políticas do presente (SEGATO, 2007), ressaltando

² Vídeo disponível no YouTube com o Título: *Mulheres de Axé – Vozes contra a Intolerância*. Tal vídeo faz parte de um projeto realizado pela ONG Ação pela Cidadania em conjunto com o Ilê Axé Oxumarê, Associação beneficente Abassá de Ogun, Associação Comunitária Alzira do Conforto, Coletivo de Entidades Negras e Água de meninos, com o apoio da Secretaria de Políticas para as Mulheres do governo da Bahia. <<https://www.youtube.com/watch?v=qbgoqgoBiKU&t=311s>>

³ Em algumas versões desse *oriki* é contado como sendo Olódùmarè, o ser supremo que também é chamado de Olorun, o senhor do céu.

também a importância da transmissão desse conhecimento através da oralidade, evidente está o papel e a posição das mulheres nas dinâmicas das comunidades de terreiro, como também na ordem e funcionamento do mundo para essas comunidades.

Sendo as denominadas religiões afro-brasileiras forjadas no Brasil com a vinda forçada de africanos e africanas de diversas etnias, para trabalharem em regime de escravidão, proporcionaram não só um ambiente de culto religioso, mas também a formação de comunidades que agregam valores e formas próprias de produção e transmissão de conhecimento, relações pessoais e políticas, maneiras de ver, sentir e compreender o mundo, organização social e relações de gênero, proporcionam ainda, maneiras de religar os contextos comunitários e identitários que foram esfacelados pela colonização e escravização (NASCIMENTO, 2016). As comunidades de terreiro são, portanto, mais do que expressões religiosas e abrigam em seu interior maneiras distintas da sociedade moderna ser e reexistir no mundo.

Entretanto, essas comunidades com prerrogativas de modo de vida próprio estão inseridas dentro de uma “dupla pertença”, sendo uma envolvida por relações comunitárias, nos terreiros, e outra individualista caracterizada pela sociedade ocidental moderna (NASCIMENTO, 2016). Essa diferenciação faz parte das fissuras abertas pela modernidade por aquelas sociedades e comunidades que destoam do apregoado pela imposição moderna (BHABHA, 1998; SEGATO, 2012). Portanto a existência dessas comunidades em si já representa a resistência de um povo em sua complexidade. São construções disfuncionais ao capital (SEGATO, 2015, 2016).

É a partir da compreensão de uma dupla inserção, de um caminhar entre dois mundos, que insiro o objetivo deste artigo como uma busca questionadora, quase ensaística, em compreender de que forma o patriarcado brasileiro influi nos papéis sociais e rituais das mulheres dentro dos terreiros de candomblé.

Yalorixás, Babalorixás e o patriarcado

Compreendendo o patriarcado moderno como estruturador das relações sociais e institucionais das sociedades ocidentais modernas em sua intersecção com a construção social da raça em uma associação de sistemas de subordinação e discriminação (CRENSHAW, 2002), este finda por “menorizar” a mulher, relegando-a ao domínio privado ao mesmo tempo em que constitui a esfera pública como área exclusiva de homens brancos, retirando a diversidade e atuação antes presente na vida comunitária

concluindo, assim, a posição de inferiorização da mulher frente a sociedade moderna (SEGATO, 2015).

Nessa esteira de hierarquização e inferiorização da mulher a partir da intersecção com a raça, é ainda mais vulnerável a situação das mulheres não-brancas, colocadas no mais baixo degrau de uma escalada evolucionista da sociedade que culminaria com a figura do homem branco em seu topo (LUGONES, 2008; BIDAISECA, 2013). O patriarcado constitui-se, portanto, enquanto lógica de dominação e subjugação.

Corroborando com a distinção preeminente entre as comunidades de terreiro e da sociedade moderna, situo aqui a construção dos primeiros candomblés em Salvador, Bahia, que tiveram os seus cultos organizados de forma a corresponderem ao que chamamos de candomblé no século XIX e que possuíam na sua formulação a organização social e comunitária em torno da mãe de santo e de seus filhos e filhas (SILVEIRA, 2006). Transmutado como um espaço doméstico o espaço do terreiro expressa suas variadas formas e compreensões rituais, artísticas, políticas e sociais (SEGATO, 2005, 2007).

A importância da mulher nesses espaços, que inicialmente eram a grande maioria das líderes dessas comunidades, as mães de santo, destoa das lideranças tanto sociais quanto religiosas em outras esferas da sociedade mais abrangente, ou seja, da sociedade brasileira constituída a partir da colonial modernidade ocidental. Ainda mais proeminente e destoante é o fato de que as mães de santo líderes dos terreiros eram, e em grande parte ainda são, mulheres negras que, dentro da visão e estruturação de uma sociedade patriarcal e racista, ocupam um lugar caracterizado pela ausência de prestígio na sociedade mais abrangente.

As mulheres nos terreiros podem, portanto, diferentemente de outras religiões, alçarem o mais alto escalão de liderança dentro dos terreiros, a de Mãe de Santo de sua comunidade. O papel da mulher na estruturação dessas comunidades é histórico, pois remete ao fato de que foram elas, a partir do comércio de alimentos, produtos e bens, quem foram capazes de comprar as suas alforrias, assim como a de suas próximas, sejam essas de vínculos parentais sanguíneos ou não, e também compraram e estruturaram os espaços onde foram organizadas suas comunidades (LANDES, 1947/1967; SEGATO, 1986/2005). Foi a partir da família de santo que as comunidades de terreiro foram estruturadas, e dentro dessa família, foi a partir das Mães de Santo que, através

dos rituais de iniciação, foram criados os vínculos parentais entre a comunidade estabelecida. (SEGATO, 2005)

Contudo, na esteira de trabalhos que tentam levantar a discussão de gênero nos terreiros, existem recentes pesquisas que afirmam que as mulheres de terreiro, ou mulheres de axé, como se autodenominam, têm perdido espaço e poder fora de seus terreiros (CORDOVIL, 2013; SOUZA, 2014). Antes conhecidas como grandes mulheres de seu tempo, hoje estariam perdendo essa prerrogativa para a maior atuação de lideranças masculinas nas comunidades de terreiro (SARDUY, 2015).

O fato do aumento do número de homens ocupando o cargo mais alto na hierarquia dos terreiros, como Pais de Santo, não deve ser encarado 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 não há nada que um faça que a outra não poderia fazer em se tratando deste cargo de liderança comunitária (SEGATO, 2003, 2005). Contudo, o grande número de Pais de Santo como líderes pode indicar um maior prestígio de homens nessa posição o que incita um questionamento sobre a influência do patriarcado nessas construções quase intuitivo.

Para a continuidade dessa reflexão, faz-se necessária uma pequena volta à construção da sociedade moderna para compreensão do patriarcado como base de onde é forjada essa mesma sociedade.

Colonialidade e patriarcado na construção da sociedade moderna

A conquista e a colonização das Américas estiveram imbuídas dos arranjos sociais, políticos, econômicos e religiosos presente nas estruturas das sociedades que empreenderam a colonização.

Quando o europeu vem para a América com o intuito de conquistar e colonizar, ele traz consigo todo seu aporte social que estava sendo desenvolvido em sua região, ou seja, no caso especial das colonizações perpetradas pelos países da península ibérica, os valores construídos naquelas sociedades e que foram expressos pelos colonizadores, tinham como características um sentido de conquista militar, violenta, que envolveram guerras, em decorrência dos anos da “reconquista”; uma grande força moral cristã e de cunho evangelizador e missionário devido a forte expressão de poder dos reis católicos e sua empreitada na contrarreforma; uma base social patriarcal de subordinação e invisibilização da mulher; uma moral homogeneizadora da sociedade segundo preceitos cristãos; e a exploração econômica com o intuito da acumulação de riqueza e para

incremento da demonstração de poder frente as outras sociedades. Foram essas características, portanto, que fundaram a forma da colonização na América Latina. (Oliveira, 2017. p. 49-50)

Essa forma de colonização e os processos a partir delas desencadeados proporcionaram a própria construção do que hoje se denomina de Europa, forjada como centro a partir da delimitação da América como periferia. Essa posição relacional também influenciou na forma com que foi desenvolvido o padrão de poder mundial como desdobramento de um padrão de poder eurocentrado (QUIJANO, 2005a, GESCO, 2012).

A construção do padrão de poder inscrito nesta colonialidade imprescinde da racialização da sociedade, excluindo da construção de mecanismos de poder e instituições as populações não-brancas (QUIJANO, 2005a, 2005b).³³

Em intersecção com a construção social inferiorizante presente na categorização de raça tem-se o patriarcado que, sob os moldes capitalistas, também estruturara o padrão colonial de poder. As economias de mercado capitalistas também contaram com as divisões de gênero, determinadas pelo patriarcado, e de raça nas dinâmicas do desenvolvimento do capitalismo e em sua forma organizativa forjada a partir da modernidade (LUGONES, 2008).

A confluência da racialização da população e da divisão desta através do gênero, a partir de uma imposição do patriarcado heterossexual, também permeou a construção da racionalidade moderna que foi formulada a partir de binarismos e dicotomias, de forma a delimitar o papel social da mulher atrelando-a ao âmbito do corpo, do objeto, do sexo, em oposição ao do homem branco como sujeito e imbuído de razão (SEGATO, 2012, 2015).

Todas essas formas confluentes de exploração desempenhadas através da conquista, colonização, estruturação de um mercado capitalista, divisão de trabalho e formulação dos preceitos científicos passaram por uma compreensão e estruturação patriarcal da sociedade. Isso demonstra a importância da compreensão do “sistema de gênero” (SEGATO, 2015) para a apreensão de vários de nossos fenômenos sociais.

Segundo a antropóloga Rita Segato (2012, 2015), a construção da esfera pública como domínio universal representado pelo homem branco foi erigida em detrimento dos espaços domésticos presentes no que a autora denominou de “mundo aldeia”, que seria o mundo pré-intrusão colonial.

Nesse processo o espaço doméstico, antes diverso e com funcionamento em complementariedade a demais espaços e, sobretudo, ao público, foi relegado ao âmbito privado e sofreu o que a autora denominou de “menorização” de tudo que concerne as mulheres. Com isso, Segato conclui que a história da denominada esfera pública é a história do patriarcado, e afere:

Defiendo aquí que comprender las transformaciones del “sistema de género” y la historia de la estructura patriarcal arroja una luz indispensable para entender el giro social introducido por la modernidad como un todo. Si leemos adecuadamente lo que ese tránsito significó y la forma en que la intervención reacomodó y agravó las jerarquías preexistentes, comprenderemos una cantidad de fenómenos del presente que afectan a toda la sociedad y que están muy lejos de constituir apenas “el problema de la mujer” (SEGATO, 2015. p. 2)

A matriz do patriarcado está presente na gramática estatal, como explicitam Tânia Mara de Almeida e Lourdes Bandeira:

a disseminação de uma linguagem masculina exclusivista está introjetada nas estruturas socioinstitucionais e jurídicas. Tais situações de poder, em relação ao referente masculino, se fazem presentes no planejamento das ações públicas mesmo em governos que se comprometem com a redução das desigualdades de gênero (BANDEIRA, ALMEIDA, 2013, p. 38).

Assim, institucionalizado a partir da conquista e decorrente colonização das Américas sendo constitutivo do poder colonial que, posteriormente, alça outras regiões do globo, o patriarcado, em intersecção com as discriminações advindas pela construção social da raça, é perpetuado atualmente pela institucionalidade estatal que deriva da construção da colonialidade moderna.

Mulheres de terreiro

Quando o tema se refere aos cultos afro-brasileiros é possível encontrar uma vasta bibliografia, especialmente as de cunho antropológico, psicológico e sociológico. Contudo, quando se trata do tema de gênero dentro dessas abordagens, a bibliografia se mostra mais restrita. Com relação a textos que destacam a atuação e papéis sociais desempenhados pelas mulheres dentro de suas relações rituais, sociais e de gênero essa é ainda menor.

Ruth Landes (1947-1967) é a primeira autora a abordar a questão do gênero no candomblé, mas, expressamente, traz em seu trabalho a afirmação de que os candomblés da cidade de Salvador, na Bahia, funcionavam sobre o regime de matriarcado em que as mulheres tinham plenos poderes e independência com relação aos homens.

Segundo Landes as mulheres negras na Bahia, devido à forma com que se desenvolveu a escravidão nessa região, tiveram mais oportunidades de trabalho como domésticas na casa grande, escravas de ganho, cozinheiras, lavadeiras, entre outras tarefas que permitiram com que elas conseguissem maior espaço para uma remuneração de seus trabalhos especialmente após a abolição (1967, p. 87, 312, 313). Assim, as mulheres foram as que conseguiram juntar dinheiro para a compra de sua alforria como também as de seus companheiros e demais familiares ou amigos. Também foram elas que conseguiram a compra dos terrenos onde foram construídos os terreiros sob sua liderança. Eram mulheres independentes dos homens (1967, p. 48, 163).

As mulheres tinham pleno domínio e poder sobre seus terreiros e os homens tinham um papel secundário ao da Mãe de Santo dentro deles. Segundo Landes, a partir de seu interlocutor Edison Carneiro, os Ogãs (homens iniciados que não entram em transe) eram provedores e protetores dos terreiros. Chamados de pai, eles possuíam uma posição alta na hierarquia dos terreiros, contudo se mantendo abaixo das Mães de Santo. Os que não possuíam o cargo honorífico de protetores e financiadores desempenhavam papéis rituais como tocadores de atabaque, sacrificadores e auxiliares, sempre sobre as ordens da Mãe de Santo (1967, p.42, 55, 161, 289).

Ainda segundo Ruth Landes, os homens em posição de Pais de Santo não eram tolerados nas casas de Candomblés Nagôs na época da realização de sua pesquisa, somente desempenhando tais funções em Candomblés Angolas e em Candomblés de Caboclo⁴ (1967, p.44, 45).

Seu trabalho, denominado “A cidade das mulheres”, foi duramente criticado por autores como Arthur Ramos (1942), e Herskovits (1947), devido suas afirmações sobre o matriarcado e a homossexualidade nos candomblés (1967, p.55, 86, 291, 292, 314). Arthur Ramos, em especial, presava por uma interpretação mais cristã dos cultos para que tivessem o reconhecimento enquanto religiões dentro da sociedade brasileira.

⁴ As diferentes denominações de candomblés referem-se às especificidades de cada um concernentes as etnias que tiveram maior peso em sua estruturação. Mais sobre o assunto em: Nascimento, Wanderson Flor do. **Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis** (2016)

Posteriormente outros trabalhos ainda trouxeram a temática da homossexualidade, como Herskovits (1947), Bastide (1971) e Fry (1982), contudo, os dois primeiros a abordam de forma bastante preconceituosa e o último se ateve a homossexualidade masculina.

O trabalho de Rita Segato (1986/2005) também traz uma abordagem de fôlego sobre as mulheres nos cultos afro-brasileiros. A autora efetivamente estudou os Xangôs do Recife, mas logrou alcançar resultados também aplicáveis ao Candomblé. Ela salienta, em concordância com o que alegou Ruth Landes (1967), que as mulheres negras tiveram mais oportunidades e de certa forma sofreram menos com a escravidão que os homens negros e essa maior participação em tarefas remuneradas e grande contato com as famílias brancas e os senhores patriarcais fez com que desenvolvessem mais tato para as atuações como comerciantes⁵. Foi assim que conseguiram obter seus terrenos para a construção de seus terreiros (2005, p. 453). E foi em torno da categoria da Mãe que foram formadas as famílias de santo que criadas como uma forma de reestabelecer os vínculos familiares destruídos pelas práticas no período escravocrata que apartavam famílias, desestimulavam o casamento entre escravos e vendiam os filhos de suas relações (idem, p. 431, 432, 438, 439, 455, 461).

Rita Segato foi a primeira autora⁶ a explicitar as relações homossexuais entre mulheres de terreiro e assumi-las como parte formante das comunidades (ibidem, p. 422, 423, 445, 446, 460). Apesar de fazer a ressalva de que o que ela identificou pode estar presente só no Xangô do Recife, Segato traz a complexidade e a fluidez das construções de gênero entre as mulheres e homens dessas comunidades (ibidem, p. 427, 465, 466). Além disso, traz a divisão de papéis rituais como sendo separados de acordo com o sexo biológico e não com o gênero (ibidem p. 442, 443). Os papéis desempenhados por homens seriam complementares aos desempenhados pelas mulheres e não teriam em si uma hierarquização. Assim, não há distinção entre a Mãe de Santo, que é líder do terreiro, e de um Pai de Santo, também como líder de seu terreiro, o que garante um equilíbrio entre os papéis e poderes desempenhados (ibidem p. 442).

⁵ Deixo aqui a ressalva de que essa afirmação de que as mulheres negras sofreram menos com a escravidão é uma afirmação, ao meu ver, infeliz (SEGATO 2005 e LANDES 1967). O fato de poderem desenvolver o tato para o comércio não é algo que possa apagar as perversidades que o regime escravocrata brasileiro infringiu às mulheres negras. Não se trata de um ranqueamento de sofrimentos toleráveis.

⁶ Ruth Landes (1967) alude à questão do homossexualismo feminino, contudo sem dar maiores informações. Seu foco é na homossexualidade masculina.

Segato questiona a assunção do modelo matriarcal de Landes em terreiros e famílias de santo, propondo ser mais adequado pensarmos em famílias matrifocais, ou famílias estendidas afro-caribenhas/americanas (2005, p. 436, 437, 440).

Continuando na discussão das autoras que trazem uma abordagem com um foco maior sobre as mulheres e suas relações nas religiões afro-brasileiras, Patrícia Birman (1995), através da orientação de Peter Fry, traz uma abordagem de gênero relacionada a características das possessões das religiões afro-brasileiras.

Em seu argumento para a compleição da sua pesquisa, a autora vai além do que Ruth Landes descreve, em tom ainda bastante preconceituoso, sobre a homossexualidade nos terreiros. Segundo Birman (1995) as possessões estariam veiculadas às mulheres ou a homens feminilizados, pois a possessão estaria associada a uma possível emasculação do homem, ao passo que traria um empoderamento à mulher (1995, 2005).

As mulheres nos cultos afro-brasileiros desempenhariam, assim, grande parte das tarefas relacionadas aos rituais nos terreiros e estariam também mais empenhadas no resguardo da tradição ao passo que os Pais de Santo que lideram terreiros estão mais abertos para as questões mundanas. (1995, p. 56)

Trabalhos e pesquisas mais atuais tratam da importância e do poder das mulheres de terreiro. Divido esses trabalhos em duas frentes: uma que traz reflexões sobre a continuidade da importância das mães de santo nos terreiros como um *continuum* e reflexo de trabalhos anteriores que se embasaram nessa afirmativa. (SILVA, DOMINGOS, 2009; SILVA, OLIVEIRA, CAMPOS, 2009; VILELA, 2016; CORREIA, 2017). E outra frente que se mostra de maneira mais crítica com relação os papéis sociais e rituais desenvolvidos por mulheres nos terreiros, e trazem inclusive uma diferenciação histórica entre dinâmicas das comunidades de terreiro (FERRETI, 2007; CORDOVIL, 2013; SOUZA, 2014; SARDUY, 2015). Dentre esses trabalhos quero destacar aqui três deles que auxiliam no debate atual e também no questionamento que estimula a construção deste artigo.

No primeiro desses trabalhos, Daniela Cordovil (2013) busca identificar o papel que as mulheres de terreiro assumem frente à política dos afro-religiosos. A autora especifica que sua abordagem se restringe a atuação política das mulheres na sociedade mais abrangente. Como conclusão de sua pesquisa afirma que apesar do grande número de lideranças femininas que se envolvem na construção de políticas públicas, as

mulheres de axé ainda, em sua maioria, tendem a assumir um papel secundário nos espaços políticos, ou sendo respaldadas por homens, como os Ogãs, ou tendo um reconhecimento inferior de sua atuação.

É necessário salientar que a autora coloca como esfera política somente a relacionada ao Estado e aqui cabe ressaltar que, apesar de sua aparente domesticidade, concordo com Segato (2007) quando ela afirma que os terreiros também são espaços políticos. Todavia, é importante considerar a conclusão da pesquisa citada, uma vez que abre questionamentos sobre o poder desempenhado pelas mulheres de terreiros, antes referenciadas por Landes como matriarcas e plenas de poder no espaço do terreiro e fora dele.

O segundo trabalho que destaco é o de Nadson Nei da Silva de Souza (2014). Este se refere de maneira mais aprofundada com relação às mulheres de terreiro e expõe, por meio de uma etnografia em um terreiro de candomblé em Maricá, Rio de Janeiro/RJ, como as mulheres ainda têm um papel importante nas atuações desempenhadas dentro dos terreiros enquanto são pouquíssimas aquelas que também têm uma visibilidade de suas atuações fora destes espaços (SOUZA, 2014).

Por fim, o terceiro trabalho é o de Aída Esther Bueno Sarduy (2015), antropóloga cubana, que fez a pesquisa de sua tese doutoral em Recife com as comunidades de Xangô, e traz uma conclusão bastante perturbadora se consideramos o histórico dessas comunidades com relação ao poder das mulheres nesses espaços.

A autora afirma que o Recife também teria sido uma cidade das mulheres, como afirmou Landes com relação à cidade de Salvador (2015, p.134, 329). Contudo, hoje a maioria das lideranças nos terreiros tradicionais de Xangô são desempenhadas por homens, fato que por si já denota uma mudança na configuração atual dos terreiros (2015, p.135, 329). Além disso, a autora afirma que os trabalhos realizados exclusivamente por homens no Xangô, como o jogo divinatório de Opelê Ifá e sua “mão de faca”, ou seja, o poder de desempenhar sacrifícios rituais, seriam valorizados pelo simples fato de serem desempenhadas por homens, seguindo assim uma lógica da sociedade machista ocidental (2015, p. 92, 135, 136, 137, 140).

Os trabalhos desempenhados por mulheres nessas comunidades estariam vinculados a tarefas domésticas e parecem não ter o mesmo prestígio que as tarefas desempenhadas pelos homens, comparação que a autora faz com relação a remuneração recebida pelos serviços e trabalhos realizados por pais de santo, que são altamente

remunerados, enquanto as mulheres que ficam com grande parte dos afazeres dentro da casa de santo não gozariam de mesma remuneração, recebendo somente ajudas de custo com o transporte, por exemplo (2015, p.135, 136, 141, 333).

As três últimas argumentações e conclusões presentes nos trabalhos citados acima têm em comum a referência ao machismo e às relações patriarcais da sociedade mais abrangente como influenciadoras das comunidades de terreiro em relação à perda de poder das mulheres nesses espaços.

O problema do uso do conceito que se quer criticar

As conclusões das últimas três pesquisas citadas anteriormente despertam uma cadeia de questionamentos sobre os papéis desenvolvidos pelas mulheres nas comunidades de terreiro.

Apesar de compartilhar da compreensão de que as mulheres de terreiro estão perdendo poder frente à esfera pública e que o número de homens como pais de santo líderes de terreiro têm aumentado, denotando em si uma menor atuação das mulheres nessas posições, foi a partir da confrontação de como se dá a organização de um terreiro de Candomblé que os questionamentos que direcionam este artigo foram suscitados.

Enquanto nas comunidades de Xangô recifense, segundo Sarduy (2015), os homens seriam os únicos a desempenharem o papel de adivinhos a partir do domínio de Opelê Ifá e os únicos que poderiam sacrificar animais nos cultos, nos Candomblés Ketu e Angola é possível que as mulheres desempenhem esses mesmos papéis, fazendo com que os homens sejam dispensáveis.

Existe o cargo de Axogun ou Kivonda, que é um cargo desempenhado por um Ogã nos candomblés Ketu e Angola, respectivamente, responsável pelos sacrifícios rituais. Entretanto, as mulheres iniciadas que possuem em seu destino a responsabilidade para desempenhar o cargo de Mãe de Santo de uma comunidade religiosa podem adquirir a “mão de faca” e dispensá-los.

Já com relação ao jogo divinatório, desde a época em que Ruth Landes fez sua pesquisa na cidade de Salvador, na década de 1930, as mães de santo dos Candomblés já tinham domínio do jogo de búzios como oráculo. Centrado em Exú, o jogo de búzios foi uma estratégia das mães de santo para dialogarem com suas divindades e não dependerem necessariamente de um Babalaô, cargo ocupado por homens, que teriam o domínio do Oráculos de Ifá. Landes (1967) aponta em sua obra que o número de

Babalaôs que desempenhavam bem sua função estava cada vez mais escasso e que as Mães de Santo acabaram por organizar suas próprias estratégias para que não fossem necessários para a divinação ritual.

Com relação ao ganho de alta remuneração ligada aos pais de santo recifenses, paira uma dúvida sobre se essas remunerações não fariam parte do lugar ocupado de líder do terreiro e, portanto, a quem se procura para tratar, cuidar e curar, sendo essa a origem da sua remuneração – não o gênero. Ou seja, se fosse uma mulher, uma Mãe de Santo a líder de terreiro, muito provavelmente também receberia alta remuneração, como o Pai de Santo recebe, estando assim a remuneração associada ao cargo dentro da hierarquia e não ao gênero.

Para a problematização levantada no parágrafo anterior faz-se necessária a compreensão da estruturação da família de santo e da hierarquia dessa estrutura.

As famílias de santo presentes nas comunidades de terreiro foram historicamente forjadas em torno da figura da Mãe de Santo, como citado na sessão anterior deste artigo (LADES, 1967/ SEGATO, 2005). O regime escravocrata brasileiro agia de forma deliberada na separação dos entes de uma família escravizada. O intuito era a separação dos laços e vínculos familiares para que os processos de amotinamento e revoltas fossem escasseados. Tal estratégia escravocrata fez com que as mulheres e homens negros escravizados criassem a sua própria estratégia de manutenção de vínculos que pode ser visto na própria estruturação das comunidades de terreiro.

Referindo-me a família de santo:

Esta família utiliza os termos da família biológica, como mãe, pai, filhos e filhas, porém é formada a partir de laços construídos nos rituais, especialmente com a iniciação no culto. Assim, temos a Mãe ou Pai de Santo que desenvolvem uma relação vertical com seus filhos e filhas de santo. Para a família de santo as determinações biológicas são irrelevantes, a família é construída a partir do parentesco no santo, ou seja, a partir do vínculo com a Mãe ou Pai de santo derivado da iniciação no culto, sendo essa a forma de organização presente na grande maioria dos cultos afro-brasileiros (OLIVEIRA, 2017. p. 56).

Dentro de uma comunidade de terreiro a família de santo é estruturada hierarquicamente através de um conceito relacional de senioridade (SEGATO, 2003) ou, como denomina Oyèrónkẹ Oyěwùmí, de maioridade (OYEWÙMÍ, 1997/2017). Ou seja, a hierarquia é relacional e não está baseada na prerrogativa do gênero.

Focando na problematização de gênero como uma categoria universal Oyèrónkẹ Oyěwùmí propõe um questionamento sobre a utilização do feminismo eurocentrado para a compreensão da sociedade Yorubá. Em sua argumentação a autora destaca que para se interpretar a sociedade Yorubá é necessária trazê-la para o centro da discussão e tomá-la como base e não em comparação com os conceitos apresentados pela sociedade ocidental, sejam estes o feminismo eurocentrado ou do patriarcalismo (Oyěwùmí, 1997/2004).

A crítica de Oyěwùmí está pautada na construção do feminismo eurocentrado com base na família nuclear e na universalização da categoria de gênero. Segundo a autora, referindo-se a família nuclear:

Distinções de gênero são fundantes do estabelecimento e funcionamento deste tipo de família. Assim, o gênero é o princípio organizador fundamental da família, e as distinções de gênero são a fonte primária de hierarquia e opressão dentro da família nuclear (OYEWÙMÍ, 2004. p.4).

Faz-se necessária aqui a observação de que Oyěwùmí traz em seu trabalho uma crítica à visão eurocentrada a partir da perspectiva yorubana do sudoeste da Nigéria. Segunda a autora, sobre o conceito de mãe dentro da família nuclear:

Ao teorizar a partir do espaço confinado da família nuclear, não é de se estranhar que as questões de sexualidade automaticamente vêm à tona em qualquer discussão de gênero. Mesmo uma categoria como mãe não é inteligível para o pensamento feminista branco, exceto se a mãe é inicialmente definida como esposa do patriarca. Parece não haver compreensão do papel de mãe independente de seus laços sexuais com um pai. Mães são, antes de tudo, esposas. Esta é a única explicação para a popularidade do seguinte paradoxo: mãe solteira. A partir de uma perspectiva africana e como uma questão de fato, mães por definição não podem ser solteiras. Na maioria das culturas, a maternidade é definida como uma relação de descendência, não como uma relação sexual com um homem (OYEWÙMÍ, 2004. p.5).

A partir dessa problematização levantada por Oyèrónkẹ Oyěwùmí, convido-as a reflexão sobre a problematização da utilização de conceitos externos a comunidade afro-religiosas para compreensão da mesma. A estruturação da família de santo não está atrelada a prerrogativa de gênero, portanto, é fundamental que a complexidade dessas comunidades seja levada em consideração.

A associação inadvertida entre o trabalho desenvolvido por mulheres dentro dos terreiros e a inferiorização dos trabalhos domésticos desenvolvidos por mulheres em outras esferas pode trazer um erro de interpretação.

Makota Valdina⁷ muito sabiamente nos alerta para a desvalorização de trabalhos que foram desenvolvidos por mulheres negras durante muitos anos como o de lavadeira, passadeira, rendeira, cozinheira, engomadeira e que atualmente são considerados de forma depreciada pela sociedade, tendo em vista que ela é calcada no patriarcado e a relação dessas atividades domésticas é vista como subalternas pela sociedade machista. Isso nos alerta para o fato de que uma simples tradução de papéis lidos como domésticos como depreciados pode nos levar a uma análise rasa da situação. Pois foi a partir dessas formas de trabalho que as mulheres conseguiram ter sua independência financeira e construir seus terreiros e manter unida a sua família de santo.

Além disso, a cozinha lida como um espaço doméstico e depreciado pela colonial modernidade é, dentro dos terreiros, um local sagrado em que, em algumas religiões afro-brasileiras, somente mulheres são convocadas a ocupar. A cozinha é um local do exercício de poder. Quem cozinha tem o poder de alimentar sua ancestralidade, manipular energia e alimentar toda a comunidade e, por isso, as mulheres que desempenham este papel no terreiro não devem ser equivocadamente lidas como executoras de simples afazeres domésticos. A Iyábassé é, portanto, o cargo desempenhado pela mulher responsável pela alimentação sagrada no Candomblé.

Outra situação que deve ser complexificada é o fato de que tanto homens quanto mulheres iniciadas, ou seja, yawo, iniciado ou iniciada no Candomblé Ketu, ou muzenza, iniciado ou iniciada no Candomblé Angola, são chamados e chamadas a cumprirem tarefas como lavar louças, lavar banheiros e cuidar das tarefas da manutenção do terreiro, indistintamente (OLIVEIRA, 2017. p. 58).

A relação com o dinheiro dentro das comunidades de terreiro também merece uma atenção. As relações se dão, em sua maioria, através das trocas de excedentes sendo a troca através de um produto por dinheiro só mais uma das formas possíveis de troca. Essa troca caracteriza-se como troca entre sujeitos e não entre sujeito e objeto e o acúmulo de dinheiro seria, dentro dos princípios da cosmovisão afro-religiosa, uma quebra de Axé, sendo Axé um princípio dinâmico presente em tudo e que pressupõe a

⁷ Makota Valdina é uma afrorreligiosa de grande atuação dentro dos terreiros, como também é um dos ícones das comunidades afrorreligiosas nas lutas pelos direitos das comunidades de terreiro. Fala disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=qbgoggoBiKU&t=311s>>

circulação de energia para a manutenção de sua dinamicidade e poder⁸ (NASCIMENTO, 2016, p. 31-33).

Atentemo-nos, portanto, ao fato de que a crítica que por vezes fazemos do patriarcado, o utiliza como conceito da própria crítica que promove, pois o feminismo eurocentrado utiliza-se das características do próprio patriarcalismo para criticá-lo e a ele se opor.

Para as comunidades de terreiro e dentro das religiões afro-brasileiras, não podemos utilizar o patriarcado como medida, pois se trata, como já exposto anteriormente, de uma outra forma de ser, estar e compreender o mundo que não encontra correspondentes na sociedade ocidental.

Mais do que uma conclusão, um chamado para reflexão

O fato de que há uma influência da sociedade exterior ao terreiro e, por consequência, do patriarcado brasileiro dentro dos terreiros não é negada. A estrutura da sociedade mais abrangente tem como base o patriarcado, a sociedade brasileira foi durante anos, como ainda é, forjada pelo apagamento da história dos povos negros e indígenas no país e sob forte influência ocidental europeia de ser e compreender o mundo e, portanto, é importante atentarmos para como essa influência ocorre e de que maneira é realmente.

Mas, longe de parecer criticar o excelente trabalho desenvolvido por Aída Sarduy, o intuito dessas reflexões é mostrar a diversidade das religiões afro-brasileiras e reforçar o questionamento com relação à perda de poder das mulheres de terreiro. Diante das reflexões suscitadas pelas autoras citadas na última sessão, pode-se compreender a complexidade do tema com relação ao gênero nos terreiros. Para além disso, há de se considerar que as religiões afro-brasileiras não devem ser essencializadas de forma a pensar na unicidade de práticas, tampouco na unicidade de explicações segundo teorias que não necessariamente refletem sobre o contexto dessas comunidades.

⁸ Para maiores informações sobre a discussão entre as dinâmicas de troca nos terreiros e a influencia do capitalismo ver em: OLIVEIRA, Ariadne M. Basílio de. *Religiões Afro-brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. Dissertação (mestrado) Programa de PósGraduação em Direitos humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, 2017.

É de suma importância a compreensão dos papéis rituais e sociais realizados nos terreiros de candomblé por mulheres com o objetivo de identificar se há uma hierarquização ou inferiorização das tarefas desempenhadas por mulheres nessas comunidades, identificando, assim, se as elas estão perdendo espaço e poder dentro de suas comunidades e concretizando a compreensão sobre qual lugar as mulheres ocupam dentro das dinâmicas dos terreiros de candomblé atualmente. Para que isso seja feito, convindo-as a refletir sobre a necessidade de complexificar a compreensão dessas comunidades mantendo-as como foco de sua própria análise.

Referências Bibliográficas

ARRIBAS LOZANO, Alberto. *Antropología colaborativa y movimientos sociales: construyendo ensamblajes virtuosos entre sujetos en proceso*. Ankulegi, 19, 2015, pp. 59-73.

BANDEIRA, Lourdes Maria; ALMEIDA, Tânia Mara Campos. “A Transversalidade de Gênero nas Políticas Públicas”. In: *Revista do Ceam*, v. 2, n. 1, jan./jun. 2013.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira. 1971.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 1998.

BIDASECA, Karina. “Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros Feminismos”. In: *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*. Karina Bidaseca, Alejandro De Oto, Juan Obarrio y Marta Sierra. Ediciones Godot. Buenos Aires, Argentina, 2013.

BIRMAN, Patrícia. *Fazendo Estilo Criando Gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995.

_____. *Transas e Transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(2): 256, maio-agosto/2005.

CORDOVIL, Daniela. “Sexualidade, gênero e poder: uma análise da participação feminina em políticas públicas para afroreligiosos em Belém, Pará”. PLURA, *Revista de Estudos de Religião*, ISSN 2179-0019, vol. 4, nº 2, 2013, p. 149-163.

CORREIA, Sandro dos Santos. “A importância das mulheres do candomblé no desenvolvimento de Cachoeira, BA”. In: *Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB*. ISSN 2525- 4715. Ano 2, número 3, volume 3, Janeiro – Junho de 2017.

CRENSHAW, Kimberlé. “Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero”. *Estudos Feministas*, Ano 10, 1/2002.

FERRETI, Mundicarmo. *Matriarcado em Terreiros de Mina do Maranhão – realidade ou ilusão?*. III Encontro de Pesquisadoras/es Maranhenses sobre Gênero, Mulheres e Cidadania – Feminismos, Ciências e Universidade – São Luís, março de 2007.

FRY, Peter. *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GESCO- Grupo de estudos sobre decolonialidad. “Estudios decoloniales: um panorama general”. KULA. In: *Antropólogos del Atlántico Sur*, n.6, abril, pp. 8-21, 2012.

HERSKOVITS, Melville. “The City of Women” (resenha). In: *American Antropologist*. 1947.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LUGONES, María. “Colonialidad y género”. In: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* / Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. In: *Ensaaios Filosóficos*, Volume XIII – Agosto, pp. 153- 170, 2016.

_____. “Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado”. In: *DasQuestões*, n.4, ago/set, pp. 28- 39, 2016c

OLIVEIRA, Ariadne M. Basílio de. *Religiões Afro-brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. Dissertação (mestrado) Programa de PósGraduação em Direitos humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, 2017.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Colombia: Editorial en la frontera, 2017.

_____. “Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas”. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8

QUIJANO, Aníbal. “Dom Quixote e os Moinhos de Vento na América Latina”. In: *Estudos Avançados*, v.19, n.55, p. 9-31, 2005a

_____. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* Buenos Aires. CLACSO. 2005b

RAMOS, Arthur. “Pesquisas estrangeiras sobre o negro no Brasil”. In: *A aculturação negra no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca pedagógica brasileira, 1942.

RAPPAPORT, Joanne. “Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración”. In: *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 43, enero-diciembre, 2007.

SARDUY, Aída Esther Bueno. *El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô de Recife: la ciudad de las mujeres que no será*. Memoria para optar al grado de doctor. Madrid, 2015.

SEGATO, Rita L. “Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, no 2, pp. 333-363, 2003.

_____. *Santos e Daimones: o politeísmo afro –brasileiro e a tradição arquetipal*. 2º ed. – Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2005. 516 p.

_____. “Ciudadania: Por que no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño”. In: *La nación y sus otros*. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

_____. “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico decolonial”. *e-cadernos ces* [Online], 18 | 2012, posto online no dia 01 de dezembro 2012.

_____. *Patriarcado: del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidade y crueldad en la fase apocalíptica del capital*. VII Conferencia Latino Americana y Caribeña de Ciencias Sociales “Transformaciones democráticas, justicia social y procesos de paz.” 9-13 noviembre. Medellín, Colombia. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Lq6DJoiUSO8>>

_____. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños. 2016

SILVA, Joselina; DOMINGOS, Reginaldo F. “As Religiões Afro-Brasileiras na Voz das Mulheres Lideranças em Juazeiro do Norte”. In: *Tempo da Ciência* (16) 31 : 111-124, 1º semestre 2009.

SILVA, Nadijja; OLIVEIRA, Jéssica; CAMPOS, Zuleica. *As lideranças femininas nos terreiros de xangô: um estudo de gênero*. III Colóquio de História – Brasil: 120 anos de República. UNICAP. Recife. 9-22 outubro, 2009.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006.

SOUZA, Nadson Nei da Silva de. *Mulheres do Axé: da invisibilidade social à visibilidade religiosa*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* de Relações Etnicorraciais como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Etnicorraciais. CEFET, Rio de Janeiro. 2014.

VILELA, Ana Laura S. *Ìyálodè Iyà Orò: Uma análise das lideranças femininas na criação dos direitos das comunidades tradicionais de terreiro*. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

Recebido em: 10/05/2020

Aceito em: 14/05/2020

FÉ E DIVERSÃO: DEVOÇÃO À ROSÁRIO DOS PRETOS E OUTRAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA¹

Cledineia Carvalho dos Santos²

Fernando Conceição³

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.30564

Resumo

A partir de uma análise histórico-cultural o presente texto aborda a relação entre cultura, identidade, fé, diversão e as subjetividades tecidas no imaginário social entre os sujeitos que compõem a comunidade quilombola Nova Esperança. A partir dessa, buscamos discutir as diversas manifestações religiosas e culturais quilombola. A comunidade, para além da diversão, realimenta sua fé e fortalece os laços de identidade. Nas festividades, a comunidade mistura o sagrado e o profano sem que com isto maculem sua fé, sendo na verdade aspectos indissociáveis. No âmbito da cultura, a religião neste espaço se manifesta em formas simbólicas da relação com os outros e permeia a vida cotidiana.

Palavras-chave: Cultura. Religião. Diversão. Comunidade Quilombola.

FÉ Y DIVERSIÓN: DEVOCIÓN A ROSARIO DE LOS PRETOS Y OTRAS MANIFESTACIONES CULTURALES EN UNA COMUNIDAD QUILOMBOLA

Resumen

Basado en un análisis histórico-cultural, este texto aborda la relación entre cultura, identidad, fe, diversión y las subjetividades entretejidas en el imaginario social entre los

¹ Este trabalho é uma versão ligeiramente modificada de um tópico do segundo capítulo da dissertação de mestrado em Cultura e Sociedade " Comunidade quilombola Nova Esperança: a mulher na construção da identidade étnica ", defendida na Universidade Federal da Bahia/UFBA.

² Mestra em Cultura e Sociedade pela UFBA (2018); Especialização em Língua Portuguesa pela UESB (2011); Especialização em Língua Portuguesa e Literatura Brasileira pela Faculdade Vale do Cricaré (2012); Especialização em História (em andamento) pela UNIVES; Licenciada em Letras pela UESB - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - Campus de Jequié (2009), Licenciatura em História pela UNEB - Universidade do Estado da Bahia - Campus XXI - Ipiaú (2014). Coordenadora Pedagógica na Escola Paulo Freire (Jaguaquara/Ba). keucarvalho@yahoo.com.br

³ Professor Titular da Universidade Federal da Bahia. Docente e pesquisador do Poscultura - Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade, ligado ao IHAC - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Milton Santos e da Faculdade de Comunicação. Tem estágio-sênior pós-doutoral no CES - Centro de Estudos Sociais/Laboratórios Associados/Universidade de Coimbra, Portugal e Pós-Doutorado na Freie Universität Berlin/Lateinamerika-Institut. É biógrafo autorizado do intelectual e geógrafo Milton Santos, vencedor do "Nobel" da Geografia (Prêmio Vautrin Lud). Doutor e Mestre em Ciências da Comunicação na Universidade de São Paulo, possui graduação em Comunicação/Jornalismo pela Universidade Federal da Bahia. No Poscultura coordena os grupos de pesquisa Permanecer Milton Santos; e Etnomidia - Grupo de Estudos em Mídia e Etnicidades da UFBA. fernconce@ufba.br

sujetos que componen la comunidad quilombo Nova Esperança, en la cual buscamos discutir las diversas manifestaciones religiosas y culturales *quilombola*. La comunidad, además de divertirse, refuerza su fe y fortalece sus lazos de identidad. En las festividades, la comunidad mezcla lo sagrado y lo profano sin dañar su fe, siendo, de hecho, inseparable. En el contexto de la cultura, la religión en este espacio se manifiesta en formas simbólicas de la relación con los demás e impregna la vida cotidiana.

Palabras clave: Cultura. Religión. Divertido. Comunidad Quilombola.

*Bendita e Louvado seja!
Ó virgem, Mãe verdadeira!
Proteja Nova Esperança, nossa Excelsa padroeira!
Proteja Nova Esperança, nossa excelsa padroeira!
Ó virgem Mãe do Rosário/
Vos peço como lembrança.
Peço a vós que não esqueça/ do Povo de Nova Esperança.
Peço a vós que não esqueça/ do Povo de Nova Esperança.*

(Trecho do Hino à Nossa Senhora do Rosário por Senhorinha dos Santos, moradora da Comunidade Nova Esperança, 1980).

Entre Fé e a Devoção: a Cultura, o Sagrado e o Profano. Breves definições

A cultura é o que nos torna o que somos a partir do lugar onde vivemos. Nela elaboramos um universo simbólico de nós na relação com os outros com os quais compartilhamos valores e crenças. Nesse sentido, a cultura deve ser entendida como uma complexa rede de relações sociais e identitárias.

Perante esta concepção, Cuche (2002, p. 39 *apud* LARAIA 2006, p.25) diz que a “cultura é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”.

Assim sendo, ao discutirmos como a comunidade entrelaça suas relações entre fé e festas; sagrado e profano; diversão e devoção, se faz necessário pensar a cultura no plural, conforme discute Franz Boas (2004), para o qual cada grupo tem sua história própria e única, devendo ser avaliada dentro seus próprios termos, que integram a vida coletiva.

Em se tratando dos aspectos culturais, as comunidades quilombolas se configuram como uma fonte de riqueza do Brasil. Segundo a Fundação Cultural Palmares (BRASIL, 2003, art. 2º) “são espaços de preservação da história e onde se

projetam a identidade étnica e a solidariedade mútua, valores já não tão observados na grande sociedade”. Por ser uma manifestação essencialmente humana, as pessoas de comunidades quilombolas festejam seu imaginário social, onde o sagrado e o profano se confundem.

Assim como a cultura é inerente à própria ação humana, a identidade também é construída na coletividade valendo-se das crenças, da memória, das fantasias, das relações de poder e das práticas religiosas. Conforme afirma Hall (2008, p. 109), “as identidades são construídas dentro e não fora do discurso”, sendo dialógico. Perante esta concepção é que discutimos o sagrado e o profano. Um só existe em contraponto ao outro.

O sagrado, aquilo que é ‘colocado à parte’, é definido e marcado como diferente em relação ao profano. Na verdade, o sagrado está em oposição ao profano, excluindo-o inteiramente. As formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue a diferença são cruciais para compreender as identidades. A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, frequentemente na forma de oposições [...] (WOODWARD, 2000, p. 41).

Como o próprio excerto indica, o profano é definido como tudo aquilo que está em contraponto ao sagrado. Profano é tudo que não é sagrado, toda a vida comum do dia a dia, os fatos e atos da rotina. É o que envolve os atos exclusivamente dos desejos carnavais, que a princípio não são aceitos no âmbito do sagrado. É o extravasar de tudo aquilo que o sagrado condena. No entanto, esses dois fatores perpassam por fronteiras identitárias que, a depender dos interesses, são readequadas para atender a coletividade.

Portanto, o profano e o sagrado só acontecem na experiência individual e dos grupos, e os próprios grupos são quem definem o que é profano ou sagrado, dependendo de suas experiências religiosas.

É nesta perspectiva que as manifestações religiosas de Nova Esperança se estabelecem. Para a comunidade, os acontecimentos que ocorrem fora do âmbito do sagrado não interferem na fé que professam aos seus santos. Ao contrário, uma abastece os outros como forma de sobrevivência.

A fé enquanto dimensão antropológica é parte da própria existência humana, independente de sua matriz religiosa. A fé está intrínseca entre os sujeitos, em todos os lugares e tempos. É essa fé que norteia cada agrupamento humano ou sujeito ao longo de sua jornada distinguindo o que é importante para cada um.

É perante a fé que, ao realizar os festejos aos santos e folguedos da comunidade, os sujeitos de Nova Esperança estruturam seus valores e seus ideais de comunidade. Cujo objetivo é a busca pelo sagrado através de ofertas, rezas e oferendas aos santos de devoção.

Nestes termos, a fé é:

A transmissão de dados transcendentais, decisivos para o mundo de valores, e a adesão a uma tradição de testemunhas referenciais de aquisição e experiências desses dados. Somente quando estes dois elementos estão presentes, falaremos com certa precisão – de “fé religiosa” (SEGUNDO, 1985, p. 103-104).

Salienta-se que a fé no bojo desta discussão não pode ser definida apenas pelo ato religioso, mas no seu sentido antropológico, instituídas no interior das ações entre os sujeitos que buscam cada um a seu modo, a unidade da comunidade.

Por isso, a fé também se entrelaça com a diversão, sendo esta mais atrelada ao profano. Divertir durante os festejos é inerente às práticas que persistem após as obrigações e devoções aos santos e folguedos.

As culturas populares representadas nas festas da comunidade a tornam singular, pelo fato de serem justapostas. Não há fé sem a diversão. Os atos de devoção aos santos da comunidade têm, nos seus festejos, práticas simbolizadas nas comidas, no artesanato, na música, na dança, celebrações, no samba de roda, forró e outras manifestações culturais.

Em Nova Esperança se festeja a vida a partir da devoção aos santos da comunidade, os dias santos como o Natal, Dia de Reis, a Páscoa e o São Pedro, e as festas individuais como o Caruru⁴ de São Cosme e São Damião. É nas festas que os remanescentes desse território reelaboram suas memórias, quebram a rotina,

⁴ O caruru é uma comida típica da culinária baiana e muito utilizada pelos adeptos do Candomblé. Embora haja divergências quanto a sua origem – que também possui influências da cultura indígena, representada por um tipo de planta que, inclusive, leva esse nome –, provavelmente foi trazido e adaptado no Brasil pelos africanos. Esses deram uma simbolização muito particular ao caruru, além de acrescentar outros ingredientes e valores que hoje se tornaram uma referência desse prato. O seu preparo é acompanhado dos seguintes ingredientes: quiabo cortado miúdo e cozido em caldo de peixe seco e temperado com sal, alho, cebola ralada, camarão seco e batido no pano, pimenta ralada quioiô, castanha assada e moída, catassol torrado e azeite de dendê. Os quiabos devem ser cortados em cruz no sentido longitudinal e depois, então, em rodinhas bem finas. Esse cuidado possui um cuidado mitológico, pois simboliza as origens e a história das ancestralidades africanas, representadas particularmente em cada prato típico. Também é importante o uso de utensílios rústicos, como panela de barro, gamela e colher de pau, peneira, entre outros, para preservar a originalidade de uma tradição que remota o passado. Embora o caruru seja consumido no Brasil durante a semana santa, é no dia 27 de setembro que ele assume sua maior importância. Nesse dia, os devotos sincretizam Cosme e Damião nos orixás africanos, pagam promessas e oferecem o caruru para sete meninos. (SANTANA, 2014).

confraternizam com os reencontros familiares e realimentam sua fé. São também as manifestações culturais a oportunidade da “subversão” aos paradigmas cotidianos. Lá, comemora-se o existir. Para Eliade,

toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, nos “primórdios”. Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa (ELIADE, 2008, pp. 63-64).

Com isto, a comunidade busca através de suas manifestações, resistir no tempo e lugar enquanto testemunho vivo da resistência à escravidão, pois no período escravocrata “os escravizados aproveitavam as celebrações do calendário cultural dos senhores para praticarem suas próprias tradições culturais, entre as quais a tradição, frequentemente reinventada, de se organizarem segundo a origem étnica” (Reis, 1996, p. 03).

Nesse sentido, as origens das festas estão intimamente ligadas a eventos sagrados, econômicos e políticos do lugar. Sendo constantemente reinventado e atualizado, como argumenta Roy Wagner: “em certo sentido, a invenção não é absolutamente um processo inventivo, mas um processo de obviação” (WAGNER, 2010, p.240).

A Comunidade Quilombola Nova Esperança

O território do qual trata o presente estudo é um lugar de remanescentes quilombolas⁵, localizado no município de Wenceslau Guimarães⁶, Território de identidade do Baixo-Sul da Bahia⁷, distante 290 km de Salvador. Conforme o censo 2010⁸ a população de Wenceslau Guimarães é de 22.189 habitantes.

A respeito da fundação da comunidade, segundo narrativas dos moradores mais velhos da comunidade, se dá pela chegada de seu fundador, o Sr. Faustino dos

⁵ O conceito de quilombo utilizado é aquele previsto no artigo 6º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, sob o enunciado: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

⁶ Emancipada em 1962, Wenceslau Guimarães é um município brasileiro do estado da Bahia. Sua população estimada em 2013 era de 23.046 habitantes. É o maior produtor nacional de graviola e banana-da-terra. De acordo os dados do IBGE o município tem uma área de 655,239 km² e com população estimada em 22.445 habitantes conforme dados de 2016.

⁷ Ver mapa - **imagem 03**/ Apêndices

⁸ Disponível em: http://populacao.net.br/populacao-wenceslau-guimaraes_ba.html

Santos, e sua família, por volta da primeira metade do século XX, mais precisamente em 1929.

Oriundos do Sertão da Bahia, fugiram da Guerra de Canudos e da seca que devastou a região, a pé, carregando seus pertences em surracas⁹ e algumas economias em dinheiro, adquirido através do trabalho realizado de fazenda em fazenda. Após meses de viagem, ele e sua família chegaram à região onde hoje situa-se Nova Esperança. Neste advento, encontraram alguns posseiros¹⁰, entre eles Manoel Calixto, com quem o patriarca adquiriu as terras onde atualmente fica a comunidade apresentada.

Na época, a comunidade era pertencente ao município de Nilo Peçanha – Bahia (Getúlio dos Santos, entrevista, 2016). Assim, em 1929, o senhor Faustino José dos Santos fundou a comunidade Nova Esperança pensando, utopicamente, em um futuro melhor para sua família. E como tal, a comunidade é um lugar de novas esperanças para a sua gente; gente que nunca esqueceu o seu passado e de onde veio, que luta pela efetivação dos seus direitos mais fundamentais que lhes foram historicamente negligenciados, como, o direito definitivo da terra, o reconhecimento da cidadania, a preservação de seu patrimônio cultural e a reversão de estigmas racistas.

O povoado de Nova Esperança é composto por 95 famílias, totalizando 387 pessoas. Quanto à distribuição por gênero existe aproximadamente 44% de homens e 56% de mulheres¹¹. Os quilombolas vivem da lavoura do cacau, da banana e da graviola, todas produzidas em escala comercial. Paralelo a estas culturas, têm ainda produções de subsistências, como o milho, a mandioca, laranja, feijão e criação de animais de pequeno porte para consumo próprio.

A relação de trabalho acontece entre os proprietários das terras e os prestadores de serviços, os chamados diaristas. Esporadicamente, há trocas de serviços, conhecido como “d’ mão¹²”. Outra relação muito comum é a de meeiros, que consiste na troca de serviços entre o dono das terras e ou plantações e o lavrador. Neste tipo de trabalho, ocorre a divisão igual dos lucros. A convivência estabelece-se a partir de laços de parentescos e de compadrio, isto colabora para

⁹ Saco onde os sertanejos colocavam seus pertences e carregavam sobre as costas.

¹⁰ O termo posseiro é aqui utilizado pelos colaboradores como sinônimo de primeiros ocupadores das terras da região.

¹¹ Dados colhidos na Associação de moradores.

¹² D’ mão refere-se ao trabalho coletivo, tipo mutirão.

uma convivência pacífica entre os moradores. Outro fator preponderante é a luta pelo reconhecimento da comunidade enquanto lugar de ancestralidade negra.

A comunidade de Nova Esperança mantém atributos obtidos desde sua fundação. Lugar de pessoas simples que buscam manter suas tradições para a manutenção da sua identidade, demonstrada nas organizações dos eventos comunitários, nas atividades agrícolas, na escolha de seus representantes políticos, enfim, pelos interesses nos objetivos comuns, através da Associação de Moradores, instituição que viabiliza a busca pelos direitos da comunidade, a exemplo da “merenda escolar diferenciada” e do escoamento de parte dos produtos agrícolas, como o cacau, a graviola e a banana.

Por certo, ser quilombola para os moradores dessa comunidade perpassa por um longo processo de compreensão de seu passado histórico e de reconhecimento de si enquanto remanescentes.

A fé, a devoção e as festas em Nova Esperança

Nova Esperança é composta de um povo alegre, festeiro, também de fé. Nesse construto, a mulher não tem apenas a função da liderança política, material e do trabalho, a elas implicam também, a manutenção cultural, religiosa e espiritual. São elas as responsáveis para organizar as festas da igreja, o Terno de Reis, os festejos juninos, desde a programação às comidas.

O catolicismo, religião predominante, está presente desde a época da fundação da comunidade por causa das devoções de Antônia Maria e Faustino dos Santos, os fundadores da comunidade. As festas à Santo Antônio (Mês de Junho) e para Nossa Senhora do Rosário (realizada em outubro) são dois grandes momentos da religiosidade local.

No que se refere aos festejos a Nossa Senhora do Rosário, padroeira da comunidade, ocorre na última semana de outubro. A mesma é marcada pela devoção da maioria dos moradores que durante os dias de festa se agrupam na capela para louvar e adorar a Santa.

Figura 01: Quadro de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: acervo da comunidade

Nossa Senhora do Rosário tem importante representação para a identidade local, posto que sua chegada se dá junto ao surgimento da comunidade. A imagem (figura1) está na comunidade desde a sua fundação. Segundo relatos dos moradores mais antigos e herdeiros do fundador, a santa foi trazida por Faustino dos Santos, conforme relata Getúlio dos Santos (2016):

Tinha festa na casa do meu avô todo sábado, ele rezava, era devoto nos termos a igreja hoje. A padroeira é a Nossa Senhora do Rosário, essa Nossa Senhora do Rosário (Imagem que se encontra na igreja) acompanhou ele. Eu sei que ele trouxe de lá de Sururu de Queiroz trouxe pra Lagoa do Morro e veio pra aqui e ela ta na igreja, apareceu uma Santa Nova, as meninas eu digo, olha se vê que vai jogar essa no mato me dá que eu levo lá pra casa (risos)! Aí agora tomaram zelo. Elas ciúmam, aí nós temos a devoção de Nossa Senhora do Rosário, tem a festa dela (Getúlio dos Santos, entrevista, 2016).

Em consonância, Florinda dos Santos diz: “Eu lembro que Ele (Faustino dos Santos) contava que Nossa Senhora do Rosário, era a Santa de devoção do pai dele porque era a padroeira dos negros (...). Ele dizia assim: Nossa Senhora do Rosário é a padroeira dos pretos! É a padroeira dos pretos!” (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

Apesar de as religiões de matrizes africanas resistirem ao processo opressor aos quais foram submetidos, o catolicismo já havia se consagrado na memória coletiva do povo brasileiro, pois o mesmo já existia no país antes da chegada dos africanos. Assim, a devoção da comunidade à Nossa Senhora do Rosário, tem uma relação histórica com o passado do povo negro no Brasil, como salienta João José Reis (1996)

Antes mesmo que o primeiro escravo desembarcado no Brasil se rebelasse, os senhores e autoridades coloniais já sabiam ser necessário controlar seu corpo e seu espírito. O regime escravocrata, como todo regime de trabalho forçado, baseou-se fundamentalmente no chicote e em outras formas de coerção, mas não teria vigorado por muito tempo se só usasse a violência. Desde cedo os escravocratas aprenderam que era preciso combinar a força com a persuasão, assim como os escravizados aprenderam ser impossível sobreviver apenas da acomodação ou da revolta (REIS, 1996. p.03).

Este fato contribuiu para a catequização dos africanos que aqui aportaram como escravizados. Um dos motivos para a aceitação do catolicismo foram os pontos em comum, como a subordinação ao um ser superior (no catolicismo é Deus) e a condenação ao suicídio, prática comum entre alguns povos como forma de resistência a opressão escravagista. Para Alves (2008, p. 94 *apud* QUINTÃO, 2002), os bantos foram os que mais se adaptaram ao catolicismo representado pelas irmandades.

A crença de que os santos eram os intercessores entre os homens e Deus colaborou para a devoção aos santos católicos por parte dos negros. Mas as irmandades (dos brancos) não aceitavam a participação dos pretos em seus cultos. Em resposta, os negros criaram suas próprias irmandades (irmandades dos pretos) cujo intuito, era a cultuação aos seus santos e também como confraria política, nos quais organizam os sepultamentos e busca por compra de alforrias de seus entes queridos.

Em síntese, o louvor para os santos negros configura-se como sendo uma recriação da África no Brasil ao se perceberem sem “saída” para o catolicismo imposto. Ou melhor, uma estratégia para fugir da chibata. Assim, Nossa Senhora do Rosário e outros santos negros foram substituindo os Orixás africanos. E os quilombolas se apegaram a Nossa Senhora do Rosário. Essa santa, provavelmente, foi escolhida pelo simbolismo da maternidade, misticismo presente nas religiões africanas.

Com isso, a devoção para Rosário dos pretos se afirmou, especialmente entre o povo negro, sendo levada para onde estes fossem, e se perdura na contemporaneidade. Principalmente nas comunidades negras que de alguma maneira tem sua história ligada a escravidão e a resistência, como descreve a moradora de Nova Esperança.

Descobrimos no ano passado, quando escrevemos uma história de várias comunidades que tem como padroeira dos negros, descobrimos que todas elas são quilombolas. A primeira está em Salvador. Hoje nós reconhecemos que ela é padroeira dos negros e a gente não sabia o porquê. Mas hoje a gente entende. Nós somos quilombolas, povo que sofreu (Senhorinha dos Santos, entrevista, 2017).

Os devotos louvam outros Santos, mas Nossa Senhora do Rosário é a mãe, merecendo toda honra e grande festejo, pois para a moradora “Nossa Senhora do Rosário é a nossa devoção. Além da fé, a gente tem que ter respeito a Nossa Senhora, por isso (por ser a padroeira dos pretos!)” (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

A festa acontece no mês de outubro, com intensa participação da comunidade. São 11 dias de festa desde os tempos da fundação da comunidade, onde primeiro acontece na igreja a reza do terço, missa e louvores. Depois, já no espaço livre as pessoas aproveitam para conversar, comer, participar de sorteios, etc. A mesma é organizada pelas mulheres que se mobilizam de forma intensa para arrecadação de doações para a realização, como anuncia a devota Senhorinha dos Santos: “a gente ajuda. Faz parte de toda celebração da missa” (Senhorinha dos Santos, entrevista, 2017).

Em Nova Esperança, a festa da padroeira local é uma oportunidade de regeneração no tempo presente de um passado que ainda persiste na memória, sempre imbuídos para um novo tempo de viver humanamente, historicamente e sociologicamente. Ou seja, a religião é para o povo negro explicação para além da existência.

Apesar da religião protestante¹³ começar a se difundir entre os membros da comunidade, possuindo muitos adeptos, o catolicismo ainda é muito presente, visto que, entre outras manifestações, destaca-se a celebração da Semana Santa, momento que vivem os mistérios dolorosos de Jesus Cristo.

Nestes dias, as imagens dos santos são cobertas por panos, como manda a tradição local. Eles jejuam e se reúnem na igreja para rezar em respeito à morte de Cristo. Na sexta-feira dessa semana, porém, há muita fartura nas mesas e o cardápio principal é o peixe e o caruru de taioba. Já no sábado, comemoram o “Aleluia”, a ressurreição de Cristo. Tem moradores que guardam especialmente este dia por “ser o verdadeiro dia de devoção, porque foi o dia que Nosso Senhor Jesus Cristo ressuscitou. Então a gente guarda sem comer carne vermelha. Veio de nossos avós e a gente preserva até hoje”. (Otavio dos Santos, entrevista, 2017).

Além da festa da padroeira, a comunidade celebra também a festa para Santo Antônio, santo de devoção da matriarca Antônia Maria de Jesus. Quando em vida, todos os anos, no mês de junho acontecia a trezena de Santo Antônio na sua casa onde se

¹³ São todas as representações do cristianismo fora do catolicismo. “Então, protestantes seriam aquelas igrejas que se originaram da Reforma que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento. Essas igrejas compõem a grande família da Reforma: luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas”. (MENDONÇA, 2005).

terminava com uma grande festa em homenagem ao santo. Com o passar dos anos os festejos passaram a acontecer na capela da comunidade. Santo Antônio se configura para os descendentes da fundadora como um mito de fé que os movem, pois Antônia Maria era muita religiosa e deixou esse legado para os seus.

A celebração à Santo Antônio, portanto, faz brotar e rebrotar memórias em conjunção entre passado e presente, “Dindinha Antônia era muito reservada. Se cobria toda para rezar. Todo domingo sentava na frente do rádio para escutar e seguir a missa. Andava toda coberta. Ainda hoje nós queremos seguir o seu jeito. Fazer tudo como ela gostava” rememora (Florinda dos Santos, entrevista, 2017).

O festejo para o santo antecede outro momento importante para os moradores: a festa de São Pedro. A proximidade de realização entre os dois folguedos contribui para uma íntima relação entre o sagrado e profano, pois em clima de festa, todos os dias depois da reza na igreja, os moradores se reúnem em uma grande cabana de palha que eles constroem para dançar ao som do forró e do arrocha¹⁴.

Sobre a fusão entre o profano e o sagrado, argumenta Passos:

No contato com as tradições populares, o catolicismo foi-se transformando e assumindo os códigos, as metáforas e a linguagem popular. Dor, alegria, esperança, anseios e festas foram compondo o dia-a-dia das expressões religiosas populares. Numa explosão de vozes e ritmos, a devoção popular acompanha o povo no itinerário da vida. Os sinais festivos espalham, enchem capelas e ruas (PASSOS, 2011, p. 03).

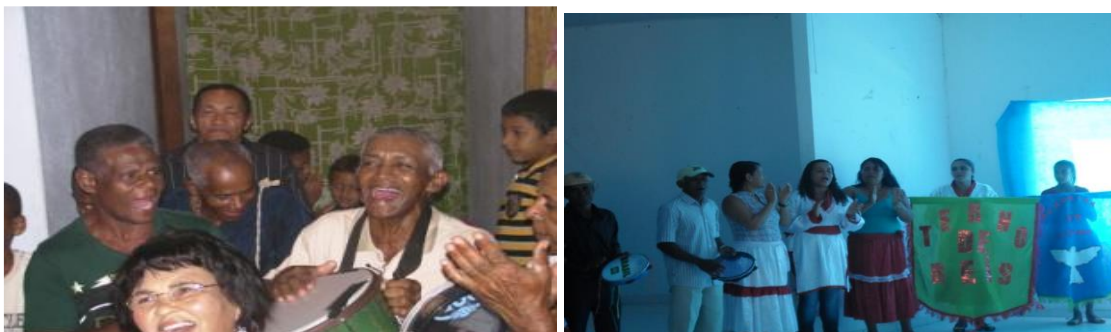
Importante dizer que há uma intensa participação dos idosos na festa. Tanto é que bancos são montados dentro do espaço afim de acomodá-los. Os mesmos dançam, brincam, bebem numa relação cordial entre gerações.

Este encontro entre gerações serve como remodelagem dos espaços e das relações em momentos de comunhão para o qual a história local é recriada pela oralidade, resistindo ao tempo. Os mais velhos primam pela tradição, os mais jovens celebram os reencontros e colaboram para o permanecer. Há um emaranhado de relações profundas de celebração com as reminiscências do passado já que “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos” (HALBWACHS, 1990, p. 30).

¹⁴ É um gênero musical e dança brasileira originário da cidade de Candeias, na Bahia. Ele veio proveniente da seresta, influenciado pela música romântica e o estilo romântico, com modificações que o tornaram, segundo seus adeptos, mais sensuais e eufóricos com influências do axé e do forró.

A religiosidade é uma das características marcantes da comunidade. A Festa de Reis, representa a hibridização cultural absorvida pelo povo negro, caracterizada pela relação entre festas e celebração religiosa, reinventada no catolicismo popular e apontada por Hall como “poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de culturas, mais apropriada à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado” (Hall, 2005, p.91)

O Terno de Nova Esperança é composto de ritos, dogmas e cerimônias em torno dos festejos em homenagem aos reis Magos e apresenta-se como símbolo de resistência da cultura e oralidade de um povo que mantém nos seus lábios toda uma sabedoria, toda uma vivência, e todo um amor pela religiosidade, que é cantada por crianças, jovens e idosos todos os anos no mês de janeiro, quando os presépios natalinos são desmontados e a comunidade vai agradecer.



Figuras 02 e 03: Imagens da Festa de Reis

Fonte: acervo da comunidade

As imagens (02 e 03) são amostragens de momentos distintos da festa de Reis. Na primeira a visitação das casas e o samba, bastante sugestiva ao que tange a diversão no decorrer dos acontecimentos. Na segunda, o momento anterior a visitação. É o momento reservado a fé e a devoção aos Santos Reis, realizado na igreja local.

Com isso observa-se a relação íntima entre os rituais católicos e o sincretismo religioso, pois a festa dá continuidade com as visitas de casa em casa e aquela que “aceita” a chegada do terno festeja com bebidas e guloseimas típicas do lugar.

O terno de Reis de Nova Esperança surge concomitantemente com a chegada do desbravador do lugar, o Sr. Faustino, que apesar de muito religioso, gostava de festa. Então, o Terno de Reis passou a ser a extensão dos ritos religiosos no intuito de entreter

os foliões por mais tempo na festa, até o raiar do dia, e que permanece até os dias atuais. Esse festejo presente na comunidade, têm “ênfase nas origens, nas continuidades, na tradição e nas intemporalidades...” (HALL, 2005, p. 32).

Os integrantes do terno saem em visita com suas indumentárias e tocando instrumentos artesanais, como tambores, pandeiros e sanfonas, que seguido por todos vão até as casas com o Presépio onde pedem licença para entrar. O dono da casa permanece com as portas da casa fechada só abrindo após os sambadores cantarem entre duas e três cantigas. Quando a casa abre as portas, acontece a representação da alegria com muitas comidas e bebidas típicas seguida de muitos sambas. É possível perceber esta mistura no relato de um morador

O Terno de Reis prá nós é uma apresentação da religião herdada de nosso avô. Todo ano depois das festa ... a missa , sempre terminava com o Terno de Reis. Hoje os “jove” não quer participar. Diz ser coisa de velho. Eu gosto muito. Gosto de festa. Sempre gostei de dançar. To nessa idade e todo ano to aqui. Hoje ficou uma coisa importante para o lugar. Depois que aqui virou quilombola (Getúlio dos Santos, entrevista, 2016).

Nota-se na fala do colaborador, o sentimento de perda de entusiasmo dos jovens para dar seguimento à cultura herdada de seus ancestrais. Esta preocupação tem certa razão de ser, posto que são poucos os jovens que mostram interesse em pegar os instrumentos ou “puxar” um samba; outro possível fator é a saída destes para a cidade grande em busca de melhores condições de trabalho e educação.

O terno é composto por parentes, amigos, geralmente pelas pessoas mais velhas, mas não impede ninguém que queira participar de integrar-se ao grupo. As indumentárias idealizam a visão do sagrado com a bandeira que representa a Trindade e atualmente outro estandarte foi incluso no conjunto, a bandeira do “Quilombo”, o que representa a afirmação da identidade e que Wagner (2010) vai chamar de Cultura inventiva ao argumentar:

[a cultura] opera através de nossos formulários, cria em nossos termos, pede emprestado nossas palavras e conceitos para seus significados e nos recria através dos nossos esforços. (...) Se a nossa cultura é criativo, então as "culturas" estudamos, como exemplos desse fenômeno dos outros, também deve ser. Para cada vez que fazemos os outros parte de uma "realidade" que só nós inventamos, negando a sua criatividade (WAGNER, 2010, p. 16).

Em consonância ao exposto, a cultura é inventiva porque é transversal aos

diversos campos da vida cotidiana, sendo móvel. Cada sujeito ou coletivo a define. A cultura é viva, é inventiva, é identitária e, tantos outros leques mais.

Esta concepção multidisciplinar de cultura aplica-se a diversidade de acontecimentos que envolve as festividades religiosas da Comunidade Quilombola Nova Esperança, pois em cada folguedo adequam-se a realidade do momento, a fim de que seja garantida a realização do evento, seja por questões políticas locais, seja por causas dos fenômenos da natureza, ou por o infortúnio de um luto. O que não pode é o evento deixar de acontecer.

Assim, a cultura opera como modos de vida que caracterizam uma coletividade. Nisto, a concepção de cultura cravada por Fraz Boas (2004) tem todo sentido.

As indumentárias também têm significados no qual cada cor tem uma representatividade, seja no campo do sagrado ou da cultura local. As roupas, as comidas colaboram para a afirmação da identidade quilombola que reproduzem acrescentando significados de acordo com o que desejam que o outro veja e saiba da comunidade, no intuito de se manter frente às novas perspectivas de políticas culturais da contemporaneidade, o que pode ser evidenciado na entrevista concedida por Getúlio dos Santos (2016).

Olha, eu acho que aos poucos, depois que aqui foi conhecido como comunidade quilombola, o Terno de Reis reviveu. Faz parte da nossa cultura né? A escola já colocou como atividade da escola. Na semana da consciência negra tem apresentação mirim. Eu mesmo acho isso importante.

Após ter sido reconhecido como local de quilombos, o terno de reis tomou uma dimensão mais consciente e, portanto, é manipulável de acordo com o querer dizer e visibilizar sobre o lugar.

Breves considerações

As festas religiosas em Nova Esperança apresentam traços de um conjunto etnográfico entre a sua história, a cultura e fé em seus santos de devoção, que interfere no cotidiano dos sujeitos que compõem o lugar. Assim, as misturas entre sagrado e profano resultaram em um alicerce da identidade deste território. De acordo com Carvalho (2007, p. 64) as manifestações culturais são representativas da voz social, “uma forma subjetiva que o grupo de pessoas encontra para expor seu interior, expressar o que pensam, o que desejam realizar ou modificar”.

Salientamos que o papel das mulheres de Nova Esperança nas manifestações religiosas e culturais é indispensável para a permanência das atividades, visto que os sujeitos que compõem um grupo são os atores que se reconhecem etnicamente e como tais compõem os caminhos do lugar, pois “os grupos étnicos são categorias adscritivas e de identificação, que são utilizadas pelos próprios atores e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre os indivíduos” (BARTH, 2011, p.10-11). Nesse caso, é delas a missão de trazer as crianças para a “recriação cultural” através da dinâmica para o autoreconhecimento identitário e de sentimento de pertença.

A mulher atua como espécie de guardiã das tradições. Através de suas mãos, práticas culturais locais são protegidas. Elas são, portanto, fundantes para a manutenção da identidade quilombola.

E por fim, é através de suas festas religiosas e demonstração de fé e alegria que a comunidade quilombola de Nova Esperança homenageia seus ancestrais, revela saberes e fazeres na música, na dança, nas comidas e outros acontecimentos que tornam as pessoas pertencentes àquele lugar.

Neste contexto, fé, diversão e devoção se entrelaçam onde um não tem sentido sem que haja o outro. No âmbito da fé, há a mistura do catolicismo popular com as crenças provenientes de religiões de matrizes africanas, embora disfarçadamente.

Referências Bibliográficas

BARTH, Fredrik. *O guru. O iniciador e outras variações antropológicas*. - Fredrik Barh. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra C'P' Livraria. 2000.

BRASIL. *Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm . Acesso em: 23 de maio de 2017.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CARVALHO, Samanta V. C. B Rocha. “Manifestações Culturais” In: GADINI, Sérgio Luiz, WOLTOWICZ, Karina Janz (Orgs.) *Noções Básicas de Folkcomunicação*. Ponta Grossa (PR): UEPG, 2007.

CUCHE, Denys. *O Conceito de Cultura nas Ciências Sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes: 2008.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 19 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PASSOS. Mauro. Religião, Festa e Sociedade. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 20, p.6-8, jan./mar. 2011.

QUINTÃO. Antônia Aparecida. “Irmandades negras: outro espaço de lutas e resistências.” São Paulo. Annablume. 2002. In: ALVES. Vânia de Fátima Noronha. *Os festejos do reinado de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte/ M.G: práticas simbólicas educativas*. Universidade de São Paulo. 2008.

REIS. João José. Identidade e Diversidade étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, n°. 3, 1996.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Edições Vértice. São Paulo, SP. Brasil. 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomás Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 10. ed. , Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, S. Quem precisa da identidade?. In: HALL, S.; WOODWARD, K.; SILVA, T. S. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2008.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro 2005.

SANTANA, Marise de. *ODEERE: formação docente, linguagens visuais e legado africano no sudoeste baiano*. Vitória da Conquista: edições UESB, 2014.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Recebido em: 07/04/2020

Aceito em: 15/04/2020

MULHER NEGRA E CANDOMBLECISTA: A POTÊNCIA GESTORA DE MÃE FLORIPEDES

Thatianny Alves de Lima Silva¹

Wellington Campos da Silva²

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.30711

Resumo

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

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

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

Resumen

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

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

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

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

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

Pedindo licença e a bênção para começar este caminhar

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

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

³Compreende-se como dindinha uma adequação da palavra madrinha.

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

⁵*Ègbón mí*: irmã ou irmão mais velhos (JAGUN, 2017).

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

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

Mulheres negras em sentidos afrodiaspóricos

As aproximações com territórios de saberes em perspectivas afrodiaspóricas, nesta escrita, começam com o processo de estabelecer limites e distanciamentos dos conhecimentos ocidentocêntricos⁶. Os corpos femininos comumente, em uma lógica colonizadora, são percebidos como lugares em que habita uma feminilidade. Há, insistentemente, correlações entre o caráter biológico e seu respectivo gênero. Para a Oyěwùmí (2018b), ao corpo é dada uma lógica que lhe é própria em que ao vê-lo já é possível inferir quais suas crenças e posição social. Essas leituras a partir do que é sensível ao olho constituem a ordem social que olha para a diferença e para a identidade localizada no território corporal. A autora ainda ressalta:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

As sacerdotisas e a matripotência

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

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

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

⁷ *Orí*: s. cabeça (BENISTE, 2011)

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

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

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

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

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

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

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

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

Candomblé: histórias e memórias de mãe Floripedes

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

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

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

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

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

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

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

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

Floripedes Monteiro Santos Lima, nascida em 13 de janeiro de 1925, filha do casal de católicos Manoel Monteiro dos Santos e Maria Amalia dos Santos, moradores na Ladeira da Conceição, na cidade de Salvador – BA. Órfã de pai aos 9 anos de idade com mãe e 3 irmãos menores, algum tempo depois perdeu sua genitora. Época em que foram “adotados” pela família da madrinha de batismo, Hilda França, respeitada: Ìyádàgàn¹² Hilda de Òṣun. Sua Madrinha Hilda (Dindinha como era chamada), após perceber os primeiros sinais da mediunidade da menina Floripedes, a levou para ser amparada no Ilé Ìyá Omi Àṣẹ Ìyámasé, dirigido pela Senhora Maria Escolástica da Conceição Nazaré, Mãe Menininha do Gantois. Ìyádàgàn Hilda de Òṣun era irmã de santo de Mãe Menininha. Floripedes foi iniciada por Mãe Menininha, em 1938, aos 13 anos de idade, para o orixá Òṣòṣì, tendo como Mãe Pequena a saudosa Mãe Cleusa de Nàná. Foi a Dofonitinha do barco das dezessete. Após ser consagrada viveu no terreiro do Gantois durante alguns anos. Sempre apoiada por sua Madrinha Hilda, iniciou sua vida profissional no Colégio Sacramentinas e depois trabalhou como Chapeleira num estabelecimento comercial na Rua Chile. Foi também na residência de sua Dindinha que conheceu Lauro Augusto Lima, seu futuro marido, que coincidentemente era afilhado de Ìyádàgàn Hilda e morava no Rio de Janeiro. Mesmo enfrentando algumas dificuldades, em 1945, viajou para São Paulo com os irmãos menores, para trabalhar em uma fábrica de tecidos. Na cidade da garoa, assistiu ao casamento de duas irmãs: Valdete Monteiro Costa e Gelsa Monteiro Martins. Alguns anos depois, estabeleceu residência na Rua Pedro Rodrigues, 35 – Praça 11 – Rio de Janeiro. Casou-se com Lauro de Omolu, confirmado Ògán para o mesmo orixá: Omolu de Ìyá Davina - Mãe de santo da Casa Grande de Mesquita – Rio de Janeiro, considerada uma das primeiras roças de candomblé instalada na baixada Fluminense. Senhor Lauro era Contador e funcionário concursado do Ministério da Saúde. Em 1953, o casal adquiriu terreno, situado no Parque Estrela – 6º Distrito de Magé - Imbariê - RJ, com propósito de criar uma chácara para lazer e plantações. Flor de Òṣòṣì gostava muito de plantas. Mas, como dizem os antigos “a fruta só dá no tempo certo”: por determinação dos Òrìṣà Omolu e Òṣòṣì, aquiescência da Casa Matriz e apoio de Ìyádàgàn Hilda de Òṣun e de Ìyá Cleusa de Nàná (que neste período residia no Rio de Janeiro), o referido sítio, tornou-se uma roça de candomblé Kétu. Fundado Centro Espírita São Lázaro – Ilé Àṣẹ Ijì Aráiyé (Casa da Força do Mestre da Humanidade – devidamente registrado como Pessoa Jurídica).

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Encruza – onde há encontros e novos começos

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

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

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

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

Referências bibliográficas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=G4ceHRNt_6Y&t=560s. Acesso em: 05 abril de 2020a.

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

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

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

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

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

SANTOS, Jaqueline Sant’Anna Martins dos. “Mulheres de santo: gênero e liderança feminina no candomblé”. *Nganhu- Revista NeabiCp2 e Geparrei*, v. 1, n. 1, 2018.

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

Recebido em: 10/04/2020

Aceito em: 15/04/2020

“É MINHA FILHA, TUDO FUI EU QUEM FIZ!” REFLEXÕES SOBRE A ARQUITETURA INTUITIVA DE MAMETU MUIANDÊ

Aisha – A. L. Diéne¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.32233



¹ Arquiteta e Urbanista (CAU nº A153871-3) graduada pelo Centro Universitário de Brasília – UniCEUB, Mestranda em Antropologia Social – PPGAS/DAN/UnB; integrante do corpo editorial da Revista Calundu (<http://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/index>), do Laboratório Matula: Sociabilidades, Diferenças e Desigualdades – CNPQ/PPGAS/DAN/UNB e candomblecista Ndanji Tumba Junsara. aisha.diene@gmail.com

Resumo

À vista do que se costuma chamar no trabalho de campo antropológico de entrevista, o texto aborda esse conceito de uma forma diferente que seja, talvez, a maneira pela qual segue a temporalidade das religiões afro-brasileiras. Não a relativização do tempo, mas a leitura dele por um espectro ocidental, como a chave que tranca ou destranca uma porta que se encontra no limiar acerca do “tempo do outro”, segundo Johannes Fabian. Essa metodologia de pesquisa introduz o que descrevo como *conversas trocadas* em substituição a *análises antropológicas*. De maneira que tais conversas demonstram a relação da matriarca e Mãe de Santo *Mametu Muiandê* com a sua residência, a partir do que digo ser uma *arquivivência* – das escritas descritas nas paredes do que ela chama de sua casa –, à luz do que conceitua Conceição Evaristo. Modelado não somente pela vivência, mas também pelo aspecto ontológico que se mostra sua essência.

Palavras – chave: Candomblé. Conversa. Casa. Mãe de Santo.

“É MINHA FILHA, TUDO FUI EU QUEM FIZ!” REFLEXIONES SOBRE LA ARQUITECTURA INTUITIVA DE MAMETU MUIANDÊ

Resumen

Teniendo en cuenta lo que normalmente se llama en el trabajo de campo antropológico de entrevista, el texto aborda este concepto de una manera diferente que es, tal vez, la forma en que sigue la temporalidad de las religiones afrobrasileñas. No la relativización del tiempo, sino la lectura del mismo por un espectro occidental, como la llave que cierra o abre una puerta que se encuentra en el umbral sobre el "tiempo del otro", según Johannes Fabian. Esta metodología de investigación introduce lo que describo como *conversaciones intercambiadas* en lugar de *análisis antropológico*. Para que tales conversaciones demuestren la relación de la matriarca y la Madre de Santo *Mametu Muiandê* con su residencia, de lo que digo es un *arquitexperiencia* - de los escritos descritos en las paredes de lo que ella llama su hogar -, considerando lo que Conceição Evaristo conceptualiza. Modelado no sólo por la experiencia, sino también por el aspecto ontológico que se muestra su esencia.

Palabras - clave: Candomblé. Conversación. Casa. Madre de Santo.

Introdução

Grande parte dos terreiros de candomblé no contexto brasileiro se fixam em áreas mais afastadas do perímetro urbano, claro que ao longo do processo historiográfico de crescimento da população e o consequente adensamento urbano²,

² Ocupação de forma intensa e geralmente, “desordenada” do solo.

esses espaços foram em sua maioria “fagocitados”³, sendo necessária a mudança de local desses terreiros(tórios); salvo os casos em que esse processo de ocupação acelerado, a intolerância religiosa transfigurada de alvará ou a especulação imobiliária, ainda não os alcançaram. O terreiro é um território que faz parte do que compõe os indivíduos que o vivem, nesse contexto, corpo, “terra, território e territorialidade” são indissociáveis, como bem define Beatriz Nascimento: "A terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou. (1989)." (RATTS, 2006; p.59).

À vista dessa configuração, o terreiro *Manzo Ngunzo Kaiango*, hoje localizado no município de Santa Luzia, região metropolitana de Belo Horizonte/MG, nos ilustra o plano de fundo da *arquivivência*⁴ de Mãe Efigênia e sua família, protagonistas de um longo processo de reconhecimento enquanto comunidade quilombola⁵ no que perpassa a redefinição histórica do termo-conceito, muito distante daquela ideia arqueológica, “frigorificada” e engessada pela cultura e estrutura social “ainda” colonial (ALMEIDA, 2002; p.47). De maneira que, no ano de 2007 a comunidade foi reconhecida como comunidade Remanescente de Quilombo pela Fundação Cultural Palmares, passando em 2011, pelo doloroso caso de intolerância religiosa, onde o prefeito à frente na ocasião, autorizou a destruição de toda “a parte religiosa” da comunidade (Barracão e cozinha de santo), alegando risco de desabamento. Esse lote com 527 m², no bairro de Santa Efigênia/Paraíso, abrigava a residência da matriarca e mais 11 famílias – todos ligados de forma consanguínea com a mesma.

Ocupado desde a década de 1970, as atividades religiosas tiveram início com a umbanda em um espaço dentro desse grande lote, chamado *Senzala de Pai Benedito*, e só posteriormente se configurou como Terreiro de Candomblé.

Durante o processo de desocupação e derrubada, as atividades religiosas foram interrompidas e a família retirada do seu terreiro(tório) e encaminhada à um abrigo por cerca de 9 meses. Nesse período, Mãe Efigênia também conhecida como *Mametu Muiandê*, resolveu dar continuidade aos seus cultos em um terreno que havia comprado

³ Uma analogia ao processo biológico pelo qual uma célula engole através de suas membranas plasmáticas, partículas, bactérias, pedaços de tecido necrosado, o que gera um novo compartimento interno dentro dessa célula, chamado “fagossoma”.

⁴ “no fundamento da narrativa de *Becos*, está uma vivência, que foi minha e dos meus” (EVARISTO, 2017; p.11), uma correspondência ao que a Conceição denomina de “escrevivência”. Nesse caso, a arquitetura observada expressa as marcas das mudanças de hábitos, a partir da trajetória de vida de Mãe Efigênia.

⁵ MARQUES, Carlos Eduardo et al. *Bandeira Branca em Pau Forte: a Senzala de Pai Benedito e o Quilomblé urbano de Manzo Ngunzo Kaiango*, 2015.

muitos anos antes do ocorrido, no município de Santa Luzia, onde reside e permanecem as atividades religiosas até hoje.

Para o povo de santo: Uma conversa...

O antropólogo que pesquisa as religiões afro-brasileiras dificilmente realiza sua observação participante sem causar ou ser envolvido nos conflitos e rivalidades que caracterizam a vida cotidiana dos terreiros. O antropólogo vai aprendendo, assim, qual o grau adequado de proximidade e distância que deve manter na convivência cotidiana com os grupos, e nem sempre os preceitos malinowskianos de buscar uma intimidade total com os observados pode ser uma boa estratégia. (SILVA, 2015, p.38).

Os diálogos descritos no decorrer desse texto são reflexões iniciais de um trabalho de campo, ocorrido entre os anos de 2019 e 2020. De forma que a metodologia desenvolvida se baseou em conversas obtidas informalmente com *Mametu Muindê* e sua filha carnal *Makota Kidoialê*, também conhecida por Cássia.

Poderia denominar essas conversas como entrevistas, mas, essa palavra me faz refletir que mesmo de forma não pretenciosa, é estruturado um roteiro a ser seguido de acordo com as informações que serão relevantes ao *meu* trabalho de campo ou à *minha* pesquisa. Aquela ideia de que a informação é coletada e a minha pesquisa é garantida! Ironia, ao contrário do que Malinowski (1976; p.37) demonstrou como uma nova metodologia etnográfica, a exitosa *observação participante* se faz necessária ser adaptada no terreiro de candomblé.

Para se ter acesso à informação, por exemplo, é basilar não somente perceber os grupos por onde a informação circula, mas também quais são as informações que circulam nesses grupos, de maneira que se identifique quem serão os possíveis interlocutores. Não deixando de ser importante também ressaltar o equilíbrio necessário entre “proximidade” e “distância” que o antropólogo deve procurar manter para “sobreviver” sob as políticas dos terreiros.” (SILVA, 2015; p.39).

Como bem nos ilustra Wagner Gonçalves da Silva (2015) em *O antropólogo e sua magia*: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras, ao discorrer sobre os problemas encontrados ao longo do trabalho de campo na escolha dos interlocutores por alguns antropólogos:

Assim, embora as lições de metodologia nos orientem a coletar depoimentos representativos do maior número possível dos segmentos sociais que compõem as sociedades ou grupos observados, nem sempre isso é possível. A experiência mostra que o próprio campo condiciona o que observar e a quem. Nas religiões afro-brasileiras, a estrutura hierárquica que localiza as pessoas por sua senioridade iniciática, cargo e importância no grupo dificulta um diálogo indiferenciado do antropólogo com todas as pessoas do terreiro, ao menos de forma explícita ou oficial. (SILVA, 2015; p.39).

Mas voltando ao que reflito ser uma conversa, o povo de santo⁶ – onde também me incluo, no que perpassa pela lógica de ser pesquisadora e iniciada nessa religião – têm sua forma de permitir que pesquisadores/curiosos que buscam informações sobre seus modos e costumes, adentrem seu terreir(tório). Nesse cenário, o tempo é outro⁷!

Essa reflexão sobre a temporalidade no pensamento antropológico da sociedade atual é definida por Johannes Fabian (2013) como “alocrônico” em *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. De maneira que, esse “alocronismo fundacional da antropologia” é percebido como um problema permanente e de fato latente nas metodologias etnográficas. É o tempo do outro!

Antes de mais nada, o fato de parecer possível recusar a *coetaneidade* a outra pessoa, ou a outros povos, sugere que a *coetaneidade* não é nem um fato transcultural nem uma condição transcendental do conhecimento. O termo *coetaneidade* foi escolhido para assinalar um pressuposto central, ou seja, o de que todas as relações temporais e, portanto, a contemporaneidade, estão embutidas na práxis culturalmente organizada (FABIAN, 2013; p.69).

Makota Kidoialê

Bairro Santa Efigênia/BH, 2019.

Diante do imenso portão de ferro alaranjado que recobria a fachada da casa de Makota Cássia, ela me recebe e me convida para entrar em sua residência. Logo me apresenta ao seu cônjuge e à sua filha, que estavam na varanda ao lado da sala de estar, tentando parafusar uma rede na parede. Aguardo sentada no sofá a água que me foi

⁶ Me refiro aqui à toda comunidade religiosa do candomblé que se intitula pertencente a essa religião dessa maneira.

⁷ Ler DIÊNE, A. A. L.; AHUALLI, I. F. **LUGAR DE MAIS VELHXS - Uma observação fenomenológica dos limites espaciais no terreiro de candomblé Tumba Nzo Jimona dia Nzambi**. 2019.

oferecida, enquanto observo sua residência e a dinâmica dos seus familiares ao mesmo tempo em que pai e filha brincam tentando parafusar a rede nova na parede da varanda.

Assim falamos do quão quente estava a cidade por conta da época das queimadas, enquanto ríamos do barulho que a furadeira fazia vez ou outra durante a prosa. Nessa deixa, ela me relata um pouco sobre a experiência de morar naquele espaço novo e que ainda estava em processo de obra, dizendo o quão “estranho” era se mudar para um espaço onde “não se sentia pertencente”, porém sendo agora a “sua residência”, refletindo sobre a relação do espaço em que se mora com o reflexo da personalidade da família que o habita (HEIDEGGER, 1954; p.6).

Sentada no sofá com as mãos apoiadas entre as pernas, *Makota* me relata de como tem sido diferente morar em um lugar novo somente com seu cônjuge e seus filhos, depois de tanto tempo habitando um espaço dentro do quilombo urbano *Manzo* e tão próximo ao terreiro de candomblé. E finalizou dizendo que seguia modificando e decorando a casa até que tivesse a sua “cara”. Percebi que ela queria mais me escutar, do que falar. Assim, comecei a falar um pouco sobre mim: quem eu era, o que eu estudava e o que me levou até ali, a querer conhecer um pouco sobre o terreiro e comunidade quilombola da qual ela era a porta voz. Desse modo, ao falar que eu era Arquiteta e Urbanista de formação acadêmica, ela começou a me descrever a residência de Mãe Efigênia, localizada algumas ruas abaixo da que ela mora. De forma nostálgica, disse que sua mãe “escavou o terreno e construiu a casa onde moravam, por ser mais fácil escavar do que ir buscar pedras para aterrar”. Mãe Efigênia em meados da década de 1970, construiu a moradia que abrigaria toda a família até o momento da intervenção da prefeitura. E curiosamente, pontuou que sua “mãe tinha um costume de mudar as portas de lugar da casa várias vezes ao longo do ano, dizendo que “precisava circular a energia da casa” de tempos em tempos e que isso impedia ter má sorte dentro na residência”. Brincando, a *Makota* nomeou essa tecnologia intuitiva construtiva de “Tecnologia Africana”.



Figura 1- Colagem: “Duas perspectivas: da varanda da casa de Mametu Miandê e uma parte do Barracão do Terreiro Manzo Ngunzo Kaiango”

Esse costume que faz parte da maneira pela qual a matriarca se relaciona com o ambiente e o espaço que ela chama de “casa”, nos mostra através do que resolvi nomear de *arquivivência*, como o espaço é mutável e modelado pelo indivíduo que o vive. Todas as esquadrias de portas e janelas que foram realocadas de tempos em tempos por *Mametu Muiandê* ficam expostas. Não se demonstra nenhuma preocupação em recobrir ou pintar aquele espaço que acomodava uma porta que foi trocada de lugar, esse espaço se mantém com tijolos aparentes, como cicatrizes que contam as aventuras de suas marcas (SEGAUD, 2016; p.217).

Mametu Muiandê

Bairro Santa Luzia/DF, 2020.

Na subida de uma rua bem íngreme em uma estrada de terra, se avistava o terreiro *Manzo Ngunzo Kaingo*, praticamente de esquina e sem identificação na fachada principal - objeto muito comum na vista frontal desses terrei(tórios). Já era noite quando cheguei com *Makota* Cássia, uns cachorros e alguns gritos de crianças saudosas nos

recebiam na entrada. Subimos por uma porta lateral, que dava acesso até a parte mais alta, acima do nível da rua, onde acomodava a casa de Mãe Efigênia e de alguns outros familiares. Essa passagem lateral pela qual entramos que também dava acesso à parte religiosa ilustrou a sutil separação no uso dos espaços, de maneira que para se adentrar pela entrada principal das atividades religiosas seria necessário subir um pouco mais a rua enladeiraada.

Sentada em uma cadeira, *Mametu Muiandê* conversava em uma roda com outras pessoas que aparentavam ser mais velhas dentro da hierarquia do candomblé. Naquele momento, percebi o contexto e cumprimentei de longe até o momento que *Makota* Cássia me convidou para ir até lá me apresentar.

Sentei e me apresentei. Apesar da dificuldade em prosseguir com o diálogo, uma vez que a todo o momento alguém interpelava e perguntava algo à *Mametu* sobre questões do terreiro ou soltava uma piada e se perdia o foco da fala, aguardei de forma respeitosa e paciente. Até que *Mametu* fez um sinal com a cabeça de que estava ciente de quem eu era e o que eu estava fazendo ali. Assim, ela deu o desfecho da conversa e rapidamente *Makota* me convidou para conhecer a parte da varanda, uma área coberta em frente à casa de Mãe Efigênia que ficava acoplada no mesmo terreno que o terreiro de candomblé.



Figura 2- Colagem: "Vista panorâmica das fachadas"

“É, essa é a minha casa, filha”

Em uma breve análise da tipologia construtiva manifestada na Arquitetura desse espaço, perpasso pela lógica espacial das construções religiosas como barracão, cozinha e casas de santo, mas me volto para o breve entendimento da dinâmica interna da

residência de *Mametu* para o desenrolar desse texto, através do que denominei de *arquivivência*.

As edificações religiosas como barracão, algumas casas de santo, cozinha e a residência em estudo são em alvenaria com e sem reboco, algumas com fissuras, rachaduras, pintadas interna e externamente com cal e cobertas com telhas de fibrocimento. De maneira geral, essas edificações apresentam um estado de conservação um tanto gasto, com esquadrias em madeira e metal, em que o piso, embora seja em cimento sem acabamento, cimento queimado ou cerâmica, ainda assim não apresenta tanto desgaste.

A residência em que *Mametu* reside é simples e funcional, feita em concreto armado sendo perceptível em suas paredes as partes não rebocadas, com tijolos aparentes, demonstrando a substituição de antigas portas e janelas. Apesar da estética compacta, a pequena casa acomoda 6 cômodos sendo: 2 quartos, 1 banheiro, 1 cozinha, sala de jantar e de estar, com varanda e lavanderia na área externa.



Figura 3- Colagem: “Fachada principal da casa de Mametu e uma parte do Barracão”

Mãe Joana

Mãe Joana ou *Seciluanda*, irmã carnal de *Makota* Cássia e filha consanguínea de *Mametu Muiandê*, conversava com seu outro irmão quando fui convidada a me aproximar, durante a pausa que deram na conversa. No silêncio que me recebeu,

aguardei ela introduzir o diálogo, percebi que ela já sabia quem eu era então puxei assunto perguntando se todos moravam naquele espaço. Ela me respondeu gentilmente: *“A nossa família é enorme, mas aqui, nessa área, aqui mora só a mãe e o marido dela. Aí ainda tem mais duas casas depois da casa da mãe. Uma mora a família da Bárbara e na outra, mora a família da Beatriz.”* - respectivas netas e suas famílias. Assim, comentei sobre a conversa que tive com sua irmã, Makota Cássia, onde ela falava sobre a *arquivivência* de sua mãe. E confirmou com orgulho: *“É, minha mãe é uma grande arquiteta, tudo aqui que foi construído, saiu da cabeça dela. Ela sempre tem que ter um material de construção em casa, se ela não tiver, enlouquece todo mundo aqui”*, finalizou rindo e levantou me chamando para nos juntarmos à Makota Cássia e à Mametu na varanda de sua casa.

Quando chegamos, a matriarca me convidou para me sentar no pequeno banco ao lado e continuou a conversa com sua filha. Em uma das pausas, eu comentei com ela:

A: *“Me disseram que a senhora é uma grande Arquiteta, que a senhora quem fez tudo isso aqui.”*

Mametu: *“É minha filha, tudo foi eu quem fiz...”*

A: *“A senhora que bolou tudo?”*

Mametu: *“Eu que bolei tudo! Junto uns paus, pego umas telhas que estão sobrando e fiz essa varanda aqui.”*



Logo em seguida, as crianças que corriam em volta brincando de “imitar o santo”⁸, atravessaram a roda de conversa correndo e gritando e se mudou de assunto.

Leve como brisa, intensa como tempestade, volátil como vento

Nas tradições religiosas afro-brasileira, em específico as tradições advindas com os grupos *Bantos*⁹ - entre elas *Tumba Junsara*, *Bate Folha*, *Bate Folhinha*, entre várias outras, a divindade que representa entre muitas outras características ontológicas, a inquietude e a volatilidade, é chamada pelos candomblés de nação Angola de *Matamba*, *Kayango* ou *Bamburucema*. A brisa leve, o vento fresco que traz a chuva e o vento gelado que nos arrepia e pede respeito. O cata-vento muda de direção com o soprar do vento, como bem diz o saber popular, quando algo acontece de acordo com as expectativas projetadas: “Está de vento em popa”. Assim me transpareceu ser *Mametu Muiandê*, cuja cabeça tem como divindade essa Nkisse¹⁰.

Observando as conversas que tínhamos em que muitas não eram conduzidas até o final por interferências externas ou pela própria natureza de sua fala, assim também se mostrou sua residência, sendo visível nas paredes internas e externas à casa, a quantidade de portas e janelas que foram realocadas. Demonstrando sua arquitetura espontânea e de “tecnologia africana”. Não faço crítica de maneira alguma a essa maneira de viver e lidar com o espaço. Ao contrário disso, os diálogos e a percepção aqui expostos me fizeram compreender um pouco a lógica de convívio e *habitat* (HEIDEGGER, 1954; p.9). O espaço escrito e vivido por *Mametu* é um reflexo de sua natureza espontânea e inquieta.

Aos que chegaram até aqui, entendo que seja pertinente continuar a leitura na expectativa de alcançar uma conclusão que nos dê uma boa justificativa sobre o que me direcionou a observar como a residência de Dona Efigênia descreve seu modo de vida a partir de sua essência. Bem, a cerca de pouco mais de um ano, estudo esse terreiro(tório) e escolhi expor a análise sobre essa residência a partir das conversas que tive com as interlocutoras supracitadas, e como dito, essa minha “análise” se baseia em demonstrar

⁸ As crianças que crescem nesse contexto religioso costumam brincar de imitar “os santos” quando estão manifestados e seus filhos ficam em transe.

⁹ Ver DIÊNE, Andréa Letícia Carvalho Guimarães et al. LÍNGUAS AFRICANAS NO PORTUGUÊS BRASILEIRO. *Revista Calundu*—Vol. v. 3, n. 1, 2019.

¹⁰ Palavra de origem *Banto*, que se refere à Divindade para os candomblés de Nação Angola.

como o espaço que vivemos ou a arquitetura que fazemos é (d)escrita¹¹ por quem somos, pela característica ontológica que modela cada indivíduo.

As paredes que mudam de cor ou de lugar ao longo do tempo, os móveis que desenham o *layout* dos ambientes, as portas e janelas que mudam de lugar, todos esses aspectos físicos que se manifestam fenomenologicamente escrevem no espaço a personalidade de quem o habita. Quanto ao desfecho esperado para cada entrevista aqui narrada, deixo um trecho do relato da antropóloga Rita de Cássia Amaral descritas por Vagner Gonçalves da Silva como “algumas das situações pelas quais a maioria dos etnógrafos da área certamente já passou” no livro *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras* (SILVA, 2015). Um tanto cômico e exagerado sobre a paciência necessária – ou o tempo lido de maneira ocidental – para o pesquisar em terreiros de candomblé:

Aí você vai naquela festa esperando, principalmente quando você é ingênuo e nunca foi, que o pai-de-santo vá falar com você, mas ele está ocupadíssimo, atendendo todo mundo e [...] cuidando das iniciações e você vai ficar lá só assistindo à festa. Sem contar que eles falam que a festa começa às oito horas da noite e começa à meia-noite (quando começa à meia-noite). Você fica lá e não pode ir embora porque você não sabe se pega mal ir embora antes que acabe. Além do mais, você é um pesquisador, então você tem que ver tudo. Então, você fica lá até as seis horas da manhã, quando vão servir o peixe ou qualquer coisa do tipo, que você não sabe se deve comer por causa da cara que aquela comida tem, queimada e esturricada, geralmente. (Então, quando te mandam comer obi, aquela coisa horrível, amarga, que você não suporta e não sabe se engole, se vai esperar cuspir.) E aí ele combina que você pode ir durante a semana e se você for muito legal ele vai te dar uma entrevista, onde ele vai mentir descaradamente durante duas horas na sua fita. É claro que ele não é obrigado a dizer nada para você, mas todo ritual acontece. Você vai ouvir, vai ficar cheio de dúvidas e aí você vai voltar para perguntar e ele vai ti contar outra história completamente diferente. Em geral vai falar mais sobre a casa dos outros, e assim o conhecimento é sempre diagonal. Você entrevista um e aprende sobre o outro. Até você perceber que isto pode se tornar uma estratégia, a impressão é de perda de tempo e energia. Eu passei por isso várias vezes... Acho que depois você acostuma [...] porque se você está no grupo você sabe qual é a lógica e tem que se submeter a ela se quiser estudar candomblé (SILVA, 1998; p.43).

¹¹ Aglutinação das palavras “descrita” e “escrita”. Uma brincadeira com que é narrado/descrito e o que é escrito/transposto/impresso nas paredes da casa.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Os quilombos e as novas etnias”. In: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 43-81, 2002.
- DIÉNE, Andréa Letícia Carvalho Guimarães et al. “Línguas africanas no português brasileiro”. In: *Revista Calundu* – Vol, v. 3, n. 1, 2019.
- DIÉNE, A. A. L.; AHUALLI, I. F. *LUGAR DE MAIS VELHXS - Uma observação fenomenológica dos limites espaciais no terreiro de candomblé Tumba Nzo Jimona dia Nzambi*. 2019.
- EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Pallas Editora, 2017.
- FABIAN, Johannes. “O tempo e o outro emergente”. In *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes. Pp. 39- 70, 2013 [1983].
- HEIDEGGER, Martin. *Construir, Habitar, Pensar*. [Bauen, Wohnen, Denken] Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback (1951) conferência pronunciada por ocasião da "Segunda Reunião de Darmstadt", publicada em *Vortäge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922]
- MARQUES, Carlos Eduardo et al. *Bandeira Branca em Pau Forte: a Senzala de Pai Benedito e o Quilomblé urbano de Manzo Ngunzo Kaiango*. 2015.
- SEGAUD, Marion. *Antropologia do espaço: habitar, fundar, distribuir, transformar*. São Paulo: SESC São Paulo, 2016.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras/ Vagner Gonçalves da Silva. – 1º ed., 2ª reimp. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.*
- RATTS, Alex. *Eu sou atlântica*. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto, 2006.

Recebido em: 07/05/2020

Aceito em: 10/05/2020

PRESERVAÇÃO ANCESTRAL SILENCIOSA

Marcos Rodrigues¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.30510

Resenha do livro: SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Ijexá, o povo das águas*. Recife: Ed. Linceu, 2019.

A leitura do livro *Ijexá, o povo das águas*, de Vilson Caetano de Sousa Júnior, confirma a ideia de que o conhecimento é uma fonte inesgotável, principalmente no âmbito das ciências humanas e sociais. O leitor menos informado que só olhar a capa pode imaginar que seja apenas mais uma publicação sobre candomblé. E, assim, estará perdendo a oportunidade de conhecer um dos elementos formadores da diáspora africana na Bahia: o povo Ijexá. Um trabalho investigativo que traz importantes informações sobre etnicidades, memória, resistência e legado cultural, além de ampliar a visibilidade sobre as nações de candomblé a partir de uma preservação silenciosa da ancestralidade.

O autor apresenta um discurso próprio de quem transita no segmento dos estudos afro-brasileiros, dialogando com outros pesquisadores, antigos e contemporâneos, para fundamentar a busca da existência subjetiva da comunidade Ijexá no universo do candomblé da Bahia. O texto agradável possui uma narrativa dinâmica, sem linguagem rebuscada, beirando o humor em várias passagens, o que garante a fluidez da leitura. Surpresa maior é a série de revelações trazidas ao conhecimento do leitor, especialmente a de que Ijexá não é apenas um ritmo musical ou um toque religioso, como ficou convencionado pelo senso comum. Por isso, a leitura do livro deve ampliar o horizonte das relações étnicas e da história do candomblé na Bahia.

Antes, vale dizer que o texto desperta o leitor pelo leque de curiosidades e o conduz até o fim, apesar de ter seus objetivos bem definidos e alcançados.

Vilson Caetano de Sousa Júnior, professor da UFBA, pesquisador da área de antropologia, autor de vários livros sobre relações étnico-raciais e alimentação, é da nova geração intelectual mais atenta à sua comunidade na diáspora africana, tornando-a objeto de investigação para falar dos seus com propriedade, sem o olhar forasteiro.

¹ Universidade Federal da Bahia – UFBA. E-mail. jmbr@bol.com.br

Em Salvador, três encontros de nações de candomblé foram realizados e em nenhum deles a cultura Ijexá apareceu como elemento formador da religiosidade afro-brasileira na Bahia. Entretanto, a partir de um laudo antropológico elaborado para respaldar o pedido de tombamento de um terreiro, o livro traz à luz o mapeamento do grupo étnico reconhecido como Ijexá na cidade e a história do *Ilê Axé Kalé Bokun*, que se desdobra na história de vida do seu fundador Severiano Santana Porto.

Categórico ao abordar a presença do povo das águas na Bahia, Sousa Júnior abre um novo caminho sobre as questões que envolvem as relações identitárias entre as nações de candomblé. O recurso a algumas citações sutis faz compreender a existência da cultura Ijexá nesse universo, tendo em vista a sua significativa contribuição. Seguir os passos do pesquisador, na coleta de dados sobre a trajetória do terreiro e da história de vida de Severiano Porto, facilita obter a noção do reparo histórico da cidade através do ofício antropológico.

Se não fosse o crime da escravidão sobre os nossos, trabalhos como esse talvez não se fizessem necessários para reconhecer quem é quem na negritude e no candomblé da Bahia. O livro apresenta a marca do deslocamento entre grupos africanos na diáspora que buscavam escapar dos atos de perseguição da política colonial. Dividido em cinco momentos, conforme relata, como um quebra-cabeça, o cruzamento de informações, o trabalho de investigação foi gerando fatos, lembranças, histórias de vida, a história de um terreiro e a força de uma tradição religiosa mantida até então no plano da invisibilidade.

A comunidade do terreiro surge no fim do século XIX, no bairro de Plataforma, atualmente na região do subúrbio ferroviário, cujo acesso só era possível de barco pela Península de Itapagipe. Observar o local daquele tempo com os olhos de hoje possibilita imaginar a dificuldade de circulação entre alguns bairros da periferia de Salvador. Era o tempo da pequena cabotagem que compunha o cenário da Baía de Todos os Santos, com o trânsito de pessoas em alvarengas e o transporte de produtos comerciais em saveiros. É parte desse tempo heroico vivido por nossos antepassados que o autor conta no livro.

Assim, a narrativa se estende às estratégias de deslocamento do grupo Ijexá para garantir a preservação da sua cultura religiosa e chega aos fragmentos da trajetória do fundador do *Ilê Axé Kalé Bokun*. O trabalho preenche uma lacuna importante nos estudos étnicos e entre as comunidades de terreiro. E um dos seus méritos está na abordagem sobre a atuação do grupo em estudo nos bairros periféricos da cidade baixa.

É mais uma luz que se acende sobre a escuridão do nosso passado cuja memória não sai do controle da escravidão e suas vertentes contemporâneas.

As discussões no meio acadêmico e nas comunidades de terreiro certamente cresceram com esta publicação que adentra um território ainda pouco explorado pelos estudos afro-brasileiros. O relato descortina os rastros das lideranças religiosas de um núcleo de africanos residentes no centro de Salvador, como prefere denominar o autor, com suas estratégias para garantir sua preservação. O estudo expõe dados que certamente cruzam com a história de outras casas e lideranças já conhecidas em outras pesquisas realizadas, conforme ressalta na revisão bibliográfica.

O grupo Ijexá já exercia a sua mobilidade urbana em Salvador. A narrativa demonstra o rigor da investigação realizada em subidas e descidas, entradas e saídas, idas e vindas, achados e perdidos, uniões e separações, com a força das entrevistas, as buscas em arquivos e cartórios e outras ferramentas do trabalho de campo. Assim, no exercício da escrita, Sousa Júnior prende o leitor à medida que fornece curiosidades e dados preciosos sobre essa resistência identitária que transita na mística do território de uma cidade cercada e minada pelas águas.

Outro aspecto interessante do livro é o de ordem iconográfica. As imagens reproduzidas contribuem amplamente para o reconhecimento de elementos étnicos, símbolos religiosos, instrumentos musicais, meios de transporte, lugares, documentos e pessoas que fizeram e fazem a história do candomblé da Bahia. Algumas imagens apresentam uma cidade distante e estranha, porém muito familiar aos olhos de quem conheceu um pouco da antiga Salvador ou ouviu histórias dos seus mais velhos. O letramento é importante, mas a imagem quando aparece abre um caminho de memória e imaginação infinito.

O candomblé agora tem mais uma nação marcada pela resistência e reconhecida após a publicação desse livro sobre o povo das águas. É um trabalho que desvenda a existência da identidade Ijexá como origem étnica, o perfil do orixá Logun-Edé, o perfil do babalorixá Severiano Santana Porto e a história do *Ilê Axé Kalé Bokun*. O autor mistura suas habilidades de religioso, intelectual e pesquisador para dar conta de uma etnografia ainda por ser escrita a respeito da história do candomblé. Entre outros destaques do livro está a identificação do terreiro como secular, tão antigo quanto aqueles considerados os primeiros de que se tem notícia.

A publicação de *Ijexá, o povo das águas* oferece grande contribuição aos estudos étnicos e suas afinidades com a antropologia, a história, o urbanismo, a religião, a oralidade e a memória. O autor coloca em foco o grupo Ijexá como protagonista na formação do candomblé, que, apesar de atuar sutilmente e de forma significativa, ainda não fora percebido nos estudos afro-brasileiros. Após a leitura de cada momento (capítulo) do livro, é possível fechar os olhos e imaginar a cidade de Salvador como um caldeirão de culturas segregadas em permanente ebulição, cujos elementos da etnicidade se apresentam em mais um exemplo de ação e experiência na diáspora africana.

Recebido em: 04/03/2020

Aceito em: 22/04/2020

MÃE JANE DE OXOSSI

Joyce Viana de Araujo¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.30437

Uma singela oferenda a Mãe Jane do Oxossi, a bença minha mãe².

— *Minha filha...*

Kajide repousa suas vistas nos olhos molhados de sua menina, olhos inquietos com o bradar das trovoadas, que banhavam o céu de prata. O clarão iluminou o Alafia, 'é chegada a hora', quarto inundado de obrigação, quarto empapado de ancestral.

— *Minha filha, você herdou a Casa de Xangô, Xangô não quer... Xangô não quer que sua Casa feche...*

— E foi assim que tudo começou minha filha, foi assim que eu, a Ekedí de Xangô herdei esta casa, Orixá é uma caixinha de surpresa. Ó ouvi minha vida inteira que Ekedí não podia isso, que Ekedí não podia aquilo, que somente quem dava Santo podia ser Mãe de Santo, pelo menos era o que os mais velhos, daqui do Rio, falavam pra gente. Eu jamais imaginei que eu herdaria a casa de sua Vó. Agora cá estou eu, com esta responsabilidade. Se eu recebi olhares desconfiados? Eu os recebo até hoje, e ó que sua avó faleceu faz uns cinco anos. Diziam e dizem até hoje: “Ué, como assim Ekedí? Sua Mãe de Santo é uma Ekedí? Mas... e isso pode agora é?” Agô por dizer isto, mas pouco me importa o que essa gente fala, do que essas más línguas me acusam. E o que é que eu devia ter feito, então?! Dá vontade de perguntar, o que eu deveria ter feito?... Ter dado as costas ao Sagrado? Ter dado as costas a Xangô? A meu Pai que pedia por Casa? Por causa de vocês, por causa do ser humano? Então se um Ogã ou uma Ekedí herdaram a Casa de Santo, eles devem virar as costas ao Sagrado e ouvi o que vocês estão dizendo?! Porque minha filha, como as pessoas falavam..., e olha que era gente do axé! “E a hierarquia, cadê a hierarquia? Isso não pode! Uma Ekedí, Mãe de Santo?” Eu não pedi por nada disso minha filha, e eu tenho como provar, porque ao contrário do que se vê por aí hoje, eu sou do axé, eu realmente sou do axé, eu tenho família de santo, ainda tenho alguns irmãos vivos e que podem dizer de onde eu vim, que podem comprovar a

¹ Graduanda em Letras na Universidade de Brasília. E-mail: jmaravilhao@gmail.com

² Texto revisado por Daniela Ramos.

minha história, e as pessoas, minha filha, as pessoas deviam respeitar a história dos outros. Vim me falar de hierarquia... Hierarquia?! Eu te pergunto onde está a hierarquia quando um Babalaô diz a meu irmão de santo: ‘Ó você deve bater cabeça pra ela, em sinal de respeito, ela é sua irmã mais velha’ e meu irmão de santo me vem com a maior das ironias e diz: ‘Ah mas você não vai querer mesmo que eu bata a cabeça pra você, né?’ Hoje é isso aí que você vê, meu irmão de axé, o Renatinho, quase não me dá um bom dia, só fala se eu falo com ele, eu não faço questão que bata cabeça pra mim não, mas você mesma viu, Renatinho nunca pode aparecer lá em cima no barracão, depois que o barracão dele encheu, vive sempre ocupado, eu não consigo falar com meu irmão e eu tenho precisado muito dele, e ele sabe! Hoje, se eu quiser falar com ele, eu tenho que marcar com a secretária dele, você acredita nisso? Você mesma viu naquele dia, nós chegamos, eu disse a ele que precisava falar com ele de algo importante... Renatinho me subiu pra casa dele, e só desceu pra Gira de Malandro, quando vi Renatinho já estava com seu Zé, e mais um ano se vai... Será que ele em nenhum momento pensa: ‘será que minha irmã está precisando de alguma coisa?’ Nosso pai nos ensinou a cuidar uns dos outros, eu até quando não posso, que estou apertada de dinheiro, dou meu jeito e vou com Joana a Casa dele, mas ninguém nunca pode fazer nada por mim, ninguém vê o meu sacrifício, esse negócio de Casa de Santo, me dói dizer isso, mas subiu a cabeça de meu irmão! E não vai ser eu que vou ficar atrás, porque ele mais do que ninguém sabe como depois que nosso pai, depois que Kajidê morreu..., como preciso dele..., e ele sabe que eu preciso dele!

Ó tem umas coisas que vejo hoje em dia, que eu me pergunto... Agô por isto... Mas eu me pergunto onde está o Orixá?... Ó antigamente não tinha isso não, de filho de santo responder Pai de Santo ou gritar com Pai de Santo. Não era Lurdes?

— Sim, Senhora!

Ó eu e Lurdes somos de uma época que não se faz mais, em que esse tipo de coisa não existia, sabe por que minha filha? Porque Orixá passava, Orixá não permitia isso não. Não era Lurdes?

— Sim, Senhora, eu mesma quando brigava com a falecida Mãe Marilene, Mãe Jane lembra, a Senhora mesmo viu várias vezes, eu esbravejava com Marilene, dizia que ia embora, que nunca mais ia voltar, e Marilene só dizia: — Ah você quer ir embora? Pois já vai tarde, pegue seus panos de bunda e vá! Quem disse que eu conseguia passar do portão? O Santo me pegava era no portão, no portão! Era fogo na nossa época, santo pegava a gente, ou levava a gente à força de volta pro barracão!

Ouviu minha filha?! É isso que eu tenho falado..., hoje em dia, filho de santo falta dar na nossa cara, e nada acontece! Foi igual com a Joana, aquele dia foi a prova disso, eu tô com Marina aqui conversando, aí eu pedi para Joana fazer não sei o quê, que eu já nem me lembro..., menina! A Joana gritou nessa mesa aí, bateu a mão na mesa!... E ó que eu nem falei nada demais, não foi Joana?

— Sim Senhora!

E eu falei: Ó Joana eu não sei onde Obaluaiyê estava, eu de verdade eu não sei onde Obaluaiyê estava... Eu não te disse isso Joana?!

— Sim senhora!

Muita coisa minha filha já não se é como antigamente, antigamente, minha filha, Orixá prendia seu escravo, prendia seus exus, prendia por má conduta, prendia por desrespeito, quantas vezes *Dona Limeira* não voltava revoltada comigo, porque eu falava “*Dona Limeira*, já chega *Dona Limeira*, já deu a hora, vamo embora *Dona Limeira*”, ah minha filha aí mesmo que ela pirraçava, quando ela não se juntava com *Seu Sete* de sua Vó, ela virava pra *Seu Sete* e falava: “Ó *Seu Sete*, Fuketi tá mandando a gente embora, pode isso *Seu Sete*?” Rodavam, rodavam, aí eu retornava, e ela continuava, até uma hora que ela disse: “Fuketi, cê não é minha Fuketi, Fuketi!”, ah minha filha aí já mandei logo: “Não sou mesmo não, *Dona Limeira*! Mas eu sou a Ekedí do Dono deste Orí, e eu disse que já chega, e já chega *Dona Limeira*!” Pra quê minha filha, eu ficava tempos sem ver *Dona Limeira*, tempos, pra mais de dois meses, não era Lurdes?

— Sim, Senhora!

Mas quando ela voltava também, vinha soltando fogo pelas ventas: “Fiquei presa por sua causa Fuketi”, eu ria e falava: “Mas *Dona Limeira*, por minha causa mesmo não *Dona Limeira*”, minha filha pense em um exu que me deu trabalho foi essa *Dona Limeira*... Saudades de *Dona Limeira*..., como sinto saudades... Hoje, exu fala de transar, exu xinga, exu faz o que quer, exu não tem hora de ir embora, exu não tem doutrina, porque antigamente você doutrinava exu!

— Mãe a senhora era brava, viu!...

Minha filha, a gente não pode dá mole, não devemos maltratar, mas precisa de disciplina. Teve uma vez lá no Renatinho, nessa época eu tava afastada da Casa de Marilene, aí *Dona Limeira* veio em terra, eu tô de cá vendo toda a ruaça né! Sentada estava, sentada fiquei, tô vendo *Dona Limeira* bebendo, e bebendo... Um monte de Ekedí enfiando mais bebida e mais bebida em *Dona Limeira*, e *Dona Limeira* à

vontade..., e eu cá, até que aquilo começou a me irritar... Fui até a Ekedí e disse: “Minha filha, não dê mais bebida pra ela”, a Ekedí me vira e diz: “Quando ela vem aqui mãe, eu sempre faço assim, ela sempre bebe muito.”, “Ah é?! Ela bebe muito?! *Dona Limeira*, é *Dona Limeira* venha cá! Ó minha filha, ela não pode beber, e ela sabe disso, não é *Dona Limeira*? A senhora não sabe que não pode beber?” E *Dona Limeira* lá fingindo que não tá me ouvindo, voltei a falar pra menina: “Você deixe essa bebida aí no chão mesmo, pode deixar que ela pega, não é *Dona Limeira*? A senhora não tá bebendo? Deve ser porque pode beber! Então pegue a bebida! Pode vir pegar *Dona Limeira*! Eu quero que a senhora pegue! Pode deixar minha filha, que ela pega, não pega *Dona Limeira*?” E a encarei, *Dona Limeira* me olhou, deu as costas e saiu andando... O ponto minha filha, é que tudo deve ter regra. Não tem essa de endeusar exu. Hoje em dia, o povo está com essa mania de endeusar exu catiço, e acaba prejudicando até o próprio exu, porque ele fica muito tempo em terra, e não trabalha. Mas, hoje infelizmente as coisas se perderam, por exemplo, eu estava presente quando Marilene recolheu Lurdes, Barbara e Toinha, fiquei quase todos os dias, quando dei por mim, um dia antes da saída, minha filha, me deu uma caganeira, de suar frio, e eu disse pra mim mesma que eu não tinha condições de ficar ali, eu precisava ir embora pra minha casa, eu estava para ajudar minha irmã de santo, e ajudei Marilene no que eu pude; chamei Marilene, botei minha cabeça no chão, Xangô virou e eu disse: “Meu Velho... O Senhor me desculpa meu Velho? O Senhor viu que eu fiquei todo esse tempo e ajudei sua menina no que eu pude. Mas tô passando muito mal meu Velho, eu preciso ir pra minha casa, Agô meu Velho.” e Xangô me deu Agô, quando estou me arrumando para ir embora, me vem Marilene: “Tá se arrumando por quê?”, “Eu já te disse Marilene! Eu vou embora, eu tô passando muito mal”, e Marilene me grita: “Eu quero ver você conseguir passar por esse portão!” Passei linda, porque Xangô respondeu a meu chamado. Aí, as pessoas vêm me falar de Hierarquia?! Hierarquia?! Porque então não respeitam essa hierarquia que tanto falam? Veja eu sou a Mãe Pequena da mulher de Renatinho, você mesma viu com seus olhos, a mulher foge de mim como o diabo foge da cruz, finge que não me vê, ela passa de um lado pra outro, pra não me tomar bença, e Orixá tá vendo isso, agora Zeide, o Oxossi de Zeide que é apenas minha sobrinha de axé, onde eu estiver o Oxossi dela vem, e bate cabeça, e ele não está batendo pra mim, isso que o povo desaprendeu, o Oxossi dela tá batendo cabeça pro meu Oxossi, e isto é respeito, minha filha, isto que é a verdadeira hierarquia, e Orixá demonstra isso na nossa frente! Hoje em dia, as pessoas acham que respeito é

humilhação, que você tá fazendo questão de que Orixá bata cabeça pra você, Orixá nenhum bate cabeça pra gente minha filha, nenhum Orixá! Hoje em dia, tem Orixá que passa por você, meu pai Oxossi mesmo passa por mim em alguns barracão e não me reconhece, isso me machuca, porque eu sei que não é assim, eu vivi o axé num tempo em que se arrepiava com a presença deles, o Xangô de Marilene era a coisa mais linda de se ver dançando, ter vivido o antigo, me faz questionar se ele realmente tá ali, me faz questionar sobre o que diabos tá acontecendo com a nossa religião. Hoje, se assenta o Orixá que se quer na cabeça das pessoas, não se tem responsabilidade, tudo por causa de dinheiro! Não se pensa mais em Orixá! A pessoa mal entra no barracão, ai colocam ela dentro de um Roncó..., fica ali forçando até o Orixá virar, não se deixa vir naturalmente, tudo por causa de dinheiro, tudo pra ficar dizendo pros outros irmãos “Ah, olha só pra mim, esse mês *tirei um barco* pra mais de cinco Yaô!”. Você acha que Orixá gosta de ser tratado assim? Isso me faz perguntar se ele o Orixá, realmente tá ali e o que diabos tá acontecendo. Hoje você não vê mais isso, Orixá passa por você, meu Pai mesmo passa por mim e não me reconhece. Toda essa corrida por dinheiro, essa ganância nas custas do Sagrado, tem gerado sabe o quê? Joana até estava comigo nessa saída, lá no Renatinho, não foi Joana? A saída do menino de Oxalá?

— Sim Senhora! Foi feio irmã...

O menino me saiu do Roncó com os dois olhos bem abertos, e eu disse pra ele fechar os olhos, mas isso tudo por quê? Porque não se dá mais tempo para o Orixá, não se tem mais ensinamento, não se tem mais paciência com o Yaô e com o Orixá, o menino saiu purinho, ele estava purinho! Hoje é triste... Eu choro quando vejo o estado que Rodrigo deixou a Oxum de Geize, por que fazer aquilo com nossa Mãe Oxum? É preciso amor, calma, fundamento, tem que ter paciência, ele está *nascendo*, tem gente que abandona o Orixá daquele jeito, porque acha que Orixá *nasce* dançando, pulando, “Ah mais na África...” Gente! Eu não sei na África, mas aqui, eu aprendi com os mais velhos, que você ensina o Orixá a dançar, porque ele tá *nascendo*, o pessoal quer ver espetáculo, aí fica um bando de filho de santo dando *ekê*, um bando de filho de santo puro, sem se atentar a essência do Sagrado. Hoje, Orixá toma *Rum* antes de *jogar um ano no chão*, antigamente, ele podia até virar, mas ele empacava. Hoje, você não vê mais isso, hoje os filhos e as filhas de santo querem ser ‘divas’ de Candomblé, quanto mais brilho melhor, quanto mais caro melhor, querem ser exaltadas, não vê Joana, Joana ama, adora que as pessoas fiquem assim pra ela: “nossa, mas seu Orixá dança muito!”, “nossa, mas você dança muito bem, esse seu Obaluaiyê é lindo, nossa como você dança

bem!”, agora ela tá passando essa roupança pro Santo, já falei milhões de vezes pra ela que eu estou ficando cada dia mais velha, e que eu não dou mais conta de segurar, já falei com Obaluaiyê: “Meu Velho não tem necessidade dessa brutalidade toda...”, ele solta e ela ricocheteia pra trás, se você não pega, pode até machucar, mas não adianta, ela não muda esse jeito. Eu já não disse isso milhões de vezes..., Né Joana? Pra mudar esse teu jeito de achar o máximo esse povo elogiando o quanto você dança bem?

— Sim, senhora!

Minha filha, nossa religião é linda, você tá entrando agora, o tempo, vai te revelando o quanto a nossa religião é linda, eu amo cuidar do Orixá, cuidar da Casa deles, eu só estou aqui por eles. Eu levo esta Casa na barriga, você mesma viu as dificuldades que enfrento, tiro daqui pra botar ali, muitas das vezes não sei de onde vou tirar, mas eu sempre estou aqui, e sempre estarei, gosto de deixar a Casa deles arrumada, temos que preservar. Essa Casa daqui a pouco vai fazer 100 anos! Se eu gosto da minha casinha arrumada, Orixá também gosta da Casinha dele arrumadinha! E eu tampava buraco com cimento, eu pintava..., teve época, que eu capinava isso tudo aí, e eu capinava sozinha, lixava parede, a bronquite atacava e eu continuava, hoje em dia eu não capino mais, porque eu enfartei, se não fosse por isso, eu estava capinando, não dependia de ninguém para fazer as coisas que tinham que ser feitas. Agora eu infelizmente dependo dos outros, quando eu posso pago um trocado pro Biloca e ele vem e capina pra mim e ele até arruma os fios pra mim..., e ó que ele não é do axé! Por exemplo, eu estou aqui preocupada porque o chão da cozinha está cada dia mais alto... As pessoas acham que eu fico aqui só sentada, se eu não me movimentar ninguém vai fazer! Quando eu tô aqui no barracão, tem vezes que não vem ninguém, eu fico aqui sem um café, e eles sabem que acabou! Eles sabem que eu tô aqui, mas eles não vêm ajudar não, tem uns que aparecem só no dia da festa, e quando aparecerem! Agora eu que não vou deixar Orixá por causa deles, porque eu te digo uma coisa, minha filha se eu fosse depender das pessoas isso aqui tava no chão. O povo não ajuda em nada, mesmo sabendo que você não tem renda nenhuma..., qualquer coisa ajuda! Um que varre, outro que pinta, e eu nunca exigi dinheiro de ninguém! As pessoas querem é falar mal de você, te queimar, te criticar, ninguém quer saber do seu sacrifício, ninguém quer se prontificar a vim te ajudar..., tem filho de santo que acha que barracão é só obrigação de Pai de Santo, por isso que muitas coisas aqui vão mudar! Tive que ouvir de seu primo naquele dia, que eu passo as necessidades que eu passo porque eu sou burra, porque eu não sei o tanto que a Amanda de Orixá sabe! A Amanda que tentou roubar

esta Casa de mim! A Amanda que Kajide me ligou pra dizer: “você não dê a chave do seu barracão para esta mulher! Ela é falsa e quer roubar o barracão de você!” Nossa religião é linda minha filha, é a roupança, é a arrogância, é o egoísmo do homem que está devastando com ela! Ô Cida minha filha, faz favor!

— Senhora Mãe!

Minha filha faz aquele cafézinho gostoso pra sua mãe? Que só você sabe fazer, fiquei aqui falando tanto que chega me deu sede.

Graças a Deus meu Deus

Graças a Deus meu Deus

Pelo dia de hoje Louvado seja Deus

Pelo dia de hoje Louvado seja Deus

Graças a Deus...

Graças a Deus meu Deus

Graças a Deus meu Deus

Pelo dia de hoje Louvado seja Deus

Pelo dia de hoje Louvado seja Deus

Pra Mãe Jane Muito Obrigado

Pra Mãe Jane Muito Obrigado

Pelo dia de hoje Louvado seja Deus

Pelo dia de hoje Louvado seja Deus

Graças a Deus...

Recebido em: 30/03/2020

Aceito em: 22/04/2020

ODÉ KAYODÊ: AS PALAVRAS DE MÃE STELLA ECOAM NO TEMPO PERPETUANDO A FORÇA DAS MULHERES DE AXÉ

João Augusto dos Reis Neto¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.30794

Este texto é antes de qualquer coisa um louvor à ancestralidade, sobretudo àquelas que vieram antes de nós, úteros sagrados dos quais somos filhos ancestrais. Por isso saudamos a força criadora de todas as mulheres, todas as Yabás, todas as mães ancestrais que nos geraram, todos os seios que nos nutriram e todas as mãos que nos acolheram. *Mojubá!*

Por isso também ele é um louvor à memória de Mãe Stella de Oxóssi, mãe pela qual louvamos todas as outras que fizeram brotar na espiral do tempo nossas existências. Assim, escrevo estas palavras para que possamos celebrar a potência da força feminina na construção e manutenção do candomblé no Brasil, e a vida e a história de Mãe Stella de Oxóssi.

Maria Stella de Azevedo Santos, baiana, bisneta de africanos, nasceu em 02 de maio de 1925, foi a quinta Ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador (BA) e esteve à frente do terreiro do Afonjá por quarenta e dois anos. Nascida em uma família descendente de africanos, Stella sempre possuiu uma boa relação com o candomblé da Bahia. Stella perdeu a mãe muito cedo, ficando órfã e a tia, que também era conhecida como Dona Menininha, criou Stella como filha. Dona Menininha era amiga íntima de Mãe Menininha do Gantois. Os tios eram todos do Gantois, inclusive Dona Menininha tinha o posto de *Arobá* (cargo semelhante ao de *Ekeḍi*) no axé do Gantois e Stella estava prestes a ser iniciada ali também, entretanto não foi essa a vontade de Oxóssi.

Por vontade do Orixá, Mãe Menininha não conseguiu atender Stella quando ela foi levada para que se comesse a discutir a sua iniciação e Dona Menininha, sua tia, a levou até Mãe Aninha, Obá Biyi, então Ialorixá do Opô Afonjá. Dona Menininha era afilhada de Mãe Aninha e lá no Afonjá possuía o posto de *Sobalóju* (posto referente ao

¹ Mestre em Educação pela Universidade Federal de São João del Rei (PPEDU - UFSJ), licenciado em Biologia pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). Integrante do Grupo de pesquisa "Laroyê: Culturas Infantis e Pedagogias Descolonizadoras" (UFLA) e da Rede Latino-americana em Educação, Cinema e audiovisual - Rede Kino (MG). Revisor do periódico "REDE - Revista Diálogos em Educação". E-mail: joaoaugusto.reis@gmail.com

quarto de Xangô; cargo de grande confiança na casa de axé), o que significa que a família de Stella tinha uma boa relação com o Afonjá. Sobre este episódio, no documentário “Perfil”, realizada pela TV UFBA (2015), Mãe Stella nos conta:

Acredito muito no que nós chamamos de destino, nas coisas traçadas pelo infinito, pelo céu. E, apesar da minha família ser muito amiga do Gantois, nós somos consideradas como parentas (...), minha tia era muito amiga de Mãe Menininha, tanto que se tratavam como xará. Mas na hora da iniciação já é diferente, a coisa espiritual é diferente, o traçado espiritual é diferente de nossa vontade física. Eu cheguei aqui (*no Afonjá*) e acho que o orixá já estava me esperando, eu fui chegando e fui tomando conta do meu pedaço direitinho e fiquei aqui com o cargo que me deram no axé (...).

Na ocasião Mãe Aninha colocou a então menina Stella aos cuidados de Mãe Senhora, que nesta altura era *Ossi Dagã* (um posto) do Afonjá. Um ano depois, em 1939, voltava Stella ao Opô Afonjá e no dia 12 de setembro, aos quatorze anos de idade Stella foi iniciada por Mãe Senhora, que nesta altura já reinava como Ialorixá sucedendo Mãe Aninha. Na iniciação recebeu o *orunkó* (nome dado pelo orixá ao iniciado na tradição Ketu) de *Odé Kayodê* que significa “o caçador que traz alegrias”, nome que, sem sombra de dúvida, define Mãe Stella. Conforme nos conta Campos (2003, p. 39), Mãe Stella foi uma típica filha de Oxóssi, e mais: “é o ofã (arco e flecha) de Oxóssi, inteiro, forte e estável, e ao mesmo tempo, flexível, sempre pronto a disparar a seta”. Como uma boa filha do caçador ela sempre foi íntima do silêncio, afeita à observação, ao mesmo tempo que era cheia de vida, presença e alegria, características inerentes às mulheres de axé.

Mãe Stella dedicou grande parte de sua vida aos cuidados do outro se tornando enfermeira sanitaria, por volta dos dezesseis anos, pela escola de medicina da Bahia (atual Faculdade de Medicina da Universidade Federal da Bahia). Como enfermeira Mãe Stella se dedicou a cuidar do povo baiano por longos anos, até sua aposentadoria, próximo à sua ascensão ao trono do Afonjá. Aos vinte anos de idade Mãe Stella recebe das mãos de Mãe Senhora o cargo de *Kolabá*, a mulher que toma conta das coisas de Xangô, e tinha uma relação muito próxima com sua mãe de santo. Mãe Stella, uma filha diletta de Mãe Senhora, aos poucos foi conquistando seu lugar na religião e se preparando para ser a sacerdotisa que viria a ser. Nas palavras dela:

Depois de sete anos a gente torna-se adulto no axé, então já tem direitos, já tem obrigações a cumprir, responsabilidades dentro do axé.

Nessa hora já uma iniciação, ajuda o outro a fazer, toma cuidado em ensinamentos e tudo mais. Aí eu fui entrando aí. Eu acho que minha mãe de santo descobriu que eu podia fazer essas coisas, então ela me chamava pra determinadas coisas até que me deu esse cargo de *Kolabá*, onde eu tomava conta das coisas de Xangô, também. Ainda criança, com dezenove, vinte anos, por aí. Daí fui ficando até que minha mãe faleceu. Aí veio outra mãe de santo (Mãe Ondina), eu fiquei aqui ajudando, como filha, até que ela também faleceu e eu fiquei sendo a mãe de santo da casa (MÃE STELLA, no documentário “Perfil”, 2015).

Em 1976, Maria Stella, aos cinquenta e um anos de idade, é escolhida por Xangô – orixá patrono do Ilê Axé Opô Afonjá – para suceder Mãe Ondina de Oxalá tornando-se então Ialorixá Stella de Oxóssi, Odé Kayodê. Na ocasião, o jogo de búzios que anunciou a sucessão de Mãe Ondina foi feito pelo conhecido e respeitado Professor Agenor Miranda. Em uma entrevista concedida ao Babalorixá Márcio de Jagun (do Instituto Ori - RJ) Mãe Stella conta que quando recebeu a notícia que seria a próxima Ialorixá do Afonjá ficou em choque, todavia, confiou na força dos orixás, principalmente Oxóssi, seu pai. Assim foi por quase meio século durante todo o seu matriarcado.

Em 1981, de acordo com Campos (2003), já como Ialorixá Mãe Stella visita a cidade de Oshogbo na Nigéria onde conhece alguns templos e casas de orixás. Conta-se que a voz de Mãe Stella ao entoar cânticos para Oxum (senhora da cidade de Oshogbo) fundia-se às dos demais, rompendo a barreira linguística e celebrando a ancestralidade que une as duas bandas do Atlântico. Nada mais simbólico que este encontro na terra de Oxum, senhora da fertilidade, do útero e da continuidade da vida. Oxum que também é o orixá de Mãe Senhora, mãe de santo de Mãe Stella. Encontros traçados pelo infinito no destino da Ialorixá. Desta viagem Mãe Stella traz a inspiração para a criação de um museu contando a história do Afonjá, que se mantém até hoje na roça de São Gonçalo, onde fica o terreiro.

Mãe Stella, nesta altura já era uma notória intelectual, encabeçou também uma espécie de “manifesto de libertação do candomblé” no qual ela, acompanhada de outras Ialorixás e representantes dos terreiros da Bahia, pediam a libertação do candomblé do sincretismo católico. Em 1986, em Nova York, Mãe Stella fala sobre a necessidade de o candomblé sair debaixo das asas da Igreja, buscando a superação do sincretismo religioso. Ela reconhecia o papel dele na sociedade escravista, mas defendia que não era mais necessário isto naquele momento. Sua fala durante a “III Conferência Mundial de

Tradição dos Orixás e Cultura” repercutiu no mundo todo, sendo um marco na história do candomblé brasileiro. Um verdadeiro divisor de águas para o candomblé.

Mãe Stella foi a quinta Ialorixá do Afonjá, de 1976 a 2018 quando faleceu aos noventa e três anos. Seu matriarcado se encerrou depois de quase cinquenta anos à frente do Afonjá, o mais longo da história do Axé e foi marcado por importantes realizações. Podemos considerar que o matriarcado de Mãe Stella de Oxóssi, por inúmeras razões, representou uma nova era para o candomblé do Brasil, marcando profundamente a história do povo de axé e do próprio Brasil.

Sua trajetória foi marcada pela inovação, característica marcante do orixá Oxóssi para o qual fora iniciada. Oxóssi, na visão do candomblé Ketu, é o senhor da comunidade, o caçador, orixá da provisão, aquele que traz o alimento para nossa mesa, que traz o axé para as casas. Oxóssi também está ligado à cultura, à arte, à expansão dos limites da própria existência humana. Assim, a metáfora da caça se relaciona com a busca do conhecimento; Oxóssi é aquele que busca trazer o novo, aprender para ensinar, expandir. Oxóssi como um grande e habilidoso caçador é aquele responsável por buscar a novidade. Mãe Stella foi a boa e certa flecha retesada no ofá (instrumento de caça; um arco de uma flecha só) do caçador para promover a expansão e o progresso de seu próprio povo.

Mãe Stella sem dúvida trazia em si a essência do caçador. Uma mulher visionária, fruto do seu tempo, corajosa e com o olhar firme no e para o progresso. Dentre as suas grandes realizações pode-se destacar sua destreza com a palavra. Como uma verdadeira *griot* Mãe Stella conta-nos, pela palavra oral, da história de seus ancestrais, de suas tradições, “presentifica” os ancestrais, rompe a barreira da vida e da morte, traço fundamental da cosmovisão nagô.

No documentário “Meu tempo é agora” (2010) ela nos presenteia com a sua palavra contando-nos a história do Opô Afonjá. As palavras de Mãe Stella nos levam quase que em um transe para o colo de Mãe Aninha, fundadora e primeira Ialorixá do Opô Afonjá. O tempo, que na visão nagô é circular, torna-se vivo, revive a memória de Mãe Aninha, ao passo que atualiza, torna contemporânea a essência dos orixás e do povo de santo. A tradição oral é a maior características das culturas africanas e foi por meio dela que nossos ancestrais puderam manter e recriar suas tradições aqui do outro lado do Atlântico na diáspora africana. Nesse sentido, é possível afirmar que a tradição religiosa afro-brasileira está fundamentada na oralidade, como nos conta Prandi (2000). Além disso, a palavra oral é sagrada pois é por ela que circula o axé, assim ela é

fundamental na tradição dos candomblés do Brasil em seus processos educativos, na educação do axé.

Mãe Stella foi sem dúvida uma *griot*, aquela que pela oralidade transmitiu o axé, ensinou, expandiu com o seu povo, seus filhos. Entretanto, uma marca importante de sua história foi sua relação com a palavra escrita. No documentário “Perfil” (2015), produzido pela UFBA, ela conta que “toda vida” gostou de escrever e que não era raro se pegar fazendo anotações sobre seus afazeres como filha de santo e depois como líder do Afonjá. Mãe Stella conta que era compreensível também que muitas pessoas se apegassem apenas à oralidade tendo em vista que candomblé era uma religião de pessoas escravizadas e analfabetas.

Em uma entrevista concedida ao Babalorixá Márcio de Jagun (do Instituto Ori – RJ) a Ialorixá conta que até a escrita do primeiro livro (em 1988) ela guardava uma certa resistência quanto à palavra escrita no candomblé, quanto à presença de livros sobre a tradição religiosa. Contudo, com o tempo Mãe Stella reconheceu a necessidade da presença de obras que contassem do candomblé, do povo de santo, segundo as suas próprias visões e vivências. Além disso, nas palavras dela “a oralidade é fundamental, mas o que não se registra o tempo leva”. Diante disso Mãe Stella começa a escrever.

A Ialorixá foi pioneira em publicar livros que contavam de suas tradições, sua cultura e religião. Fato que muitos consideraram estranho à época e criticaram, no entanto, Mãe Stella reafirmou sua força e continuou escrevendo ao longo de toda a sua vida. Sua estreia na literatura foi em 1988, em parceria com Cléo Martins, quando escreve o livro “*E daí aconteceu o encanto*”, uma narrativa memorialística sobre as origens do Ilê Axé Opô Afonjá e das biografias das primeiras Ialorixás. Mãe Aninha, fundadora do Afonjá, é sempre lembrada com ternura nas palavras de Mãe Stella e serviu de referência para o matriarcado de Mãe Stella. Desde então ela assumiu o compromisso de falar de si, do seu povo e para o seu povo também por meio da palavra escrita. A Ialorixá-escritora passa a falar sobre o candomblé, sobre a cultura negra, de outro modo, por outra visão, desde dentro, uma vez que o que se lia sobre o povo de santo estava impregnado de racismo e preconceito.

Em 1993, Mãe Stella escreve seu segundo livro “*Meu tempo é agora*”, onde consagra-se definitivamente como escritora, este era seu primeiro livro individual. Sobre esta obra ela conta, ainda na entrevista ao Babalorixá Márcio de Jagun, que este livro foi uma resposta “às conversas mal feitas” defendendo o que ela chama de “seu tempo”. Foi uma resposta às muitas conversas de comparação de Mãe Stella com suas

predecessoras, nas quais muitos diziam “no tempo de Mãe Senhora, Mãe Aninha, não era assim”, daí o título “Meu tempo é agora”. A mensagem ali era de que ela era dona de seu destino e do que fazia enquanto Ialorixá no Afonjá; era uma espécie de manual sobre o candomblé do Afonjá, isso tudo sem revelar os segredos do candomblé. Nesta obra estava contida a leitura de uma Ialorixá sobre sua própria cultura, religião, vivência, identidade, prática e sobre “seu tempo”, sobre a contemporaneidade da religião dos orixás. Era também, em resposta a tantas obras preconceituosas e racistas, uma visão contada desde dentro do candomblé.

Desde 1988 até sua morte Mãe Stella escreveu mais seis livros, dentre eles crônicas, contos, provérbios e até um infantil, “*Epé Laiyê - terra viva*” (2009). Seu amor pelas letras também a levou a construção de uma biblioteca no Afonjá e depois a criação de uma biblioteca itinerante, montada em um ônibus que circulava pela cidade de Salvador oferecendo leitura ao povo soteropolitano. Os livros da biblioteca tratavam de cultura geral, clássicos da literatura brasileira e um robusto acervo de literatura afro-brasileira e africana. Além disso, Mãe Stella escrevia quinzenalmente uma coluna no jornal baiano “A tarde” onde refletia sobre a vida, sobre o nosso mundo e o nosso tempo desde seu olhar de Ialorixá-escritora.

Mãe Stella também reafirmou seu compromisso preservando e dando continuidade ao sonho de Mãe Aninha de que seus filhos e netos pudessem estudar. Por isso, em 1986, a então creche “Mini Comunidade Obá Biyi”, torna-se escola atendendo crianças de 1ª a 4ª série. Em 1998 a escola é municipalizada e passa a se chamar “Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos”, atendendo aos primeiros anos do ensino fundamental, com a missão de resgatar a identidade e a cultura afro-brasileira de seus educandos. Tal feito revela que Mãe Stella era também uma visionária comprometida com a promessa de Mãe Aninha em fazer dos filhos de Xangô, do Afonjá, “doutores”. E isso não significava somente um título, mas uma superação da própria condição de “objeto de estudo”; o reconhecimento de sujeitos produtores de saberes e culturas. Foi sob a regência de Mãe Stella que grande parte da história do Afonjá se concretizou.

Mãe Stella foi uma distinta intelectual que inovou o olhar sobre as religiões de matriz africana, escrevendo sobre elas, o que a levou ser reconhecida em espaços nunca antes ocupado por mulheres negras, ou Ialorixás. Engajada na luta pelos direitos e da cultura do povo negro, Mãe Stella conquistou inúmeros títulos, e honrarias como a Comenda Maria Quitéria, da prefeitura de Salvador, e o título de Doutor Honoris Causa da Universidade Federal da Bahia em 2005 e da Universidade do Estado da Bahia em

2009. Em 2013, Mãe Stella foi eleita por unanimidade a ocupar a cadeira de número 33 na Academia Baiana de Letras cujo patrono é o poeta Castro Alves. Muniz Sodré (2014), nos conta que “Mãe Stella, dentro da tradição das ialaxés do Opô Afonjá, é uma intelectual orgânica da comunidade litúrgica, dando especial atenção a trabalhos acadêmicos que digam respeito ao culto, dialogando frequentemente com escritores, artistas e jornalistas”.

Mãe Stella foi (e continua sendo, pela lógica da ancestralidade) uma figura de destaque na luta do povo de santo, do povo negro, na constituição de nossas identidades. É sem dúvida uma mulher que faz ecoar no tempo suas palavras, seu pensamento orientando-nos e fazendo pensar no candomblé como uma construção histórica além da função religiosa. O candomblé é um espaço de educação e Mãe Stella sempre o soube, por isso seu compromisso em sempre educar seus filhos também ética e politicamente.

Mãe Stella, uma mulher negra, em sua história e escrita rompe com uma tradição racista e eurocêntrica que durante séculos vinha reificando os sujeitos negros, suas histórias e “folclorizando” suas práticas, vivências religiosas e culturais. Ela, na tradição de inúmeras outras mulheres negras, mulheres de axé, surge como resistência à narrativa unívoca contada pelo colonizador branco sobre os povos negros e sobre sua fé. Mãe Stella, acompanhada de muitas outras, tira o candomblé do campo do exotismo, do folclore, o trata como parte fundamental de nossa herança ancestral. Sua história como Ialorixá, como uma mulher negra, revela o profundo comprometimento com sua ancestralidade, com seus filhos, sua comunidade e seu povo.

Os livros de Mãe Stella “são, pois, um registro da cultura afro-brasileira que possibilitaram à escritora o acesso a espaços antes bem demarcados pela classe hegemônica (branca – masculina – cristã), como a Academia de Letras da Bahia. Acerca disso afirmou a escritora em entrevista: “[...] ninguém nunca pensaria que uma mãe de santo poderia chegar a ocupar este posto. Isso mudou pela nossa luta, mas também por meus livros, porque o que a gente não escreve o tempo leva” (SILVA, 2017, online). Com isto, podemos afirmar que Mãe Stella sabia da importância de se ocupar estes espaços, da garantia de que as vozes das mulheres negras, muitas vezes silenciadas, fossem ouvidas. Com a habilidade de uma verdadeira caçadora Mãe Stella fez isso. Do alto da Roça de São Gonçalo do retiro, Mãe Stella empunhava seu ofá retesado mirando o futuro, o progresso e a prosperidade do povo de santo, do povo negro, dos filhos de Xangô Afonjá.

A perda de Mãe Stella, em meio a um momento de turbulência e conflitos em sua vida, representou uma perda grande para o povo de Santo, mas como bem sabemos, quem é de Santo não morre, se eterniza na ancestralidade, que é viva e presente, que caminha conosco, nos ensinando o caminho. A força ofá do caçador não se recolheu.

De Obá Biyi a Odé Kayodê as mulheres negras do axé Opô Afonjá continuaram a reinventar suas próprias histórias, continuam a serem autoras de suas existências e narrativas, resistiram e mantiveram de pé o seu povo. As palavras de Mãe Stella ecoam no tempo como flechas disparadas pelo caçador mirando a prosperidade do seu povo. Mãe Stella continua sendo a estrela azul do Afonjá, sua memória é viva.

De Odé Kayodê ao retorno a Xangô Afonjá, com a escolha de Mãe Ana de Xangô Afonjá como sucessora de Mãe Stella, o Ilê Axé Opô Afonjá continua sendo útero que gera, seio que nutre, mão que cuida, coração que afaga e por isso louvamos às nossas ancestrais, nossas grandes! Mojubá Mãe Aninha, Obá Biyi; Mojubá Mãe Stella, Odé Kayodê; Mojubá, Ana de Afonjá. Modupé Orixá, pelas mães que nos acolhem.

Referências bibliográficas

CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxossi: perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

FARIA, JULIANA. “Homenagem: Mãe Stela de Oxóssi”. *Revista África e africanidades*, n.5, v.2 - maio/2009.

HAMPATÉ BÂ. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História geral da África*. v.1: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *Revista USP*, n.46 - junho/agosto 2000.

SANTOS, MARIA STELLA DE AZEVEDO. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1993.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo; MARTINS, Cléo. *E daí aconteceu o encanto*. Salvador: Edição das autoras, 1988.

SILVA, Pedro Henrique. “O que a gente não escreve o tempo leva” – Crítica. Literafro – o portal da literatura afro-brasileira; outubro/2017. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/301-o-que-a-gente-nao-escreve-o-tempo-leva-critica>>. Acesso em 02 abr. de 2020.

SODRÉ, Muniz. “Que chegue a alegria / Stella – de Oxossi”. In: SANTANA, Marcos (Org.). *Mãe Stella de Oxossi: estrela nossa, a mais singela*. Salvador: Pimenta Malagueta Editora, 2014.

Referências – Filmografia

“Meu tempo é agora”. Direção Ana Ribeiro, 2010. Salvador, 2010. 49min.

“Papo cabeça com Mãe Stella de Oxóssi”. Márcio de Jagun. Salvador, 2018. 30 min.

“Perfil – Mãe Stella de Oxóssi”. TV UFBA. Salvador, 2015. 26 min.

Recebido em: 12/04/2020

Aceito em: 22/04/2020

A MULHER QUE É HISTÓRIA: ESBOÇOS SOBRE O SEPULTAMENTO DE *IYÁ STELLA DE OXOSSÍ*

Iyáromi Feitosa Ahualli¹

Silvana Gorete Estevam de Almeida²

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.30794

Este texto tem como finalidade esboçar, de forma ensaística, questões sobre a forma que o sistema de justiça brasileiro vem lidando com as demandas das comunidades tradicionais, em especial, sobre o caso que envolveu o sepultamento de Iyá Stella de Oxossi.

Stella para o mundo

Maria Stella de Azevedo. Mulher, negra, brasileira, nordestina, candomblecista, descendente de negros da etnia Egba, que foram trazidos para o Brasil sob a condição do contexto da diáspora. Quarta filha do casal Esmeraldo Antigno dos Santos e Thomazia Azevedo Santos, chega à religião dos orixás levada por sua tia, que lhe entrega aos cuidados de Mãe Senhora (Maria Bibiana do Espírito Santo) então Iyálórixá do Terreiro *Ilê Asé Opo Afonjá* (Salvador/BA). Mãe Stella concluiu seus estudos ao longo dos anos formando-se pela escola de enfermagem e saúde pública, exercendo a função de visitadora sanitária por mais de 30 anos, porém não deixando de lado em nenhum momento sequer os seus compromissos religiosos. No dia 19 de março de 1976, 1 ano depois do falecimento de Mãe Senhora, e cumpridas todas as *cerimônias fúnebres* em honra da falecida, Mãe Stella é escolhida como a 5ª Iyálórixá do *Axé Opo Afonjá*, através de jogo divinatório realizado pelo Professor e Babalaô Agenor Miranda, na presença de toda comunidade religiosa desse terreiro e de outras casas, que aguardavam pelos desígnios de Xangô, orixá patrono do terreiro.

A partir desse momento a vida passa a ser completamente diferente: gerir uma casa com tantas histórias, com tantas filhas/os, preceitos e tradições não seria tarefa

¹ Antropóloga formada pela Universidade de Brasília - UnB; Graduanda em Direito pelo Centro Comunitário de Brasília - UniCEUB. Integrante do Grupo Calundu. E-mail: ifahuali@gmail.com

² Gestora em Salvaguarda do Patrimônio Cultural dos Povos de Terreiros pela Universidade Federal da Bahia- UFBA; graduanda em Direito pelo Centro Universitário da Bahia - Estácio FIB; Graduanda em Museologia pela Universidade Federal da Bahia –UFBA. E-mail: sgestevam@gmail.com

fácil, contudo, aos poucos, foi se adaptando à nova condição e então começa a luta de Mãe Stella, a qual tivemos a honra de conhecer ou no mínimo ouvir falar.

Na década de 80, sua busca pelas raízes familiares e religiosas a leva até o continente africano por diversas ocasiões e, sendo recebida com honras de líder religiosa, participa também de eventos e conferências internacionais ligadas ao culto de orixás, publica seu primeiro livro em parceria com (a Advogada e) sua filha de santo Cléo Martins, a quem conferiu o cargo de *Agbeni Xangô* e que foi sua parceira em diversas outras publicações ao longo da vida. Na década de 90, assiste ao tombamento do terreiro do *Opo Afonjá*, que tinha demandado ao Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional - IPHAN.

O encantamento pelas palavras, pela transmissão de sabedoria, pela educação, a fez criar a escola Ana Eugenia dos Santos, primeira escola dentro de terreiro, e primeira a ter entre seus componentes curriculares o ensino de línguas e culturas africanas. Conseguiu realizar um belíssimo projeto, que foi o ônibus biblioteca, que rodava a cidade de Salvador oferecendo às comunidades carentes o acesso à literatura, cultura, educação e etc. Esse mesmo fascínio a impulsionou a escrever diversas vezes na coluna "Opinião", veiculada por um longo tempo num jornal de grande circulação de Salvador. Durante sua vida acumulou diversos títulos e honrarias, entre elas, doutora *honoris causa* pela Universidade Federal da Bahia, e em setembro de 2013 foi escolhida para ocupar a cadeira 33 da Academia Baiana de Letras, que tem como patrono o poeta Castro Alves.

Maria Stella de Azevedo: uma mulher à frente de seu tempo, que deixou um enorme legado não só para as comunidades praticantes da religião de matriz africana, bem como para o mundo. Falava de preservação ambiental, dignidade da pessoa humana, liberdade de culto, pacificação, respeito à cultura e tradição de povos, história, memória, patrimônio material e imaterial, respeitada por artistas, políticos, sociedade civil organizada, órgãos públicos, indivíduos de todas as classes sociais.

***Do Aye ao Orun*³**

No fim de 2017, por questões pessoais, que não cabe prolongar em respeito à sua memória e de sua família, Mãe Stella sai de sua casa, dentro do terreiro *Opo Afonjá*, para ir morar com sua companheira na cidade de Nazaré das Farinhas, recôncavo baiano. A mudança foi cercada por diversas questões: familiares, legais, religiosas que a

³ Aye para a cultura yorubana representa a terra; e *Orun* o céu.

levaram a desgastes físicos, psíquicos, emocionais e de imagem, culminando com sua morte na tarde do dia 27/12/2018, na cidade supracitada, decorrente de diversas internações por problemas respiratórios e cardíacos - uma tarde que jamais será esquecida, nem pelas filhas do Terreiro *Opô Afonjá*, nem pelo Brasil.

Notícias desencontradas, um misto de tristeza, emoção e desespero toma conta da comunidade do *Opo Afonjá*, da comunidade religiosa e do povo em geral. Nos terreiros, nos grupos de WhatsApp, nas esquinas, nas casas, toda Salvador parava diante de qualquer notícia para saber de fato se era verdade o que ouviam. Uma mulher guerreira, revolucionária, integrante da academia Baiana de letras, Iyálorixá, militante, enfermeira, intelectual, entre outras tantas qualidades as quais seria incapaz de dizê-las todas.

O falecimento de Iyá Stella fez girar uma polêmica que, apesar de não ser contemporânea, ganhou visibilidade por envolver essa *persona* significativa para história das comunidades de terreiro. Como dito acima, na data de seu falecimento, Iyá Stella se encontrava fora de Salvador, morando junto com sua companheira. O que nos interessa é que no meio deste conflito, o corpo de Iyá Stella estaria fora da cidade de Salvador-BH, longe da família, amigas, filhas de santo, de seus orixás, do seu terreiro, sendo velada como uma *pessoa não iniciada*, sem *nenhum reconhecimento de seu cargo religioso*, considerado o cargo de uma realeza dentro das comunidades afro-ameríndias religiosas, distante da comunidade que liderou durante 43 anos, quase meio século. Nesse momento, seu sobrinho Adriano de Azevedo Santos Filho, *Obá Abiodun*, um dos ministros que compõem a Corte de Xangô do *Opo Afonjá*⁴, começa a tentar solucionar o conflito do enterro, junto com outros integrantes da Corte de Xangô do terreiro. E é o desenrolar desses momentos conflituosos que embarcaram nossas considerações.

Xangô⁵ abre o rito fúnebre

Iyá Stella lutava e era militante ativa das religiões afro-ameríndias desde seus primeiros passos no terreiro que foi também sua casa. A luta contra o racismo religioso e a favor da realização de todos os ritos que compõem a cosmologia do candomblé não é uma luta recente, tão pouco abafada pelo tempo. Antes dos conflitos começarem a

⁴ A Corte de Xangô é um título honorífico que compõe um corpo político. Este corpo, formado por ministros escolhidos por ritos específicos, tem voz de decisão na comunidade à qual pertencem.

⁵ Xangô, para a afroreligiosidade yorubana, é o Orixá, a força da justiça. O rei.

surgir em seu caminho, segundo *informantes do axé*⁶, Iyá Stella já havia declarado, inclusive na presença de testemunhas, as orientações necessárias para a futura ocasião da realização de seu rito fúnebre. Isso porque, na concepção das religiões afro-ameríndias, o evento “morte” é considerado uma mudança de estado, uma alocação de função da iniciada dentro da cosmologia, ou seja, a iniciada transpassa a sua posição hierárquica na presença material e passa, muitas vezes, ao cargo de ancestral.

Diante de tal cenário, surge uma verdadeira batalha, primeiro contra o tempo, depois a legal, pois o corpo estava na posse de sua companheira e tutora, com a qual conviveu durante o período em que esteve fora do terreiro. Começa então um litígio jurídico, entre aquilo que se pode objetivar como um direito familiar e algo que vai mais além, e que perpassa pela concepção de direitos coletivos e laicidade estatal.

No âmbito do direito, baseado nas teorias de Mir Puig (2011), que trata os objetos reais da tutela em suas realidades materiais ou imateriais, a expressão da dimensão social, de forma que sua plenitude represente “uma necessidade social” e condicione “as possibilidades de participação do indivíduo nos sistemas sociais”. O *bem jurídico* radica em uma realidade empírica, que seria substrato material do bem jurídico. Para Mir Puig, “o conceito de *bem jurídico* seria a expressão de uma relação dialética de realidade e valor”.

Apesar do conceito de *bem jurídico* ter sido forjado no plano normativo (valorativo), apresenta um referencial material (antológico) conectado à realidade existencial (material ou imaterial). Esse tipo de filtro valorativo seria responsável pela “seleção dos concretos elementos, dados, interesses ou relações extraídas à luz de um determinado momento histórico poderá ensejar em um recurso de tutela penal (subsidiária)”. A concepções de *bens jurídicos*, tutela a concepção do rito fúnebre religioso como um bem jurídico ao ponto de torna-lo digno de uma garantia.

A *laicidade do Estado* é uma questão base para a situação, que apesar de muito bem desenvolvida por autoras como Ariadne Moreira Basílio de Oliveira (2018) , Andréa Letícia Carvalho Guimarães (2018) e Nilo Sérgio Nogueira, ainda tem muito a ser explorada. Laicidade não abarca somente a questão da separação entre o Estado e as religiões, está muito além disso. Na perspectiva jurídica, ela deve garantir a independência e igualdade para todas as religiões, e o Estado, constituído a partir da Constituição Federal Brasileira de 88, não pode interferir de forma a defender

⁶ Por respeito à conservação da imagem e do cargo, a pessoa que nos passou a informação, inclusive com provas, pediu para não ser revelada a sua identidade.

exclusivamente uma das religiões, o dever do Estado é garantir que todas tenham os mesmos direitos, e que a aplicabilidade da lei seja garantida de maneira equânime. Para além disso, falar de laicidade é também e principalmente falar de um reconhecimento de cidadania.

E o corpo, quem tem direito?

A Sociedade Cruz Santa do *Opo Afonjá*, entidade civil, com registro e estatuto, constituída de poderes legais, entra com uma ação para solicitar que o corpo de Mãe Stella seja devolvido ao terreiro para que possam ser prestadas as devidas honrarias e para que possam ser feitos os rituais de sua religião.

Era preciso garantir à comunidade o direito de poder velar, enterrar, e cultuar seu ente, que pelo fato de não estar mais entre os vivos, não poderia solicitar que fosse feito aquilo que preconizou em vida, e que estava sendo impedido por um direito que, embora fosse legalmente válido, não poderia se sobrepor a algo muito maior, e que tinha abrangência e importância sobre a vida de diversas pessoas no país, e mesmo que não o fosse, pois fazia-se necessário garantir o princípio da dignidade da pessoa humana, que protege o indivíduo não somente em sua existência física, bem como depois dela, vide Capítulo 1 da Constituição Federativa do Brasil.

O princípio da dignidade da pessoa humana não se extingue com a vida e os indivíduos não perdem a personalidade histórica perante as suas comunidades. Principalmente quando se trata do candomblé, para as religiões de matrizes africanas, os seus antepassados permanecem aliados à comunidade como forma de proteção da mesma, de modo que, uma vez que tenham morrido fisicamente, ainda vivem e servem a comunidade como forma de proteção espiritual. Portanto, a sua imagem perante a comunidade à qual pertence deve ser preservada e os ritos praticados por essa comunidade devem ser respeitados e seguidos, sob pena de uma vez que não o sejam, a comunidade venha perder a sua identidade ou a tradição, o que é imprescindível para manutenção da unidade do grupo que, no caso em questão, é um patrimônio tombado pelo IPHAN, que reconheceu sua importância para a história e a memória do país.

Em contrapartida, a discussão jurídica perpassa primordialmente pelo Direito de Família, no que tange à tutela do corpo, observando as normas previstas na lei 9.434/97. Após a morte, no entanto, a autorização é exclusiva do cônjuge ou parente, maior de idade, obedecida a linha sucessória, reta ou colateral, até o segundo grau inclusive. O Supremo Tribunal de Justiça - mesmo sem qualquer previsão a

respeito na legislação brasileira, mas valendo-se da analogia, dos costumes e princípios gerais do direito - institutos previstos no 4º artigo da lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro, julgou procedente o pleito judicial que tutela o corpo do morto como respaldado na lei 9.434/97.

Para além da tutela do corpo pertencer à família que, no caso abordado, entrou em conflito quando de um lado teríamos a conjunção dela priorizando um velório sem os devidos ritos da religião à qual Iyá Stella para além de pertencer, era uma líder. E do outro lado temos as filhas e o sobrinho, juntamente ao *Ilê Axé Opo Afonja*, casa da qual ela era líder. Apesar deste contexto familiar conflituoso, temos como possível análise os cargos religiosos como representantes/tutores, enquanto atores dignos de reconhecimento jurídico, pelo menos no que tange a responsabilidade e realização dos ritos.

O que aprendemos com o enterro de Iyá Stella?

O rito de passagem para algumas religiões tem tanta importância quanto o nascimento; existe uma mística, uma interação entre a comunidade e seu morto que, no caso do candomblé, passa a integrar o corpo religioso, ancestral e identitário do grupo após a realização dos ritos litúrgicos elencados na tradição do culto. Nas religiões afro-ameríndias, a hierarquia⁷ é exaltada pela cosmologia da transmissão do conhecimento, entre outras características. Portanto, o conhecimento é passado da mais velha para a mais nova⁸. Ao escrever esse texto reflexivo, o primeiro questionamento é sobre qual foi a lição que Iyá Stella nos deixou nesse evento. Observa-se que houve um conflito de vontades entre a companheira de Iyá Stella e sua família de sangue e espiritual, o *Ilê Axé Opo Afonjá*. Para além de herança, o embate inicia-se no enterro de Iyá Stella, onde a parte de sua companheira antecipadamente velou o corpo de Iyá Stella em uma capela longe de seu terreiro e sem seguir os ritos afro-religiosos da comunidade à qual Iyá Stella pertencia e da qual era a Iyálorixá.

O conflito chegou à Justiça Federal Brasileira, que precisou ser provocada para que fosse garantida a realização dos ritos de uma das Iyálorixás mais importantes do século XXI até então. E qual seria a relevância do rito para ser respaldado enquanto

⁷ DAMASIO, A. C. S.; AHUALLI, I. F. “Às Mais Velhas”. In: BRASÍLIA: *Revista Calundu*, v.2n.2, 2018 (<http://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/15261>).

⁸ Apesar do respeito à idade cronológica, o tempo de iniciação de uma pessoa é o marcador temporal usado para a construção da cadeia hierárquica nas religiões afro-ameríndias.

objeto jurídico? Na atual conjuntura política social, o reconhecimento jurídico da existência de um *periculum in mora*, correlacionado ao prejuízo que pode causar a “não realização do ritual religioso”, importará no sepultamento da Iyá Stella de Oxossi, medida irreversível, *periculum* este que poria em risco a continuidade dos ritos religiosos da comunidade afro-ameríndia. A não realização do *axexê* (como um rito necessário para dar continuidade à comunidade), caracterizando-se enquanto *periculum in mora*, fortalece a importância dos ritos de nascimento e morte como bases necessárias na cosmologia do candomblé. Sem o *axexê* não há continuidade, sem o nascimento do *Iyáwo* também não.

Qual o *periculum in mora* defendido pela sentença? Uma diversidade de autores caracteriza os ritos afros fúnebres como manutenção necessária para a continuidade da comunidade.⁹ A importância dessa categoria tenciona o reconhecimento digno das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana¹⁰ em tempos nos quais a política atual mostra-se permissiva à omissão a violências sofridas por esses povos. Há que se dizer que a busca pelo manejo da arbitrariedade jurídica, seja perante o reconhecimento de cidadania individualmente analisada, seja em grupo, perpassa pelas diversas formas de acesso e manejo dos instrumentos jurídicos-estatais. Mas será que essa porta foi aberta para as comunidades tradicionais ou só para Iyá Stella?

Eu acredito em Xangô, pois é um orixá justo e acredito também que um dia viveremos em harmonia porque o negro de terreiro, o negro de axé está tomando o seu lugar de direito, sem pisar em ninguém, se tornando (*sic*) advogados, juízes, publicitários, médicos e músicos, afirmando que a nossa cor e as nossas crenças não nos faz menores. Continuaremos existindo, como seres humanos que somos. Eu acredito em Xangô, eu acredito na Lei de Xangô (Adriano Santos Filho, Obá Abiodun)¹¹.

É o fim?

Indivíduos como Mãe Stella não morrem, continuam fazendo história e revoluções, pois para isso não é necessária a presença física diária, basta apenas plantar nos corações humanos ideias e bons pensamentos, pois estas não se apagarão jamais. *Odé Kayodê*, “O Caçador que traz alegria”, deixa como herança de sua passagem pelo

⁹ Luis Nicolau Pares (2016) caracteriza a necessidade de o rito fúnebre seguir seu preceito como forma de manutenção da vida social em tradições africanas, sendo a falta de sua execução uma quebra na construção identitária de um povo.

¹⁰ Definição legalmente reconhecida pelo decreto 6040/10. (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)

¹¹ Em entrevista.

aye (mundo) a alegria e, como fiel representante de Xangô, o sentimento de justiça que deve se estender a todos que acreditam nela.

Este texto, que tem como proposta proporcionar reflexões sobre o papel do direito dentro das demandas das comunidades tradicionais, é também uma despedida e um agradecimento. *Kabiesi ooo, Oke Arô! Adupé Iyá!*

Referências Bibliográficas

do BRASIL, Constituição Federal. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Recuperado de <http://www.ritmodeestudos.com.br>, 2010.

DAMASIO, Ana C. S.; AHUALLI, Iyaromi F. Às Mais Velhas. In: BRASÍLIA, *Revista Calundu*, v.2n.2, 2018 (<http://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/15261>).

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. “Os Terreiros como Espaço da Diferença: Análise sobre as Intervenções” do Estado nas Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. In: *Revista Calundu*, 2(1), 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9601>

_____. “ÈTÓ FÚN ÀWÒN TÓ YÀTÒ”: análise do I Plano nacional de inclusão dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional, 2014.

MALYSSE, Stéphane. "Antropologia da morte: um fato social fatal." _____ (Org.). In: *Opus Corpus. Antropologia das aparências corporais*. Disponível em: <http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/t11/artigo.html>. Acesso em 1 (2020).

NOGUEIRA, Nilo. S., & NOGUEIRA, Guilherme. D. “A Questão da Laicidade do Estado Brasileiro e as Religiões Afro-brasileiras”. In: *Revista Calundu*, 2(1). 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9544>

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. *Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. (dissertação) 2017.

_____. (2018). “Um Panorama das Violações e Discriminações às Religiões Afro-brasileiras como Expressão do Racismo Religioso”. In: *Revista Calundu*, 2(1). Disponível em: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9545>

PARÉS, Luis Nicolau. *O Rei, o Pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental*. Editora Companhia das Letras, 2016.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 5. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007. p.62.(2)

SIMIÃO, Daniel S. "Sensibilidades jurídicas e respeito às diferenças: cultura, controle e negociação de sentidos em práticas judiciais no Brasil e em Timor-Leste." *Anuário Antropológico* II (2014): 237-260. Tartuce, Flávio. *Manual de direito civil* 6.ed. Método, 2018.

Recebido em: 10/05/2020

Aceito em: 14/05/2020

O DISCURSO CONTRA COLONIAL¹ DE MESTRAS DE AXÉ: TRAJETÓRIAS DE RACISMO RELIGIOSO NA EDUCAÇÃO, E PROCESSOS DE RESISTÊNCIA FEMININA

Melina Souza da Rocha²

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.30644

É evidente que os processos de reflexão sobre o protagonismo de mulheres de axé, nos diversos contextos em que a religiosidade negra se expressa, têm tomado parte dos estudos no campo das afrorreligiosidades. O papel social das mulheres negras, nas comunidades de axé³, tem sido aquele que produz referenciais positivos na construção da identidade da população negra, tão violentada pelo discurso colonialista.

Por isso, esse ensaio busca refletir sobre a importância das mestras em saberes tradicionais de axé na produção de discursos contra coloniais, que denunciam o racismo perpetuado sobre a população negra no Brasil, tendo como ponto de partida as suas narrativas sobre as experiências na educação formal e sobre o aprendizado em suas comunidades de origem. Busca-se tensionar os processos de produção da ciência e dos saberes tradicionais, a partir dos impactos do racismo religioso, em discursos analisados das mestras.

Essa escrita diz sobre o processo de estudo em que se buscou analisar o discurso de Mestras de Axé que ministraram a disciplina *Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de Axé*, ofertada pela formação transversal em Saberes Tradicionais, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Como recém-iniciada na tradição de culto aos Nkissis,

¹ Adotamos aqui a colonização e a contra colonização em concomitância com o pensamento do intelectual Nêgo Bispo, como os processos de enfrentamento étnicorracial no mesmo espaço geográfico.

² Professora de Língua Portuguesa para Ensino Fundamental II na rede estadual de Minas Gerais. Licenciada pela Faculdade de Letras (FALE) e Mestre em educação pela Faculdade de Educação (FAE) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Compõe a Cooperativa de Pesquisadores Negros (CPP) como instrutora de análise de gênero, raça e classe. Foi monitora na Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI). Desenvolveu pesquisas junto ao Núcleo de Estudos Raciais e Ações Afirmativas (NERA), que integra o programa Ações Afirmativas da UFMG, e ao CEALE (Centro de Estudos em Alfabetização e Letramento). Participou como bolsista e pesquisadora no programa de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes, vinculado a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (FAFICH). E-mail: rochamelina@hotmail.com

³ Utilizo as expressões “mestres de axé” ou “povos tradicionais de axé” numa tentativa de evitar generalizações, e reverenciar a diversidade de expressões das religiosidades negras no Brasil. Compreendendo o axé como a força vital, são esses povos essenciais na produção, ressignificação e construção de modos de vida afro-brasileiros.

a pesquisa também buscava responder sobre o processo de subjetivação e construção de minha identidade enquanto mulher negra e de axé.

Os discursos sobre as mulheres de axé têm sido produzidos por uma elite discursiva, fundamentada na ciência racista, que insiste em expor essas sujeitas como objetos de investigação e, conseqüentemente, subalternas intelectualmente. Ao privilegiar a produção de narrativas dessas mulheres, o estudo visa confrontar esses discursos. Os contra discursos são considerados contra coloniais, pois se constroem em pleno enfrentamento aos discursos das elites, que se arquetam na projeção do branco como a norma social de humanidade.

Os discursos produzidos por essas mulheres, no espaço acadêmico, demonstram tensões evidentes travadas nos espaços de conhecimento, bem como demonstram a construção discursiva como resistência às tentativas de caracterização pelas narrativas hegemônicas.

Sociolinguístas, como Bagno (2016), destacam a importância no reconhecimento da influência das línguas, oriundas de África, na composição do português brasileiro, sobretudo aquelas oriundas do grupo linguístico Banto, provenientes da África central e centro-ocidental. A sociolinguística avança nos estudos da linguagem, ao apontar os contextos sociais de produção da linguagem como necessários na compreensão sobre a língua e a cultura. Nesse sentido, estudos apontam a escravidão como espaço/tempo em que se consolidam as influências africanas no português brasileiro em decorrência da escravidão atlântica.

Para a socióloga Lélia González (2018), o processo de escravização no Brasil resultou na criação de uma língua específica, o *Pretuguês*, pois é impossível negar a influência das línguas Bantas em nossa linguagem. Tendo a língua, a cultura e a identidade como aspectos concomitantes, podemos dizer que a influência do africano no Brasil está intimamente ligada ao surgimento da cultura afro-brasileira.

Os terreiros e espaços de celebração das afrorreligiosidades, além de produzirem linguagens, durante a colonização foram essenciais para a configuração de um território de saberes afro-brasileiros. Assumindo modos de fazer e ser, filosóficos e sociais, esses espaços tornaram-se comunidades culturais em que o referencial étnicorracial esteve resguardado. Diante da evidente participação do negro na produção de cultura, a elite branca, por sua vez, promove uma *denegação* dessa contribuição, e se utiliza da ciência racialista para deslegitimar o negro, e a mulher negra como produtores de conhecimento.

Para González (2018) é evidente o papel pedagógico que as mulheres escravizadas tiveram na formação das famílias brasileiras, uma vez que elas foram as responsáveis por transmitir valores essenciais aos filhos da casa grande. São as mulheres negras quem ensinam o falar, o comer, o vestir, tanto para os brancos quanto para os negros, pois elas são as mães na sociedade colonial.

Ainda assim, a elite intelectual brasileira cria um nicho de conhecimento em que perpetua a ideia luso-tropicalista, e ressalta que o negro só serve para coisas práticas folclóricas e exóticas. A mistura entre a ciência racista e a religião católica constrói estereótipos de incapacidade do negro, adotando o *racismo religioso* como prática de exclusão do conhecimento afro-brasileiro. Fato evidenciado por Nina Rodrigues, que garante que os negros brasileiros possuem tendências sociais oriundas das crenças africanas.

O discurso das elites é, portanto, o discurso do epistemicídio, na medida em que busca eliminar os saberes e os conhecimentos da população negra, bem como desumanizar seus produtores de conhecimento. Existe, portanto, a tentativa assimilatória de universalização do modo de vida colonial, e do sistema de pensamento etnocêntrico, negando a pluralidade dos povos africanos e indígenas no país.

Na perspectiva da *branquitude normativa*⁴, o negro sempre será o outro, e quando acionada a questão do gênero, percebemos que as mulheres negras são vistas a partir de uma inferiorização ainda maior, sendo lidas pela perspectiva da hiperssexualização e da exploração do trabalho doméstico. Esses lugares sociais são oriundos da hierarquia da colonialidade do poder, que ideologicamente afastam as mulheres negras da construção de conhecimento.

Quando a Universidade Federal de Minas Gerais propõe uma disciplina, a ser ministrada pelas mestras de axé, ela promove uma ação que visa confrontar essa lógica de domínio de conhecimento. A experiência é lida por Mestra Pedrina⁵ como um avanço do debate científico no espaço de conhecimento hegemônico,

⁴ Para Dijk (2015), as práticas discursivas da elite são fundamentalmente racistas. Por isso elas determinam organizadores globais de exclusão, o “Eu” versus “Eles”. Nesse sentido, o discurso das elites é aquele que atribui características positivas ao homem branco, o exemplo de humanidade. Enquanto isso, o que se distancia do homem, branco, e heterossexual, é não humano, e absorve, portanto, apenas valores negativos.

⁵ A mestra é capitã do terno de Massambique de Nossa Senhora das Mercês, no Reinado de Nossa Senhora do Rosário em Oliveira, cidade localizada na região Centro-Oeste Mineira. Estudiosa das culturas afro-brasileiras, tem se dedicado em manter as tradições da religiosidade católica negra. Iniciada no Candomblé de Angola, no terreiro Nzó Atin Oyá Oderin, localizado no bairro Piratininga região de Venda Nova, em Belo Horizonte. Considerando-se uma inter-religiosa, a mestra realiza atendimentos de cura e benzimentos, e possui amplo conhecimento sobre as plantas e rezas, tendo sido mais de uma vez convidada a participar de atividades na universidade, que versam sobre o uso das plantas medicinais e sobre as narrativas orais de

M.P ⁶: Pois é/eu acho que isso é um *crescimento*/e eu até penso que é o *movimento do mundo* mesmo/que *esse mundo está andando*/porque/*quem falou que é só os europeus que tem sabedoria/ou que tem um saber que se possa divulgar/né? então se é universidade né?/ ela tem que ser diversidade/entendeu? tá certo? ela tem que ser diversidade/tudo tem que ser considerado/* então eu acho muito bom de estar tendo essa *oportunidade de falar/do* que eu conheço/do que eu sei/dentro duma universidade/porque isso ajuda as pessoas/aí *ajuda as pessoas a se formar/a formação do ser* ela é muito ampla/ela não é o português/a matemática/a ciência/a geografia/né?

A mestra recupera a etimologia da palavra universidade, que deveria compreender um conjunto conhecimentos simétricos, mas que na prática tem servido para reafirmar a assimetria epistêmica, em que apenas o saber científico é lido como verdade. Para Pedrina, a formação acadêmica precisa levar em consideração a formação do “ser”, que nada mais é do que a compreensão da diversidade das formas de ver e de se relacionar com o mundo, em toda sua pluralidade. Nas narrativas das mestras, torna-se evidente a existência de barreiras para o aprendizado na escola formal, que nega a língua, a cultura e a identidade do povo negro, desumanizando as mulheres negras,

MC: a gente *não podia colocar quem a gente era de verdade//quem éramos nós/ que nós éramos de terreiro/que a gente morava em uma comunidade/que aqui tinha um terreiro//que minha mãe era/uma zeladora/uma mãe de santo/e que a gente é/fazia/fazia capoeira//ou que a gente tocava tambor//então nada disso/era como se a gente fosse uma outra pessoa dentro da escola//e o pouco que a gente tentava falar quem a gente era/ a gente era silenciado//pela própria professora//então era ignorado//quando não era ignorado /era motivo de chacota//com a turma da escola.*

O enunciado de Mestra Cássia⁷ nos remete aos resultados de uma educação monológica, bem como sinaliza a disputa narrativa e o enfrentamento da condição

sua tradição. Em 2016, o Laboratório de Edição da Faculdade de Letras da UFMG publicou o audiolivro *Vissungos no Rosário: cantos da tradição bantos em Minas*, que contou com a participação de vários mestres e mestras das tradições religiosas populares. Na publicação, está presente a performance *Abá cuna Zambi pala oso*, cantada e tocada pela Mestra.

⁶ Normas de transcrição:

MP: Mestra Pedrina

MC: Mestra Cássia

P: pesquisadora

/: Pausa breve

//: Pausa alongada

⁷ Responde sob o nome tradicional⁷ de Kidoialê, a mestra é filha biológica da matriarca Mestra Efigênia, e assume o título de Makota no terreiro/quilombo Manzo Ngunzo Kaiango. Ativista, militante negra, poeta e escritora, a mestra tem se destacado no engajamento da luta antirracista e na afirmação das identidades tradicionais e quilombolas. É assessora do Compir (Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial), e do Conselho Nacional de Cultura, participa da Comissão de Povos e Comunidades Tradicionais do Estado de Minas Gerais, bem como do comitê da diversidade e combate a Intolerância Religiosa de Minas Gerais. Com ensino básico incompleto, a mestra é coautora do livro: *Manzo, Ventos Fortes de um Kilombo*. Transita

imposta à mesma. A experiência das mestras na universidade provoca tensões em torno da exclusão do direito à educação, e na valorização dos saberes, podendo ser reconhecida como uma ação de enfrentamento aos discursos hegemônicos. A crítica de professores brancos, a recusa no olhar de alguns estudantes, tudo isso reflete em uma dinâmica racista que se encontra cada vez mais em voga, diante da ascensão de um projeto político racista em curso.

De acordo com Gonzáles (2018) o sistema colonial foi o responsável por praticar o processo de naturalização do lugar social do negro como aquele “da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais”” (p.201). Assim como fez materialmente, projetou ideologicamente a incapacidade moral e intelectual das mulheres negras, e, portanto, seu lugar subalterno na produção de saberes. As dimensões, material e ideológica, aliam-se como forma de manutenção da hierarquia de poder que temos na sociedade, em que somente o branco é reconhecido pela capacidade de articulação do pensamento.

Para Santos (1996/1997) as desigualdades raciais no Brasil se estruturam em torno de três eixos centrais: a corporalidade, a individualidade, e à própria questão da cidadania. Por sermos lidos como negros através da cor e traços morfológicos, nosso corpo incomoda o espaço historicamente criado para os brancos; a nossa individualidade ou capacidade de adotar uma consciência de nós mesmos é um problema para os grupos hegemônicos, pois é lida como uma ameaça à ordem vigente; e a cidadania e a necessidade de reparação histórica sempre incomodam a chamada classe média, que entende nossa inserção, seja pelas cotas, ou por programas como os saberes tradicionais na UFMG, como uma ação de privilégio social.

A produção de novos discursos, nesse sentido, pode ser lida como uma estratégia em que mulheres negras denunciam suas condições históricas e materiais, e ainda afastam a associação simplista de suas práticas de saber como meras crenças. A produção de conhecimento afrorreligioso, então, é antes de tudo uma denúncia das condições materiais e simbólicas, que mantém o lugar social da população negra no Brasil. O conhecimento, sob uma nova geografia de saberes promove outros territórios de resistência negra, e possibilita modos de vida mais sustentáveis.

entre duas cidades, Belo Horizonte e Santa Luzia, espaços onde acontecem as celebrações da tradição da comunidade. Ela e tem destacado a importância de uma alfabetização a partir dos princípios e saberes tradicionais, como forma de valorizar as crianças e adolescentes pertencentes a comunidade.

Os saberes das quais as Mestras negras partilham perpassam por outras formas de ver o mundo, formas que confrontam a norma hegemônica e que, por isso, transgridem o tempo e as formas de vida depredatória do colonialismo/capitalismo. Os saberes tradicionais de axé não só transcendem a lógica cartesiana científica, como também provocam uma resposta contra colonial, ao questionar as hierarquias do conhecimento.

A presença dos mestres na universidade ainda ocorre de forma tímida se comparada à ampla presença de professores brancos, que tiveram o conhecimento validado pelas instituições. Essa presença não transcende as desigualdades materiais, mas promove tensões e deslocamentos essenciais na valorização desses saberes.

Ao assumirem a docência de uma disciplina, em uma universidade pública, certamente essas mestras desestabilizam os debates no campo da ciência, e ao assumirem o papel social de mediadoras de conhecimento, dentro de um espaço de educação formal, acessam espaços institucionais, em que reivindicam a possibilidade de falar por si mesmas. Ao protagonizarem sua própria história, e ensinarem a partir dela, elas produzem discursos de resistência em que a intelectualidade é algo a ser desenvolvido no âmbito das práticas de tradição, que evocam fazeres ancestrais e celebram as narrativas de antepassados.

A intelectualidade é, portanto, construída em uma reação dialética entre pensamento e prática, e por isso, possui a potencialidade de transformação social. Ao assumir o protagonismo de suas narrativas, as mestras podem falar sobre seu lugar social e como ele reflete na construção de suas identidades, e sua condição social no mundo. Elas assumem o direito à reconstrução de uma memória negada a toda população negra, pela historiografia etnocêntrica.

A dimensão dos saberes da oralidade também é reivindicada pelas mestras, refutando a lógica de que o letramento através da escrita possa ser a única via de produção de textos, uma lógica que faz parte de uma concepção em que somente a escolarização é sinônimo de aprendizagem. No século XX, a Unesco define *alfabetização* como um processo de integração do adulto à cultura letrada.

Por isso, o processo de alfabetização brasileiro destacava a importância de sujeitos migrarem da cultura oral para a cultura escrita (RIOS, 2013). No Brasil essa experiência foi adotada após o golpe militar de 64 através do MOBREAL (Movimento Brasileiro de Alfabetização), que tinha como princípio a formação de mão-de-obra precarizada, e que acabou se dando como um processo de doutrinação cristã e conservadora.

Nesse sentido, a constatação de uma ausência de escolaridade formal, em decorrência dos atrasos educacionais do país, foi compreendida como um fator de atraso econômico e social no contexto brasileiro. Os não letrados, tidos como sujeitos atrasados e incapazes de se inserirem no mercado de trabalho, precisavam de escolarização. Ao passo que o regime ditatorial também precisaria de uma coesão ideológica, e o sistema de alfabetização funcionava como um processo de assimilação, na qual além da instrumentalização da leitura, era necessário impor ideologias cristãs e militares, como forma de proporcionar valores civilizatórios à população pobre, de maioria negra, no Brasil. Sobre isso mestra Cássia relata,

MC: Aí voltei pra escola

P: pra mesma escola?

MC: pra mesma escola/era a única também/aí voltei pra mesma escola/e aí eu voltei/ já no horário noturno/ na época/hoje é EJA/ naquela época era MOBREAL/ uma coisa assim/MOBRAL/ aí eu voltei pro MOBREAL/ e aí o que me pegou lá e que/foi/ é a questão religiosa/porque *eu já tinha a minha muito bem definida/na minha orientação religiosa eu já tinha/definido/isso era eu/e aí a escola/ela pregava muito na/no/na questão dos ensinamentos bíblicos/então tinha uma aula lá que era de/não lembro se era sociologia que se chamava na época/ e tinha o testamento/e no testamento/ eu começava a/contrariar a sala de aula/ porque eu falava//que/aquele testamento/na verdade ninguém é//cumpria aquilo//né?/ como se fosse Deus tinha criado uma ordem/mas a gente não via as pessoas cumprindo aquilo.*

Percebam que, no enunciado, mestra Cássia vai dizer que a professora “pregava” os ensinamentos mediados pelos textos bíblicos. O conteúdo, nesse sentido, era as narrativas de uma identidade judaico-cristã. Percebemos então, que, para além da mediação de uma prática de leitura e escrita, o letramento atuava de maneira a privilegiar os valores do cristianismo e suas formas de ver o mundo mesmo pós-abolição. Como consequência, sua pertença religiosa e identidade racial de candomblé fora sendo massacrada por valores cristãos que a fizeram abandonar a alfabetização de jovens, e que se perpetuam na contemporaneidade.

Ainda assim, a mestra apresenta o discurso contra colonial como ferramenta de combate ao racismo, a partir da análise crítica do texto cristão. Apesar de estarem lendo o mesmo texto, a mestra desenvolve uma outra interpretação da leitura, ao questionar o próprio sistema de desigualdade estrutural, em que, para ela, a ideia de furtar encontrava-se submersa de uma ideia egoísta, e de manutenção da concentração das riquezas.

Os discursos das mestras nos mostram como as relações de poder entre negros e brancos nos espaços educativos se expressam pela imposição de uma língua hegemônica e de uma linguagem universal, e afastam e reduzem os saberes dos povos tradicionais, que têm sua cultura submetida às imposições de uma ciência racista. Ao mesmo tempo, demonstra a postura crítica da mesma sob toda uma estrutura colonial, que tem buscado afirmar lógicas universalistas e generalistas sob a presença do negro no Brasil.

O saber de mulheres de axé é, antes de tudo, um saber para toda a população negra, na medida em que, para falar de seus lugares sociais, essas mulheres recuperam todo histórico de construção do racismo brasileiro. Ao mesmo tempo, elas se constroem como mulheres de saber, recusando a ideia de que a “mãe preta” tenha servido apenas para se submeter as regras da elite, mas sim tiveram um papel essencial na construção de uma cultura contra colonial potente, pautada no reconhecimento da herança africana e na luta dos negros pela liberdade no Brasil.

Referências Bibliográficas

BAGNO, Marcos. “O impacto das línguas bantas na formação do português brasileiro”. *Cadernos de Literatura em Tradução*, n. 16, maio 2016. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/clt/article/view/115266>>. Acesso em: 10 de abril de 2020.

DIJK, Teun A. Van. Discurso das elites e racismo institucional. In: LARA, Gláucia Proença; LIMBERTI, Rita Pacheco (Org.): *Discurso e (des)igualdade social*. São Paulo: Ed. Contexto, 2015.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. União dos Coletivos Pan-Africanistas (Org.). São Paulo: Editora Diáspora Africana, 2018.

RIOS, Guilherme. “Representações discursivas do letramento em contextos locais: entre discursos dominantes e dominados”. In: SATO, Denise; TAMAÊ, Júnior; LOPES, José Ribamar (Org.): *Contribuições da análise de discurso crítica no Brasil: uma homenagem à Izabel Magalhães*. Campinas: Editora Fonte, 2013.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCIT, 2015.

SANTOS, Milton. “As cidadanias mutiladas”. In: Lerner, Júlio (Org.): *O Preconceito*. São Paulo: Imprensa Oficial do estado, 1996 – 1997.

Recebido em: 10/04/2020

Aceito em: 22/04/2020

APROXIMAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO DE UMA MÃE DE SANTO E A EMANCIPAÇÃO FEMININA

Tânia Mara Campos de Almeida¹

Guilherme Dantas Nogueira²

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.32236

Mãe Patrícia de Oyá Timboá, ou völvá Annan Wollo – como mais recentemente vem se identificando e sendo identificada por esse nome sagrado, lhe atribuído por seu guia –, é uma figura encantadora. Habitante de Ramos Mejía, província de Buenos Aires (Argentina), é uma típica liderança afrorreligiosa argentina: reúne e coordena sua comunidade religiosa de sua casa, que é ao mesmo tempo terreiro e residência, além da morada das cabeças de suas/seus filhas/os de santo; vive em harmonia e comunhão com suas entidades e, em particular, com seu referido mentor espiritual, a quem chama, respeitosamente, de *Viejo* – conheceu-o como Exú Destranca Rua nos cultos afrorreligiosos. Conhece a fundo os preceitos da Quimbada, praticada no Rio Grande do Sul (Brasil) e que migrou para a Argentina; da mesma forma, é sabedora dos preceitos do Batuque e da Umbanda.

Atende e assiste sua comunidade com os elementos necessários, oriundos da linguagem sagrada e ritual afrorreligiosa que tem à sua disposição, sempre posta a bom e solidário uso. A esse arsenal, cabe dizer, acrescentam-se também conhecimentos e resgates de antigos e femininos cultos pagãos germânicos, resgatados e incluídos em seu terreiro, com apoio de suas entidades. Em um ocidente marcado por ideias de cartesianismos, purezas e intolerâncias, essa grande líder religiosa nos lembra como a união de povos e crenças é potente.

O primeiro contato com Anna Wollo ocorreu em março de 2013, quando o então estudante de mestrado em Ciências Sociais da Universidade de Brasília, Guilherme Dantas Nogueira, foi à sua casa fazer pesquisa de campo. Guilherme buscava entender como o Estado argentino se relacionava com as comunidades de terreiro daquele país, algo em que a paciente e letrada mãe de santo podia ajudar. De algumas conversas e

¹ Professora Adjunta IV do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. E-mail: taniamaraunb@gmail.com

² Tata Kamondo Mub'nzazi, da Cabana Senhora da Gória – Nzo Kuna Nkos'i. Doutor em Sociologia e pesquisador colaborador do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Integrante fundador do Grupo Calundu. E-mail: guidantasnog@gmail.com

observações diretas, iniciou-se uma forte amizade – com Mãe Patrícia e com toda a sua família religiosa – que perdura até o presente. Não só isso, Guilherme se entende como parte da família daquela casa de santo, sem prejuízos ao fato de ser ogan do Candomblé e filho de Umbanda de sua própria casa brasileira.

Ademais, Guilherme se relaciona com Anna Wollo em uma condição que identifica como sendo a de aprendiz diante de uma mestra. Esta lhe ofereceu elementos variados para seus trabalhos acadêmicos e, além disso, para a sua própria formação como afrorreligioso. Haja vista que os Calundus do passado eram a própria expressão da pluralidade, tendo suas linguagens rituais sido absorvidas pelos Calundus do presente – que seguem plurais. Neste sentido, Candomblé, Batuque, Umbanda e Quimbanda são religiões irmãs, com alta porosidade entre si, e o aprendiz ogan Guilherme, oriundo da tradição de Angola, sempre aprende muito com a mestra Mãe Patrícia.

Tendo, portanto, nascido³ uma grande amizade, Anna Wollo, sua família de santo e Guilherme jamais perderam contato. Pelo contrário, seguiram mantendo diálogos frequentes por meio da Internet, redes sociais e aplicativos de comunicação. Guilherme, em particular, seguiu aprendendo com Mãe Patrícia. E sua relação e contato tiveram peso quando o pesquisador, já mestre, escolheu o tema de sua tese de doutorado: a percepção das mães de santo sobre o Estado-nação.

Essa pesquisa teve como foco o Brasil, não mais a Argentina, mas isso não impediu que os aprendizados com mãe Patrícia fossem recuperados em vários momentos da tese. Mães de santo, como se sabe, são figuras transnacionais por excelência. Da maneira como são compreendidas no Brasil, formaram-se na diáspora, inteligente e politicamente resgatando, mantendo e atualizando saberes religiosos africanos, sincretizados com saberes religiosos ameríndios, formatados em diálogo forçado com o catolicismo português. Ademais, reuniram ao papel de lideranças religiosas aquele outro de líderes político-comunitárias. Historicamente, formaram e mantiveram suas comunidades de terreiro nas franjas periféricas brasileiras, prestando apoios às suas vizinhanças que eram negados pelos colonizadores desde longa data – dinâmica que se repete, atualizada, no presente colonial/moderno (NOGUEIRA, 2019).

Sendo Patrícia uma mãe de santo iniciada nas tradições afrorreligiosas brasileiras, ela repete na periferia de Buenos Aires o importante papel social exercido pelas mães brasileiras: aquele do acolhimento, da escuta afetiva, do cuidado e da

³ Guilherme e Patrícia entendem que sua ligação transcende o tempo e vidas. São amigos desde vidas passadas.

bondade amorosa, englobante, plural, autônomo, resistente à, ao mesmo tempo que dialeticamente marcado pela, colonial modernidade latino-americana. Nesse sentido, para Guilherme, dialogar sobre a experiência daquela mãe de santo como material de pesquisa para sua tese foi também uma oportunidade riquíssima. Essa oportunidade veio a se concretizar em novembro de 2018, quando Guilherme foi à Buenos Aires participar, junto com a sua orientadora à época Tânia Mara Campos de Almeida, do *IV Congreso de Estudios Poscoloniales y VI Jornadas de Feminismo Poscolonial*.

Junto com Tânia, Guilherme voltou a Ramos Mejía e puderam dialogar, por horas, sobre o ofício de mãe de santo com Patrícia. Tânia, naquele dia, também se aproximou dessa destacada pessoa, e iniciou com ela uma amizade que também rende diálogos até hoje. Contatos frequentes vêm ocorrendo entre elas sobre assuntos diversos, como a situação dos nossos países, o avanço da epidemia do COVID-19, questões pessoais e outros.

Em particular, chamou a atenção de Tânia o pedido de Patrícia para que comentasse o texto da mãe pequena do terreiro, Skuld Wollo (Maria Azul Di Baja), publicado na Revista Calundu v.3 n.2 (Jul-Dez 2019): *(Re) Existência que Continua*, intitulado “Um Relato Kimbandista, Umbandista e Batuqueiro da Argentina” (BAJA, 2019). Em linhas gerais, trata-se de um relato sobre sua própria experiência afrorreligiosa: como se tornou, ademais de quimbandista, umbandista e batuqueira, mulher adulta, cônica de si e lutadora por sua autonomia, a partir do contato e da relação que desenvolveu com as entidades da sua mãe de santo, em particular com *Dona Maria Padilha*, a pomba-gira da mãe Patrícia. De modo específico, o texto impressiona pela honestidade, afetividade e singeleza ao narrar a força de transformação pessoal que a religiosidade afro-brasileira produz na autora, estimulada pela comunidade religiosa formada ao redor da mãe Patrícia e das suas entidades. É comovente ver como ensinamentos, gestados a partir da história do nosso povo, atravessaram fronteiras nacionais e conseguem levar o bem-estar e a esperança a vários lugares distantes, cativando, inclusive, jovens à luta pela igualdade entre os gêneros em outros contextos locais e nacionais.

Da parte de Patrícia, o texto lhe havia sido muito interessante e revelador, especialmente por vir a ter claro que as palavras de sua entidade, *Maria Padilha*, deram o pontapé na formação feminista da mãe pequena. Ela, até então, não havia alcançado essa dimensão importante a respeito das sementes que as entidades plantam nas mentes e nos corações das pessoas que as procuram por seu intermédio. Ela percebeu,

nitidamente, que as entidades possuem tarefas ainda mais profundas que orientar o dia-a-dia e ajudar a resolver conflitos, como também possuem a capacidade de contribuir com o desvelamento da essência das personalidades, atuando para o encontro das pessoas com o sentido de suas vidas. Compreender que as suas entidades eram catalizadoras de um bem maior, a partir da leitura de um texto de uma integrante muito próxima a ela e participativa de sua comunidade, colocou nova luz e responsabilidade em seu grandioso papel de liderança religiosa.

Esse impacto vivido por Patrícia causou curiosidade à Tânia, em saber mais sobre esse processo de uma mãe de santo ir se dando conta da magnitude das suas entidades na interação com as pessoas que com elas vão se aconselhando e dialogando. Como uma entidade e a própria mãe de santo vão se descobrindo em interações e, assim, vão se tornando também epistemólogas ao darem nomes, elaborarem termos e interpretações do mundo em processos de sociabilidade e subjetividade que se põem em curso conjuntamente e, ao mesmo tempo, individualmente para cada uma? Como o vínculo que atrela a mãe de santo a suas entidades possui uma dimensão de mistério, que vai sendo desvelada no decorrer da vida, trazendo surpresas e proporcionado o alcance de novos degraus no conhecimento do humano e da divindade? Como uma entidade, que viveu em outra data, pode se conectar com princípios de movimentos sociais atuais, conforme o feminismo, mesmo que não seja exatamente assim por ela nomeado? Como a mãe de santo ocupa, cada vez mais, o lugar de filósofa da sua crença e vivência religiosa no mundo marcado pelo patriarcado, podendo comunicá-la a partir de sua reflexão autoral feminina?

Mãe Patrícia foi, então, convidada para escrever sobre essas indagações e sua experiência no presente número da Revista Calundu de 2020, o qual se dedicaria a “Mães de Santo e Mulheres de Terreiro”, conforme chamada de contribuições amplamente divulgada desde o início deste ano. Guilherme também concordou com a ideia e Patrícia aceitou o desafio, que ganhou o formato de uma entrevista sobre o tema, em especial sobre a relação de suas entidades com suas filhas de santo, como se apresenta no terceiro texto desta seção especial, que se tornou ainda mais especial por se tratar de pessoas diretamente implicadas com a chamada do periódico. Patrícia também considerou a proposta como uma boa oportunidade de dar voz às suas filhas, para que elas mesmas falassem mais a respeito e, assim, lhe provocasse ir adiante em seus pensamentos.

Desse modo, Kaira Wollo, Skadi Wollo e Skuld Wollo, três filhas do terreiro e da mãe de santo, sendo as duas primeiras também suas filhas biológicas, escreveram em coautoria um ensaio sobre suas experiências com todas as entidades femininas (quicá também feministas, em *lato sensu*) recebidas por Patrícia, conforme estão aqui manifestas no texto seguinte, no idioma original. Esse ensaio foi visto por Guilherme, que as convidou para a referida publicação.

Cabe dizer ainda que a entrevista com Patrícia foi feita a partir de um conjunto de perguntas iniciais, elaborado por Guilherme. Ela o respondeu por meio de várias mensagens de áudios e escritas⁴, de modo intertextual com o ensaio das filhas, em um ambiente de pensamento coletivo, próprio da experiência comunitária dessa tradição religiosa. O conteúdo foi organizado e editado por Guilherme e Tânia, posteriormente revisado pela própria Patrícia, ganhando a forma final em sua língua materna e em seu estilo particular de autoria narrativa.

Com muita honra, disponibilizamos este material, que traz interessantes e profundas reflexões. Agradecemos a colaboração das filhas de santo e, em particular, da Mãe Patrícia, que gentil e generosamente se sentiram interpeladas por nossa proposta, fazendo-a também delas. Que todos/as envolvidos/as neste esforço, assim como os/as leitores/as, tirem o melhor proveito dos registros que se seguem, podendo alçá-los a patamares mais complexos e superiores do (auto)conhecimento e da riqueza que as religiões afro-brasileiras nos oferecem.

Referências bibliográficas

BAJA, Maria Azul di. “Um Relato Kimbandista, Umbandista e Batuqueiro da Argentina”. *Revista Calundu*, v.3, n.2 – jul-dez, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/27167/24725>. Acessado em 07 de maio de 2020.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “Na minha casa mando eu” – mães de santo, comunidades de terreiro e o Estado. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Brasília. 2019.

Recebido em: 10/05/2020

Aceito em: 14/05/2020

⁴ Os áudios foram transcritos a texto com o apoio da afrorreligiosa cubana Angélica M. Rivera López, apoiadora do Grupo Calundu. Externamos a ela nosso agradecimento.

HIJAS DE ILÉ: O EL FECHIZO MÁS GRANDE, CONVERTIR NIÑAS EN MUJERES

Mae pequeña Skuld Wollo - Maria Azul di Baja¹

Yabba Skadi Wollo²

Kaira Wollo³

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.32238

Somos un grupo de mujeres criadas entre los años '80 y los '90 en una Argentina apenas salida de la dictadura. Mae Pequeña Skuld Wollo, académicamente reconocida como María Azul Di Baja, profesora de Expresión Corporal egresada de la Universidad Nacional de las Artes, con tesis en proceso de la carrera del posgrado de "Pedagogías para la Igualdad en Contextos Socioeducativos Diversos, especialización en géneros y sexualidades" de la Universidad de Buenos Aires, feminista activista y trabajadora en el campo de la niñez y la adolescencia en espacio socioeducativo con personas en situación de vulnerabilidad social. Yaba Skady Wollo cosmetóloga, peluquera, bartender y gestión de bares y barras, estudiante de astrología. Hija de fe Kaira Wollo, matriculada en despacho de aeronaves y tripulante de cabina de pasajeros, actualmente líder de equipo de soporte en empresa de sistemas ERP y HIS. Las tres, miembros del Ilé Nueva Conciencia.

Desde niñas, la televisión nos mostraba mujeres peleando contra mujeres por hombres, a nuestro presidente ostentando lujos y excesos en público; todavía existía la carátula "Crímenes pasionales" justificando y romantizando la violencia de género; dónde el aborto, la Educación Sexual y las pastillas anticonceptivas eran para putas; y a la homosexualidad la aceptábamos, pero no la entendíamos.

Si bien teníamos figuras emblemáticas en la historia inmediatamente anterior a nuestro nacimiento, el poder era de y para los hombres.

En ese momento social, solo había un puñado de maes de santo reconocidas intelectual y espiritualmente, ya que a las mujeres se les exigía tener estudios, capital y/o prestigio.

¹ Ilé Nueva Conciencia. E-mail: azuldibaja@hotmail.com

² Ilé Nueva Conciencia. E-mail: Julianarizzo60@gmail.com

³ Ilé Nueva Conciencia. E-mail: barbararizzo@hotmail.com.ar

En este contexto, recién iniciada, la Mae Patricia comienza a recibir entidades femeninas en terreiros con estructuras patriarcales, dónde por elección personal iba casi disfrazada, ocultando su cuerpo para evitar el acoso, el enfrentamiento con otras mujeres y la cosificación de su persona.

La resistencia

Vovó Luiza, nuestra Preta Velha, en épocas de esclavitud era ama de crianza de los hijos de blancos, con el paso del tiempo estos niños crecieron y ella envejeció. Si bien no le dieron su libertad, le permitieron permanecer en su casita dentro de la Fazenda, un lugar apartado e improductivo. Allí, mientras aún cocinaba para la casa grande, hizo provecho de sus beneficios, en tanto que le servía para postergar el comienzo de las tareas de los niños, todos los que ella pudiera esconder. Allí recibió también a otros Pretos Velhos que habían sido librados a su suerte una vez cumplidos 60 años, cuando ya no eran necesarios para sus amos.

Juntos armaban la logística de la fuga de los pocos jóvenes que se animaban a escapar, haciéndose cargo también de los niños que quedaban huérfanos.

Una relación similar entabló con los Caboclos con quienes intercambiaba conocimientos y a cuyos hijos también cuidaba y alimentaba.

Nuestra Preta Velha, utilizó su astucia y operó como agente de resistencia y libertad.

A pesar de todo lo vivido y sufrido, no guardó rencor hacia los blancos, enseñándonos que no hay diferencia entre razas, sexo o creencias religiosas. El bien se derrama por igual sobre todos.

La Resiliencia

Nema, nuestra joven Bahiana, nació mestiza debido a la violación sistematizada por parte del blanco como práctica aceptada socialmente. Por esta misma práctica, ella tuvo un hijo inapropiadamente blanco, que era tan parecido al capataz que decidieron sacarlo de la Fazenda.

Nema enloqueció de dolor, y si bien esto no fue motivo para liberarla, la dejaron vagar fuera de la propiedad a su suerte.

En su mente fuera de sí, el único pensamiento que cabía era llegar al puerto antes que zarpara el barco con su hijo y el resto de la mercancía. En el camino se encontró con

los caboclos, ellos la acogieron en su comunidad y la envolvieron en una espiritualidad concordante con la de sus raíces. La guiaron hacia su destino, pero luego ella quedaría allí, en el puerto, varada ejerciendo la prostitución y falleciendo finalmente de tuberculosis, sin encontrar a su hijo.

Acogida por las grandes mujeres de astral, ganó la posibilidad de ser guía espiritual.

Nema vivió en la marginalidad y murió como la más pobre entre los pobres, pero nunca perdió su luz y con ella alumbra la oscuridad de cada una de las personas que se paran frente a ella y su profunda comprensión, aconsejando, por ejemplo, sobre adicciones, un tema de alto resentimiento social que nos vuelve a sumergir en la marginalidad.

La libertad ejercida con desparpajo

¿Qué decir de la famosa María Padilha? Mujer atrevida y rebelde que desafió al status quo y las instituciones en cada una de sus encarnaciones, manteniendo este mismo carácter como guía espiritual y enseñando que la mujer lejos de ser un ser débil y dependiente, puede aspirar a una vida acorde con sus deseos, igualando éticamente estos a la necesidad.

Si tomamos solo un par de ejemplos, esto queda claro.

Cómo cuando se escapaba por las noches del palacio dónde era cortesana, poniendo en riesgo su status y comodidad para ir practicar y aprender lo que era su pasión, la magia, exponiéndose a ser atrapada y quemada viva. O como cuando libró un movimiento de resistencia en el cabaret donde ella tenía el rol de madama, enfrentándose con los soldados armados que habían enviado por ellas. Los tomaron por sorpresa, ellos esperaban encontrar mujeres sumisas ante el peligro, pero se encontraron con mujeres listas para la batalla. Ellas lucharon y huyeron, los soldados las persiguieron y cazaron. Algunas de ellas sobrevivieron más tiempo y otras menos, pero vivieron como ellas lo decidieron.

A lo largo de los años hemos conocido otras Pombagiras que reconocieron a nuestra señora y todas han compartido esta historia con orgullo y agradecimiento, alegando que la forma en la que murieron no tiene relevancia, sino que lo hicieron siendo mujeres libres.

Así es como nos han empapado de consejos desde sus distintas experiencias de vida y nos han inspirado a través del trabajo en el plano astral y terrenal que han realizado y hemos presenciado, cambiaron vidas.

Mujeres adictas, enfermas, locas, al borde del suicidio, avergonzadas por su sexualidad y su género, madres solteras abandonadas y golpeadas, adolescentes a la deriva, todas ellas pasaron por la casa.

Dignificadas, aprendiendo a utilizar nuestras debilidades, no como excusa o justificación, sino como el piso para trascender cualquiera de las situaciones que se presenten, respetando y nutriendo nuestras cualidades individuales; impulsando nuestros talentos y pasiones; apelando al estudio y la formación como un gran elemento emancipador y como responsabilidad espiritual; a hacernos de las herramientas para no permitir que nadie nos oprima o nos obligue a hacer aquello que no deseamos.

Ellas nos incitan e incluso nos desafían cuando el momento lo requiere, a ganarnos nuestro reconocimiento público a puro mérito y esfuerzo (nunca de prestado, nunca por lo externo, NUNCA pisoteando a otros); debemos tener noción de qué, cómo y por qué accionamos de tal o cual forma y de ninguna manera podemos sentirnos con el derecho de ejercer poder por sobre la voluntad de los demás. Sino más bien tener el coraje para defender la nuestra

Nos recuerdan cada vez que lo necesitamos que nuestro valor no depende de nadie más que de nosotras y que cuando no lo encontramos, están ellas para volvernos a aconsejar con paciencia y amor infinito; y cuando aun así no vemos con claridad, nos sostienen hasta que todo pase. Ellas siempre pudieron, siempre siguieron y nosotras somos sus más orgullosas, devotas y leales discípulas, también podemos. Ellas nos guían.

“El Viejo” es nuestro jefe ancestral, él ocupa un lugar paternal para nosotras. Sus encarnaciones se remontan a miles de años, razón por la cual trae consigo un concepto de la mujer anterior al impuesto por el dogma occidental propio de la iglesia católica apostólica romana: una mujer salvaje, sin miedo.

Nos enseñó que la igualdad y la equidad son la manera correcta y postuló estos valores en el plano astral a través de sus propias acciones como en aquella primera ofrenda que realizamos, dónde él, desde su lugar de jefe, le promete a María Padilha que siempre

que el recibiera, ella recibiría lo mismo. La unión hace la fuerza y ellos dos, la predicán y demuestran.

A lo largo de estos treinta años hemos podido asistir a las entidades trabajando en casos de violencia de género ejercida de múltiples formas, y es así como en nuestro recorrido hemos podido aprender diversas estrategias para asistir a otras mujeres y también repensarnos a nosotras mismas en nuestra vida cotidiana frente a las lógicas patriarcales que a veces, sin quererlo, nosotras mismas reproducimos.

En esta fórmula de contención no podemos dejar de mencionar a nuestra Mae Patricia quien es la encargada de mantener y perpetuar el mensaje de sus ancestros día a día y a quien nosotras recurrimos cada vez que sentimos que las situaciones nos superan.

Nuestra Mae, como antes relatamos, en un comienzo era una mujer que debido a su llamativa belleza recibía la atención equivocada de los Pais y hermanos. Sentía inseguridad y miedo a que por las propuestas que éstos le hacían, nunca pudiera ser tomada seriamente y decepcionar a sus guías. Muchos fueron los lugares donde se repitió este patrón. Siempre a tiempo y bien guiada por sus entidades, supo irse de estos espacios y permanecer en aquellos donde pudiese nutrirse de una carrera espiritual, profundizando en sus intereses intelectuales y respetando su propia esencia, para luego convertirse en la cabeza de la casa y sacerdotisa a la que le consultarían posteriormente todos esos Pais que intentaron limitar su valor.

Nuestra educación como hijas de fe nos impulsó a romper con los estereotipos y expectativas que la sociedad tenía de nosotras. Si bien muchas veces se nos tildó de ser mujeres excesivas, excesivamente fuertes, provocativas, reaccionarias y soberbias, hoy nosotras no tenemos preocupación alguna por ser rotuladas de esa forma, ya que, si la sociedad nos quiere devotas y sumisas, no hay halago mejor que aquel que nos reconoce distantes de esa idea, celebrando así cada día nuestra esencia particular de ser mujeres conectadas con nuestro lado más salvaje, mujeres fuertes y libres.

Para culminar este texto queremos incluir una reflexión que nuestra Mae Patricia una vez supo transmitirnos y que consideramos importante compartir con quienes lean este artículo ya que define el posicionamiento feminista que tiene la casa.

Yo no creo que haya superioridad entre hombres y mujeres, el desequilibrio de fuerzas es lo que nos ha llevado a este momento en que pareciera que el espíritu de la humanidad ha dejado de evolucionar. Así como la mitología nos remite a un matriarcado anterior en donde la mujer proponía la fertilidad y prosperidad, la promesa de vida para todo ser quedó truncada con la aparición de los grandes héroes conquistadores que derramando sangre fundaron imperios sobre los que basaron su fama y fortuna. Deberá volver una época en que el ser humano, cansado de matar y morir decida unar fuerzas, y el género sea lo menos importante, sino la reconstrucción de un mundo para todos.

Recibido em: 13/04/2020

Aceito em: 14/05/2020

ENTREVISTA COM MÃE PATRÍCIA

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i1.32239

Entrevista com Annan Wollo, mãe Patrícia de Oyá Timboá, realizada em 25 de março de 2020, por meio de áudios e registros escritos. Perguntas elaboradas por Guilherme Dantas Nogueira, transcrição feita por Angélica M. Rivera López, edição por Guilherme Dantas Nogueira e Tânia Mara Campos de Almeida, revisão da mãe Patrícia. Procurou-se manter o estilo e as estratégias discursivas originais da entrevistada, de modo que possa ser apreendida pelos/as leitores/as em suas risadas, reticências, conversas interiores e dúvidas, enfim, em seu próprio jeito de narrar-se e no ato de produzir conhecimento situado a partir de sua condição existencial, religiosa, social e de gênero.

Pregunta: El feminismo es un movimiento social, pero desde un punto de vista más sencillo, es una manera en que las mujeres se ven y buscan su espacio en el mundo, una manera de comprenderse como persona y buscar socialmente respeto a eso. María Padilla en sus lecciones habla mucho de ser mujer. ¿Cómo es que tú vez las lecciones de la Padilla en la formación de otras mujeres?

Respuesta: Bueno, María Padilla es una mujer espléndida, por lo cual lo que ella transmite es empoderamiento. Así la perciben las personas que la escuchan, ya que no pareciera tener ninguna de las dificultades, ni de las debilidades del resto de las mujeres; obviamente estamos hablando de una entidad. Cuando ella cuenta sobre su vida en la tierra, se remite a su experiencia en este plano como humana y trata a las personas de igual a igual, transmitiendo fuerza y sororidad, si bien habla desde un lugar de superioridad como guía y reina que es del mundo astral. La gente referencia que por más que hable para el grupo, a todos les suena distinto y sienten que la charla va dirigida a cada uno en particular, por lo tanto, la experiencia de una charla con ella es diferente para cada uno de los participantes.

La señora trasunta poderío y diciendo frases como esta nos hace parte de ese poder: *“las mujeres son muchos más poderosas de lo que creen e incluso más que los hombres, porque los hombres pueden quitar vidas, pero las mujeres además de quitarla, la pueden dar”*.

Así ella transmite empoderamiento hacia las mujeres que la escuchan y se posiciona en un lugar feminista, ella es una reina que nos guía en esta vida. A nosotros nos impele a escuchar nuestra voz interior, a defender esa voz y solamente podemos defenderla si escuchamos cuáles son nuestras necesidades. Ella asocia directamente necesidad a deseo y esto no sería algo egoísta, sino la forma de plantarnos en la vida y así lograr luchar por concretar nuestras metas, por ejemplo, el porvenir, la vocación, las pasiones, la familia o cualquier otra lucha que nos reconforte.

La necesidad en este mundo es intentar cumplir con los deseos que nos movilizan. Muchas de estas luchas entabladas desde el deseo, benefician a otros. Esto lo podemos ver en el movimiento feminista, donde el deseo por igualdad de derechos es en beneficio de todas las mujeres.

Ella también ha hecho cosas durante su vida en la tierra, por las cuales la han reconocido otras entidades, cosas que nada tenían que ver con una necesidad egoísta, salvo la de seguir su deseo, y su deseo se basaba en liderar un movimiento que en definitiva estaba liberando a otras mujeres que no tenían los medios suficientes, ni el atrevimiento para romper con estructuras opresivas.

Pregunta: ¿En qué sentido las entidades de la Umbanda construyen con mujeres una comprensión distinta de ser, de conocer y de estar en el mundo?

Respuesta: Difícil, difícil. Las entidades de Umbanda en general no les hablan a las mujeres, nos hablan a todos. Y con referencia a las mujeres, la forma de estar en el mundo, según la entidad, cambia. Cuando nos cuentan acerca de sus experiencias, lo hacen desde diferentes posicionamientos porque han tenido diferentes realidades.

Las entidades, para nosotras, tienen una propuesta permanente, combatir nuestras propias debilidades y nunca quedarnos con un “no puedo”. Es algo que directamente las enoja, sobre todo si ese “no puedo” va acompañando un deseo. Esto ocurría a menudo porque había gente joven indecisa en cuanto a las carreras o a cómo afrontar el futuro. Ahí es donde ellas se ponen firmes en cuanto a: “sí podés hacerlo, sí podés”.

En eso son iguales, sea la entidad que sea, aunque en realidad se les consulta normalmente a entidades diferentes por temas diferentes, así y todo, hay una enseñanza recurrente, "ustedes son mujeres fuertes, estamos criando mujeres fuertes", y así la premisa es: ¡Nos estamos creando fuertes, podemos hacer y ser!

De todos modos, no reparan demasiado en ser mujer o ser varón; si la dificultad es ser mujer, entonces ahí hacen hincapié en que las mujeres pueden lo mismo que los hombres y quizás más, pero sino no tienen un mensaje exclusivo para la mujer, el foco son las limitaciones y problemas del pueblo y la casa.

Pregunta: La experiencia de Kaira (Bárbara), Skadi (Juliana) y Skuld (Azul) fue muy particular en su formación como mujeres y activistas por los derechos de las mujeres, en contacto con tus entidades. ¿Cómo te sientes con esta experiencia, que piensas de este contacto?

Respuesta: Han sido diferentes experiencias porque son muy diferentes personas ellas tres. En cuanto a Skuld, **ella** es absolutamente combativa y no tiene esto solamente que ver con las entidades, es el trabajo de las entidades sobre el lienzo que es Skuld, escribiendo o dibujando sobre el mismo.

En ella tuvo esa repercusión, a mí me sorprendió, porque como dije antes, no sé lo que ocurre en las sesiones durante mi trance, tengo muy pocos recuerdos y eso hace que me pierda de un montón de cosas. Incluso de la reacción de la gente, que quizás me la comenta o quizás no.

También a colación existe un proceso interior que produce esos resultados y por una cuestión creo que lógica, uno no se los atañe, ni a lo que uno hace, ni al lugar en donde uno está, ni a lo que dice, ni incluso a sus propias entidades. Es quizás una absurda falsa modestia, teniendo en cuenta que intermedian seres superiores, pero en realidad el resultado de algo siempre es por el conjunto de diferentes cosas, hay una historia previa en cada uno de los presentes antes de escuchar a las entidades. Creo que es más ecuánime consultarle al otro/a cuanto han pesado en su vida y en su formación los consejos o decires escuchados.

Skadi es mi hija, así que ella se crió directamente escuchándolas hablar, aún sin entenderlas, pero escuchándolas, participando, estando en el medio y para ella esa era la realidad. La vida del *terreiro* era la realidad. Lo que las entidades decían eran las viejas voces de los abuelos de antaño, se escuchaban con la misma reverencia y con la misma certidumbre de que lo que estaban diciendo, lo estaban diciendo porque eran sabios.

De la misma forma en Kaira, ella era más pequeña, era un bebé. Un bebé que se crió muchas veces en brazos de las entidades, mis hijas no tuvieron ningún tipo de proceso

con respecto a validar las palabras de las entidades, porque era, como dije antes, como escuchar a un abuelo o mismo escuchar a un padre, o mismo escuchar a alguien que tuviera la sabiduría suficiente para poder guiar.

Los procesos así fueron mucho más sencillos. No quiere decir que ellas hayan tenido vidas sencillas. Las dos fueron adolescentes, adultos jóvenes, con todos los conflictos que eso acarrea. Pero con respecto a la relación con las entidades, creo que a pesar de que pasaron por ser bebés, niñas, adolescentes y adultas, no ha variado la validez de la palabra escuchada a las entidades.

Pregunta. ¿Cómo es ser mujer de *terreiro* y observar a otras personas volviéndose mujeres en el *terreiro*?

Respuesta: Bueno, ser mujer de *terreiro* no es fácil. Hay que tener una conducta todo el tiempo coherente con lo que son las normas del *terreiro* y las normas que imponen ellas, las identidades.

Las normas que nos bajan como reglas, como órdenes y traducirlas además al aquí y ahora, a lo cotidiano, eso quizás no sea tan fácil, a mí me han dejado en segundo lugar varias veces, momentos en los que yo he tratado de resolver alguna cuestión de alguna forma y me han dicho: “no, porque tu *mãe* nos dijo esto, porque tu *pai* nos dijo lo otro”, así que no pude ni agiornar, ni aligerar nada, porque lo que se tenía que hacer era interpretado tal cual ellos lo decían.

Las funciones en el *terreiro* son un montón: interpretar a los *orixás*, ser médium y mantener a la gente sintiéndose bien, que estén lo mejor que puedan, estar al tanto de los problemas que tuvieran los hijos de la casa, de socorrer si hubiera que hacerlo, alojar si hubiera que hacerlo y siempre estudiar y seguir preparándose ya que nunca se termina de aprender y además las cosas prácticas, como preparar una mesa, una quincena, un *ebó*, una limpieza o lo que se tuviera que hacer.

Las sesiones son otra cosa. Es el momento que tiene la gente del *terreiro* y la gente del pueblo para estar en contacto directo con las entidades, es muy refrescante, aglutinante y es una gran responsabilidad, porque ser médium siempre es una enooooorme responsabilidad. Claro que además hay que llevar adelante la vida civil, la vida cotidiana, lo que es por fuera del *terreiro*, administrar, ser mamá, ser abuela, ser hermana, también

trabajadora, estudiante o profesional. Una multitud de roles a cumplir pues lo religioso no está en contradicción con el ámbito social, ni profesional.

En realidad, creo que llevo una vida propia a la de una mujer profesional, que se avoca a su profesión, pero no deja de lado su vida familiar y social.

Se pone difícil [**Se ríe**], pero se puede hacer, no sé si será a un nivel de excelencia, pero se hace lo mejor que uno puede [**Se ríe**].

Observarlas... bueno observar a mis tres hijas convertirse en mujeres es una cosa enormemente gratificante. Es el momento en que una se da cuenta que nada fue en vano, que los sacrificios que se hicieron valieron la pena y que en realidad es un orgullo más que otra cosa.

Son todos hijos, todas hijas y cuando las cosas les salen bien a ellos, nos salen bien a nosotros también. Y ver repetir los dogmas de la casa, o ver cómo están funcionando los dogmas en la casa, resulta algo pleno, momento dónde una *mãe*, en este caso yo, me puedo sentir plena. Es como si le preguntaras a un educador ¿qué siente cuando aquel alumno que él formó en parte, ahora tiene éxito en la vida? Por supuesto hay orgullo, hay emoción, son un montón de cosas muy gratificantes las que se sienten.

Pero también están las otras experiencias, están las personas que, a pesar de todo el esfuerzo puesto por mí, pero también por los hermanos, por las entidades; haberlos contenido, haberlo intentado, no llegaron a ser buenas personas, no llegaron a ser personas enriquecidas, no llegaron a entender. En definitiva, no les servimos. Esa también es parte, están las dos caras.

Pregunta. ¿Qué de la experiencia del aprendizaje de Bárbara, Juliana y Azul te enseñaron a vos?

Respuesta: ¡Wow! Me enseñaron en primer lugar, que el trabajo de las entidades trasciende muchísimo el momento de la atención. Uno creería que es algo parecido a consolar, ya que escuchan y contienen en el momento, esa pareciera ser la labor, apoyar, algo que hacen las entidades en tierra con cualquier paciente, con cualquier persona del pueblo que se acerca y claro se acerca con una necesidad determinada a resolver. Pero las entidades trascienden muchísimo eso, dejan mensajes, enseñan constantemente y quedan reverberando en la memoria y en el alma las cosas que ocurren en cada sesión.

De todo esto, mis hijas, obtienen aprendizaje y eso va directamente a su formación. A mí me sorprendió, no sé por qué me sorprendió. Debe ser porque yo no participo de las sesiones, entonces hay cosas de las que me pierdo, en cuanto a las reacciones, por ejemplo. Lo mismo que había comentado antes. Me pierdo las reacciones de las personas, el ida y vuelta con las entidades, eso que excede a la atención que es sumamente cuidadosa, en voz baja, íntima. Después pasan hablar en voz alta, para todos y ahí se produce la magia.

Após essa primeira parte da conversa, mãe Patrícia retoma suas respostas, buscando esclarecer pontos que lhe pareceram pouco compreensivos:

Algo que me faltó aclararte o aclarar en el audio con respecto a ser *mãe*, al trabajo de ser *mãe*. Es como cualquier otra profesión que se ejerce y hay algo que no aclaré y es que, desgraciadamente, por más que le pongamos toda la onda [**Se ríe**], como trabajadoras, acá me pongo en el lugar de trabajadora, si bien entiendo que es difícil ver a una sacerdotisa cómo una trabajadora y que si le dedicamos todo el tiempo a esto sin tener aparte un trabajo formal, con aportes previsionales, con todos los derechos que acompañan, nos estamos dirigiendo hacia una vejez de pobreza absoluta, a ser indigentes y como esto se hace simplemente por pasión, por vocación, no podemos esperar a ser reconocidos económicamente. Es nuestra realidad. Es como un artista, trabajamos como los artistas, la mayor parte de ellos va a ser pobre y lo saben.

Por eso es que aconsejo a mis hijos que en la juventud tengan un trabajo formal, un trabajo en el que hayan podido aportar y después traten de continuar aportando aparte, por cuenta propia o de alguna otra manera, ya que si quieren dedicarse al sacerdocio deben dedicarle tiempo y es muy difícil desarrollarse como sacerdotisas y profesionales sin quitarle energía a una cosa o a la otra. No es válido de ninguna manera ponerle precio al sacerdocio, es sagrado; el contacto con las entidades y los *orixás* es sagrado. Más al mismo tiempo somos mamás, al mismo tiempo tenemos una casa, a eso me refería cuando decía que había muchas cosas que administrar. Lo más difícil de administrar es el tiempo.

Y yo sé que no son respuestas feministas, no tengo respuestas feministas, simplemente cuento mi realidad, en la cual no me considero feminista, yo creo en la igualdad, siempre desde pequeña he creído en la igualdad.

Siempre el desafío era ser igual que los varones y mejor si podía, pero no en contra de ellos, era algo que me tenía que probar a mí misma. Ni siquiera era algo que comentaba con otros, era algo que estaba dentro mío. Creo que es una decepción lo que estoy contestando, porque no encuadra con el tema.

Vuelvo sobre la realidad económica porque pesa como cualquier otra de las realidades, porque hay una realidad mágica y maravillosa pero nuestro plano es este, y en eso hice mucho hincapié en las chicas y a Skuld la sigo como si fuera su sombra.

Y creo que pude hacer mella en ella, que intente no ser pobre, porque después la pobreza la iba a condicionar como sacerdotisa, hay que ser sumamente rígida, hay que ser sumamente honesto en este concepto

[Se ríe] Bueno creo que sí soy un poco feminista porque nunca hay un hombre en el medio que pueda salvarnos. Pero, [Se ríe] si cuando hablo de ser mejor que el hombre, tené en cuenta que lo que yo hacía era deporte, entonces el hombre era mi meta, mi desafío era hacer lo mismo que hacían ellos, si ellos pueden yo también, siempre fui así, pero [Se ríe] no tiene que ver con cosas específicamente masculinas, bueno... creo que no hay cosas específicamente masculinas, creo que podemos hacerlo todo todas y todos, menos parir.

Na sequência, Guilherme e Patrícia, ainda comentando sobre o ofício de mãe de santo, tiveram o seguinte diálogo por escrito:

Patrícia: Yo puedo ser intermediaria de los dioses en una enfermedad terminal, pero nunca tendré el ingreso económico de un médico... Y eso para todos. Es parte de nuestro estrés, que lo tenemos y mucho.

Guilherme: Sí, verdad.

Muchas veces la gente le pide a mi abuelo [que es pai de santo] para ver cuestiones de salud, y él juega los búzios y contesta que la gente vaya al médico (también que se tome un baño o algo, pero que vaya al médico).

Patrícia: Recuerdas mi misión, me es imposible cumplir, no tengo los medios.

A partir desta breve troca de palavras, Patrícia se inspira novamente a retorna às respostas por áudio:

Bueno, igual yo hablo de los desahuciados. A casa llegan desahuciados con poco tiempo de vida, cuando ya los médicos le dicen que no y, ahí, es donde me necesitan en cualquier momento, a cualquier hora, cualquier día. No importa lo que estés haciendo o lo que deberías estar haciendo, hay que hacerlo, hay que estar con ellos, hay que trabajar y hay que salvarles la vida. La gente entrega su vida en tus manos y si los dioses te responden y si uno tiene esa suerte, uno debe hacerlo bien y con ganas, en ese momento no existe ninguna otra cosa.

Y me ha tocado Sida en un alto porcentaje, mucho Cáncer, bebés en terapia intensiva, problemas de sangre, genéticos, infartos y se corre y se corre mucho. Por eso no puedo tener otro trabajo y en su momento tuve que decidir, y amo lo que hago, no me quejo, fue y es mi elección.

Como conclusão das trocas que compõem esta entrevista e comentando sobre sua experiência e pensamento acerca de ser entrevistada para uma revista acadêmica brasileira, mãe Patrícia fecha nos brinda com uma fala final:

Ser entrevistada por personas admiradas, académicos formados, es por lo menos asombroso y extraño. Personas queridas que están interesadas en hablar conmigo me hacen un honor enorme al elegirme. Soy guía espiritual y madre dedicada a los suyos de ambos planos, esto mismo es lo que de alguna manera me convierte en interlocutora en el mundo de la sociología o antropología.

Espero de corazón haber cumplido con las expectativas y que mis palabras, pensamientos y experiencia sean útiles.

Salve

Hail

Saravá

Recebido em: 13/04/2020

Aceito em: 14/05/2020