

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JANINE MARIA VIEGAS CUNHA

Poder e Política sob o ponto de vista das Mulheres de Terreiro no Rio Grande do Sul

PORTO ALEGRE  
2020

JANINE MARIA VIEGAS CUNHA

Poder e Política sob o ponto de vista das Mulheres de Terreiro no Rio Grande do Sul

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

PORTO ALEGRE

2020

JANINE MARIA VIEGAS CUNHA

Poder e Política sob o ponto de vista das Mulheres de Terreiro no Rio Grande do Sul

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

Porto Alegre, 28 de fevereiro de 2020.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Denise Botelho – PPGECI – UFRPE

---

Profa. Dra. Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira – GEPERGES – UFRPE

---

Profa. Dra. Vanessa Marx – PPGS–UFRGS

---

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos – PPGS/PGDR– UFRGS

## DEDICATÓRIA

*Dedico à minha ancestralidade e a meus pais Pedro e Eunice – sem eles nada de mim seria possível;*

*à minha orixalidade– Oxalá, Oxum, Odé, Iemanjá e Xangô – que me dão a certeza de meu devir na vida e nesta Universidade, numa proposta acadêmica ancestral;*

*à minha família: irmãs, filhos e companheiro, por estarem ao meu lado;*

*à Atinúkê primeira e todas as mulheres Atinúkê que encontro deste 2016;*

*às mulheres que estão junto comigo neste trabalho, as Iyalorixás, representadas por – Ìyá Marli , Ìyá Sandrali, Ìyá Gisa, Ìyá Carmem e Ìyá Vera.*

*Este escrito compartilhado me honra, me orgulha e justifica minha existência como Nina Opa Fola.*

## AGRADECIMENTOS

AGÔ! (COM LICENÇA)

Começo pedindo licença para a minha ancestralidade e para minha orixalidade. Inicialmente, para Bará<sup>1</sup>Agelú, que é o orixá que acompanha e vigia os meus caminhos e, portanto, com e por ele, quero realizar a comunicação e ser compreendida como é necessário e que se faça através de mim para todas e todos aqueles que o trabalho faz ser a representação do meu Povo.

Peço licença aos mais velhos, aqueles e aquelas que, antes de mim, fizeram o que foi possível para que eu hoje tivesse um caminho menos tortuoso do que eles tiveram. Que justificam minha energia e honra em estar aqui e o meu compromisso de ser melhor do que eles foram, deixando este caminho melhor para os meus mais novos, que também peço licença neste momento, para que eu faça a minha parte na tarefa e que se faça real o compromisso deles de serem melhores que eu nesta jornada.

Sou Janine Cunha, meu nome civil, e Opa Fola, meu nome de iniciada – orukó<sup>2</sup>. Filha de Eunice e Pedro Cunha, ou de Eunice de Xangô, que era irmã de Vera de Oxalá, ambas filhas de Dora de Xangô; e de Pedro de Oxalá, que é filho de Paulina de Ogum. Essa é minha herança sanguínea e ancestral. Minha avó paterna, Paulina, era mãe de santo da minha avó materna Dora, da minha tia Vera, da minha mãe Eunice. Depois da morte de Paulina, minha mãe foi ser filha de santo de Mãe Araci de Odé. Saúdo a todos, pois já voltaram para a massa de origem e constituem a minha ancestralidade sanguínea!

Pedir licença é prática inicial da educação de terreiro (BOTELHO, 2005). É o primeiro aprendizado de quem entra num axé, num terreiro, numa terreira.

---

<sup>1</sup> Bará é como se chama ao orixá conhecido no candomblé como Exú. Agelú é uma qualidade de Bará com características específicas, próximas ao povo de praia, aos orixás Oxum, Iemanjá e Oxalá. É tanto o princípio da existência individualizada quanto um princípio dinâmico de comunicação, um veiculador de axé (THEODORO, 2008, p. 67)

<sup>2</sup>Esta denominação será abordada mais adiante nesta dissertação.

## RESUMO

O grupo ao qual este trabalho se dedica tem permeado toda a história de constituição da cultura e identidade brasileira, formando linguagens artísticas, culinárias, cosmológicas: as mulheres de Terreiro, as mulheres de axé, as mães de santo. Sendo a maioria dos terreiros liderados por mulheres, pretas e pobres daí surge a pergunta principal deste estudo: *qual é a política de gênero das mulheres que lideram terreiros quando enfrentam esferas públicas hegemonicamente eurocentradas?* Para a pesquisa foram escolhidas referências pós-coloniais e feministas negras, desde um posicionamento político que aspira à emancipação. A pesquisa consistiu em acompanhar, etnografar e entrevistar cinco mulheres de terreiro, mães de santo e/ou cacicas de umbanda, atuantes no movimento social do Rio Grande do Sul, conselheiras ou fundadoras do Conselho Estadual do Povo de Terreiro, da capital e do interior do estado, na faixa etária entre 50 e 70 anos de idade e de diferentes orientações sexuais e raças/etnias. O Objetivo foi mapear como as mulheres de terreiro contribuem e/ou podem contribuir para o fortalecimento do feminismo negro brasileiro; explorar o espaço de enunciação pública da mulher de terreiro.

Palavras-chave: mulheres de terreiro, feminismo negro, racismo, racismo religioso, filosofia política afro-brasileira

## ABSTRACT

The group to which this work is dedicated has permeated the entire history of constitution of Brazilian culture and identity, forming artistic, culinary, cosmological languages: the women of the Terreiro, the women of axé, the mães de santo. The majority of the terreiros led by women, black and poor, raises the main question of this study: *what is the gender policy of women who lead terreiros when they face hegemonically Eurocentric public spheres?* In this research, were chosen references of the postcolonial political sociology and of the black feminism from a political standpoint that aspires to emancipation. The research consisted of accompanying, ethnography and interviewing five women from the terreiro, mães de santo and / or cacias de umbanda, active in the social movement of Rio Grande do Sul, councilors or founders of the State Council of the People of Terreiro, in the capital and inland. of the state, in the age group between 50 and 70 years of age and of different sexual orientations and races / ethnicities. The objective was to show how women in the terreiro contribute and / or can contribute to the strengthening of Brazilian black feminism; explore the space of public enunciation of the woman of the terreiro.

Keywords: terreiro women, black feminism, racism, religious racism, afro-brazilian political philosophy.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Símbolo Adinkra de nome Sankofa (significa a sabedoria de aprender com o passado para construir o presente e o futuro) .....	15
Figura 2 – Pintura de representação de Oxalá e Iyemanjá.....	18
Figura 3 – Ubuntu: ser por meio dos outros .....	84
Figura 4 – Ilustração de Orunmilá .....	86
Figura 5 – Espelhos quebrados .....	87

## LISTAS DE FOTOS

Foto 1 – Marli do Bará (acervo pessoal) .....	34
Foto 2 – Iyá Sandrali de Oxum (acervo pessoal).....	36
Foto 3 – Iyá Carmem Holanda (acervo pessoal) .....	38
Foto 4 – Iyá Gisa e família (acervo pessoal) .....	41
Foto 5 – Iyá Vera Soares (acervo pessoal) .....	43
Foto 6 – Premiação troféu Kizomba .....	48
Foto 7 – Encontro das filhas de Oxum (Salvador/BA).....	50
Foto 8 – Iyá Sandrali de Oxum, na Esquina Democrática, na Marcha Marielle Franco Presente (março de 2018) .....	52
Foto 9 – Mãe Carmem em festa de abertura em seu barracão .....	54
Foto 10 – Iyá Gisa recebendo comenda municipal.....	58
Foto 11 –Mãe Vera Soares no Mercado Público .....	61
Foto 12 –Entrevista com Iyá Vera (Foto Alessandra) .....	62

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>11</b>
<b>1. Caminhos Teóricos e Metodológicos.....</b>	<b>21</b>
1.1 TEÓRICOS.....	21
1.2 METODOLÓGICOS .....	26
<b>2. MULHERES DE TERREIRO, PODER E POLÍTICA.....</b>	<b>46</b>
2.1 Mãe Marli do Bará.....	47
2.2 Ìyá Sandrali de Oxum .....	49
2.3 MÃE Carmem de Iansã .....	53
2.4 ÌYÁ Gisa de Oxalá.....	57
2.5 Ìyá Vera Soares.....	60
<b>3. Comunidade de Terreiro: uma perspectiva de gênero .....</b>	<b>67</b>
3.1 Corpo, sexualidade e terreiro .....	68
3.2 A perspectiva sobre a violência religiosa .....	71
3.3 FEMININO, MASCULINO E PODER .....	73
3.4 O PODER INSTITUCIONAL DOS TERREIROS.....	77
<b>Conclusão.....</b>	<b>82</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>90</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>94</b>
Anexo 1.....	94
Anexo 2.....	99

## INTRODUÇÃO

O grupo, ao qual dedico este trabalho, permeia toda a história de constituição da cultura e identidade brasileiras, formando linguagens artísticas, culinárias, cosmologias, como afirma Lélia Gonzalez (2018). Este grupo é o das mulheres do Povo de Terreiro, as mulheres de axé, as mães de santo, as Cacicás de umbanda, as Ìyás, Mametus e Guaiacus<sup>3</sup>. Mesmo afirmando que estas mulheres são e estão presentes há séculos na historiografia brasileira, estas pouco, ou quase nada, puderam expressar sobre si, sobre o lugar de onde pensam e falam e do que podem efetiva e conscientemente colaborar como construtoras da sociedade brasileira. Isso se dá por conta da opressão social a que foram submetidas durante a escravização, após a abolição no Brasil, formações históricas, sociais e políticas regidas pela força colonial e, atualmente, pela colonialidade.

Nesta dissertação busco descrever o que estas mulheres produziram e produzem como pensamento social e político; o que narram do lugar de Mulher de Terreiro<sup>4</sup>; de que forma interagem com as diversas ações (desde sociais e comunitárias ao controle social); como protagonizam ações coletivas em defesa de direitos de suas comunidades e de seu Povo, inclusive colaborando na elaboração de políticas públicas. Observei quais as inscrições das resistências e como isso se reverte na preservação cultural, moral e corporal de uma episteme.

As Mulheres de Terreiro são as curadoras da matriz civilizatória do conhecimento afrodiaspórico e compõem este trabalho com suas ações, escritos e falas de resistência ao genocídio negro – do ponto de vista corporal, cultural e intelectual. Este “ativismo de resistência” demonstra-se no comportamento cotidiano, nas subjetividades e transcendências, nos modos de significação das tradições das matrizes africanas. Essas mulheres resistem, até os dias de hoje, preservando em seus corpos a memória ancestral dos seus antepassados. É sobre esta adversidade extrema, sobre este grupo, sobre estas mulheres que carregam a memória da escravidão e do racismo religioso em seus corpos, que esta pesquisa se propõe a conversar. Pretendo verificar a aproximação das linguagens

---

<sup>3</sup> Nomes do cargo supremo da hierarquia das diversas manifestações da religiosidade afro-brasileira do Candomblé Kêto, Bantu, Nagô e Jêje, em suas línguas respectivas, além dos termos afro-indígenas da Umbanda, entre outras.

<sup>4</sup> Utilizo esta expressão enquanto termo de pesquisa, se no momento das entrevistas minhas interlocutoras acharem que tal termo não as representa, estarei disposta a reformular, a fim de suprir o que elas trouxeram como resposta.

de resistência, do arcabouço de alternativas de sobrevivência e da produção de um pensamento que subverte a lógica genocida branco-hetero-normativa e apresenta uma episteme centrada na prática do axé, do terreiro, da orixalidade e da ancestralidade – valores civilizatórios da matriz africana

O Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul (CPTERS) é o espaço de formulação de políticas públicas e controle social que deflagra o interesse potencial de pesquisa. A este tema dediquei-me no Trabalho de Conclusão de Curso – Graduação em Sociologia (UFRGS, 2018) –, no entanto não pude escrever sobre a especificidade de gênero articulada à prática feminina de terreiro, mas, durante o processo de pesquisa, deparei-me com um grupo de número majoritário de mulheres, e estas muito envolvidas com as questões comunitárias, sociais, culturais nos espaços de promoção de políticas públicas, atuantes e protagonizando a disputa por espaços de fala e representação.

O Rio Grande do Sul é o estado que apresenta a maior proporção de pessoas autodeclaradas praticantes dos cultos de matriz afro-brasileira, conforme aponta o pesquisador e professor Ricardo Mariano em entrevista ao site ObservaPOA.

[...] o Rio Grande do Sul é o estado brasileiro que tem maior proporção de adeptos dos cultos afro-brasileiros. Na Bahia, por exemplo, os adeptos dos cultos afro-brasileiros declaram-se católicos. Uma das razões para isso é o sincretismo religioso forte, então para o Censo, o Rio Grande do Sul é o estado em que a proporção de umbandistas e candomblecistas é maior no país.<sup>5</sup>

Nesta declaração, há duas questões importantes a serem analisadas no contexto gaúcho: 1) A não familiaridade com a nomeação do que seriam as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, citando somente umbandistas e candomblecistas, e desprezando a religiosidade característica da região, que são o Batuque e a Quimbanda – com um crescimento cada vez maior de adeptos; 2) Apesar da negação sistemática sobre a presença negra no estado, paradoxalmente, estes dados nos levam a pensar também sobre quem, na atualidade, são os praticantes das religiosidades afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Sob este viés, Cauê Machado afirma:

As três principais religiões do chamado *continuum* afro-religioso podem ser resumidas da seguinte forma: i) a umbanda com culto aos caboclos e caboclas, pretos e pretas velhas, linha do oriente, além dos cosminhos; ii) a quimbanda cultuando, principalmente, exus e pomba-giras, nos quais se encontram algumas linhas do oriente, como o povo cigano; e, iii) o batuque (puro), que dedica seu culto apenas aos

<sup>5</sup>Rio Grande do Sul tem maior adesão a religiões afro no país. ObservaPOA, 2012. Disponível em <[http://observapoa.com.br/default.php?reg=284&p\\_secao=17](http://observapoa.com.br/default.php?reg=284&p_secao=17)> Acesso em 11 jan. 2020.

orixás. A linha cruzada seria uma quarta vertente, que estaria logo atrás do batuque nesse *continuum* que mediria negritude e africanidade, nela a quimbanda (também chamada de magia, magia negra, trabalho pro mal, lado do mal) se juntaria a uma ou as outras duas formas de culto, cultuando, assim, em uma mesma casa, os seres da umbanda, o povo da rua e os orixás, por exemplo. (MACHADO, 2013, p. 15-16)

Cabe destacar que a Linha Cruzada<sup>6</sup> abriga as diferentes entidades citadas acima, mas, por suas diferenças teológicas e filosóficas, são cultuadas em diferentes tempos e locais nos terreiros. Assim, as religiões afro-brasileiras no estado do Rio Grande do Sul são a Umbanda, o Batuque, a Linha Cruzada, a Quimbanda, ademais, nas últimas décadas, cresceram o número de casas de Candomblé Ketu e Candomblé Angola. A pesquisa de Machado aponta a dimensão acerca destes números, segundo o pesquisador:

Em Herskovits (1943), encontramos levantamento estatístico das casas de culto em Porto Alegre, havendo 30 casas em 1937, 33 em 1938 e 37 em 1952. Krebs (1988) fala de 211 templos. De acordo com Oro (1996; 2012), existem 30 mil casas. O Ministério de Desenvolvimento Social (MDS), com os projetos “Mapeando o Axé” e “Alimento: direito sagrado” e o texto de Oro são, atualmente, as melhores referências para contabilizar as diferentes religiões de matriz africana no estado, em contraposição à metodologia do censo oficial. Os dados do último censo realizado em 2010 pelo IBGE apontam para uma realidade distante da apresentada pelo MDS e pelas 30 mil casas de que Ari Oro fala, a começar pela coleta realizada por indivíduos, não por casas, e pela ausência de algumas religiões no questionário. Tal fato indica o caráter individualista do questionário, que se distancia do ideal de família religiosa, no qual o que importa são as casas e os pais e mães de santo, além de ferir a prática de manter segredo sobre a religiosidade (devido o preconceito no local de trabalho, por exemplo), tão importante para sua eficácia. De acordo com os dados do último censo do IBGE, 1,47% da população gaúcha declarou-se como “seguidora de religiões afro”, dados que sobem para 2,52% para Região Metropolitana e para 3,35% para a Capital. De acordo com Oro (2012), o Rio Grande do Sul é “o estado da federação em que houve maior explicitação de pertencimento identitário ao campo afro-religioso” (: 562). Penso que pela proposta do projeto, sua realização em parceria com o povo de santo, e sua recente finalização, a contabilização do MDS é a que mais se aproxima do que podemos chamar de realidade. Na Região Metropolitana de Porto Alegre, foram mapeadas 1342 casas divididas entre terreiros e sociedades. (MACHADO, 2013, p. 16)

Ainda que os dados não estejam atualizados e sejam passíveis de várias críticas quanto às formas de coleta, eles demonstram uma população significativa, em torno de 20 mil pessoas, se considerarmos um número mínimo de 15 pessoas por terreiro.

---

<sup>6</sup> Para melhor entender as religiosidades afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, ver: Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente de Ari Pedro Oro. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-546X2002000200006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000200006)

Os dados disponíveis da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros (MDS – Ministério de Desenvolvimento Social), citados por Cauê Machado, permitem um cruzamento de variáveis de gênero e raça e escolaridade, uma vez que “a maioria das lideranças que participaram da pesquisa é formada por mulheres: 55,1%. Quanto à cor/raça 72% se consideram pretos/pardos e 25,3% disseram ser brancos. O percentual de pretos e pardos [...] menor na RM (Região Metropolitana) de Porto Alegre.” (BRASIL, 2011, p. 142-143). Quanto à autodeclaração de raça/cor, na Região Metropolitana de Porto Alegre há: 0,3% autodeclarados indígenas; 13,6% autodeclarados pardos; 39,9% autodeclarados pretos e 44,7% autodeclarados brancos. Somando os autodeclarados pardos e pretos, tem-se uma maioria negra na Região Metropolitana de Porto Alegre, no total de 53,5%. No que se refere à escolaridade, sem o recorte por região, “observa-se que 4,6% não possuem escolaridade, 46,4% cursaram até o fundamental (completo ou incompleto), 28% fizeram o ensino médio e 6,4% têm curso superior completo.” (BRASIL, 2011, p. 143)

Estes números demonstram um número significativo da população feminina e negra à frente dos terreiros no Rio Grande do Sul (sendo a Região Metropolitana de Porto Alegre uma amostra) e no Brasil. Isto afirma o quão importante é pensarmos, sociologicamente, sob a perspectiva destas mulheres. Embora a religiosidade afro-brasileira do Rio Grande do Sul tenha sido constituída com a participação da população negra, no início do século XX há a presença das populações não negras. Neste início de século, homens brancos tornaram-se lideranças dos terreiros mais ricos, porém não os mais fundamentados na tradição africana.

Sob o prisma de que os praticantes consideram como a força do Axé – força vital que dinamiza todas as ações dentro do terreiro, com a comunidade e fora dela – de criação e manutenção de vida, observei (juntamente com o que este estudo confirma), durante minha pesquisa, que o terreiro é um lugar essencialmente de mulheres, pretas e pobres. Surge, então, a principal questão deste estudo: *Qual é a política de gênero das mulheres que lideram terreiros quando elas enfrentam esferas públicas hegemonicamente eurocentradas?*

Sou uma mulher de terreiro, nascida e criada neste ambiente, e, por ter sido, por muitos anos, capturada pelos saberes hegemônicos, tive grande dificuldade de interpretar, desde cedo, as possibilidades outras que vinham da sociedade/comunidade em que cresci. A opressão foi tanta que, durante muito tempo, a herança de terreiro se expunha com certo

descaso, chegando até a vergonha. Embora tenha nascido no meio de famílias batuqueiras (pois Aracy de Odé e Paulina de Ogum eram amigas, Aracy da Nação Oyó e Paulina da Nação Ijexá), minhas irmãs de sangue e eu não fomos iniciadas na tradição, quando crianças ou jovens, nos terreiros que nossos pais frequentavam. Ouvi sempre que a vida de religião era muita responsabilidade e obrigação e que, quando adultas, poderíamos decidir sobre a nossa vida religiosa, sem amarras na tradição familiar. Já adultas procuramos outras “casas de religião”<sup>7</sup>, pois sentimos necessidades, psicológica, corporal e espiritual, de estar em contato com os orixás. A ancestralidade chamou. Sankofa!



Figura 1–Símbolo *Adinkra* de nome *Sankofa* (significa a sabedoria de aprender com o passado para construir o presente e o futuro).

Assim, dando voltas na roda da vida (ou atrás do rabo), iniciei minhas inserções nas culturas populares (no início dos anos 1990), tais como na Capoeira Angola e na Educação Popular<sup>8</sup>. Nesta grande roda, me vi de volta ao início, quando constatei que a matriz civilizatória que vibra em mim é totalmente construída dentro do Terreiro, e, desde o reconhecimento de mim e dos meus, mergulhei nas minhas pesquisas, convicções e conhecimentos em ações que eclodem de nós, negros e negras, e povo de terreiro do Brasil, com foco no Rio Grande do Sul.

Então fui para a militância em organizações sociais e em redes, dialogando com a sociedade e, com o andar das políticas públicas no Brasil, cheguei a espaços de força de

---

<sup>7</sup> No Rio Grande do Sul, este termo era muito comum em décadas passadas.

<sup>8</sup> Fui capoeirista; fundei o Grupo *Africanamente*; fui educadora popular de capoeira, de música – coral e percussiva – e de dança afro.

controle social com os Governos Federal, Estadual e Municipal (no início dos anos 2000). Desta forma, comecei a entender a academia como um espaço importante para a nossa presença de forma diferenciada, e que, ao se abrir para as ações afirmativas, por intermédio de nosso próprio empenho e luta, é também um espaço em que podemos incidir e transformar para as próximas gerações.

Ingressei na universidade, sou Bacharel em Ciências Sociais (2018) pela UFRGS. Em meu trabalho de conclusão de curso, registrei e analisei uma ação específica do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul – o Conselho do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul (CPTERS) – onde ficam disponíveis alguns elementos para análises sociológicas, tais como os valores civilizatórios da matriz africana pautando a política institucional, o espírito de justiça, a discussão sobre raça e racismo em uma prática de resistência e luta por justiça social em Porto Alegre e no estado do Rio Grande do Sul.

Sou iniciada no Batuque, e somente nele, há 26 anos por Baba Diba de Iyemonja, que é o Babalorixá da Comunidade Terreiro Ile Ase Iyemonja Omi Olodo, terreiro de mais de 80 anos<sup>9</sup>, constituído na Vila São José, em Porto Alegre, o qual frequento há mais de 30 anos. Este é um terreiro da nação Jêje, mas que cultua também a Umbanda (Linha Cruzada) e que, nas últimas décadas, tem feito um esforço para se reorganizar dentro dos elementos culturais, filosóficos, teológicos e linguísticos da matriz africana, principalmente das culturas Yorubá e Bantu. Este esforço demanda uma pesquisa intensa, a partir das pessoas que vivenciam o terreiro e que estão comprometidas com este objetivo e que, empenhadas neste aprofundamento, aprendem e resgatam individual e coletivamente o legado que transita pelas imaterialidades, pela ancestralidade. Deste modo, a comunidade terreira de Iyemonja, há anos, tem uma proposta política de resgate da matriz africana como, por exemplo, aproximar-se ao máximo do domínio da língua Yorubá. Isso despertou, na maioria de nós, o interesse pela cultura, alguns para a pesquisa<sup>10</sup>, e em poucos a necessidade de aprofundar leituras e investigações sobre as informações importantes que pudessem nos localizar e fortalecer nossa identidade pessoal e coletiva como pessoas da tradição do Batuque, assim como pessoas negras. É importante situar o leitor do quanto estou dentro da dinâmica deste terreiro que, politicamente, toma

---

<sup>9</sup>Para a história completa e demais informações, ver: <<http://babadybadeyemonjars.blogspot.com/2011/04/historia.html>>

<sup>10</sup> Há pesquisas acadêmicas realizadas no Terreiro por filhos da casa nas áreas de Saúde, Psicologia e Antropologia.

decisões e se empenha muito em incluir práticas tradicionais africanas, instaurando configurações únicas dentro da dinâmica do Batuque no Rio Grande do Sul (CUNHA, 2018).

No Terreiro de Iyemonja, as pessoas, quando se iniciam, adquirem orukó – nome em Yorubá – concebido a partir de sua trajetória/orixalidade/situação de chegada no terreiro. Este é um nome e um caminho a serem seguidos a partir da vida ressignificada no axé, que não se constitui somente após o recebimento do nome, mas que demonstra, de fato, os caminhos e encruzilhadas de cada pessoa, em sua trajetória atual – não se pretende revelar como o destino, mas fazer com que se tenha uma referência mítico-social para a vida. Após a iniciação, o batuqueiro e a batuqueira da casa de Iyemonja são convocados a se reorganizarem diante de seu “projeto mítico e social”, intuídos pelo orukó, e depois na ontologização significada dos valores civilizatórios da matriz africana, dando sentido e propósito para a sua existência. Meu orukó, como já mencionado, é Opa Fola – que significa o cajado que conduz honra e riqueza. Ele se relaciona diretamente com a minha orixalidade, que é Oxalá (dono do Opá – cajado e criador do mundo dos vivos) em minha cabeça, Epaô! E de Oxum (a rainha da riqueza e matriarca) em meu corpo, Ora yeyeô!.



Figura 2–Pintura de representação de Oxalá e Iyemonja.

Como o nosso olhar, primeiramente, é conduzido para outro olhar – o olhar do senso comum –, eu não tinha interesse, não gostava e nem buscava conhecimento sobre a minha ancestralidade. Quando estamos neste estado de cegueira, neste embaçamento nas lentes da nossa visão, provocado pelo racismo estrutural, podemos promover não só a manutenção deste, como de tantas outras formas de opressão. Por isso, o paradigma afrocentrado (NASCIMENTO, 2009), que é apresentado a uma filha e a um filho de santo no terreiro, é contundente. A partir deste momento, há, em cada uma e em cada um, no seu tempo, a necessidade de romper com a visão branco-hetero-normativa imputada ao nosso olhar, facilitado pelo ambiente do terreiro, com todo este processo que atravessou

gerações para dar manutenção às desigualdades que afligem o Povo Negro e o Povo de Terreiro.

Neste momento de escrita, por exemplo, enxergo, com maior amplitude, o que *honra e riqueza*, que estão em meu orukó, significam para a minha vida. A *honra* faz-se presente quando, por meio de um produto acadêmico, cumpro com a proposta de dignidade e humanidade vivida por nós, pessoas do Povo de Terreiro, e que, nestes muitos séculos, vivendo no Brasil, estamos sempre nos reinventando, nos reorganizando e nos requalificando, prosseguindo e acreditando na humanidade e na diversidade que existe no mundo. Sempre baseados na interpretação de mundo a partir de nossas cosmossensações (OYĚWÙMÍ, 2004). A *riqueza* está no desenvolvimento da escrita, que tem a proposta de compartilhar, de forma mais intensa, acessível e verdadeira, o que, do campo de pesquisa, eu puder transcrever. E que eu comunique de maneira subjetiva e prazerosa, principalmente para as pessoas que, interessadas pelo assunto por diversas questões, se sintam confortáveis, entendidas e representadas, como um acordo com os que lerão.

Neste documento, apresento alguns caminhos que percorri, e ainda estou percorrendo, em um processo de entendimento do meu lugar de pesquisadora, de intelectual do terreiro, desmobilizando categorias hegemônicas produzidas nas Ciências Sociais e propondo outras estruturas de produção científica para trabalhos acadêmicos vindos do lugar em que estou, desenvolvendo narrativas que desconstruam perspectivas hegemônicas de pensamento e propondo a confluência (SANTOS, 2015), com epistemologias outras, que contraponham o projeto de dominação e hegemonia branco-hetero-normativa (SANTOS; ARAÚJO; BAUMGARTEN, 2016).

O meu esforço intelectual e científico consiste em colocar as partícipes desta pesquisa como fontes de produção de conhecimento, operado pelo material coletado em pesquisa. E, a partir deste material, construir este texto acadêmico, livrando-me dos paradigmas racistas, machistas e classistas, em uma proposta que credite a humanidade que foi desprezada do Povo de Terreiro, em especial às mulheres de terreiros.

Neste sentido, compus esta dissertação em três capítulos. No primeiro, elaboro um quadro teórico-metodológico contracolonial (SANTOS, 2015) e apresento as minhas interlocutoras em campo, com tanta importância teórica quanto os referenciais acadêmicos. No segundo capítulo, exponho, de forma sistemática, e sem esforço de apagamento acadêmico, as vozes das mulheres dos terreiros, buscando uma apreciação

dialógica. A lógica subjacente a essas perspectivas femininas de terreiro aparecerá estendida no capítulo seguinte. No terceiro capítulo, a filosofia política afro-brasileira será explorada em suas concepções de pessoa e no pluralismo político que se diferencia substantivamente do que aparenta ser o multiculturalismo brasileiro. Exploro a contraposição entre os modos da subjetivação no terreiro e as formas hegemônicas ocidentais de lidar com as alteridades internas ao processo de constituição da pessoa. Busco expor o enfrentamento das arenas políticas dominantes por um protagonismo de mulheres de terreiro que faz a diferença. O modo diferente de se constituir como pessoa deve implicar num outro feminismo<sup>11</sup>, atravessado por outras potências, como a orixalidade, outro modo de enegrecer o feminismo, ou como aponta Mariana Cestari:

O deslocamento para yabás deveu-se à importância para diferentes mulheres negras em luta, especialmente aquelas no campo do feminismo e do antirracismo, das palavras oriundas de línguas africanas e da visibilização das religiões de matrizes africanas, com forte liderança feminina, e de suas divindades como fontes de modelos de feminilidade com disposição para as lutas, diferentes dos modelos de feminilidade brancos, tanto dos discursos patriarcais quanto dos feministas. Divergente ao discurso religioso dominante que inferioriza as mulheres e contra o qual o feminismo hegemônico se levanta, as feministas negras estabelecem um diálogo privilegiado com o discurso religioso afro-brasileiro. Para concluir esta exposição sobre diferentes modos de narrar, descrever e relacionar as Yabás às mulheres, em especial às mulheres negras, por vozes de mulheres negras identificadas com o feminismo. (CESTARI, 2015, p. 231)

---

<sup>11</sup>Utilizo esta nomenclatura sentindo-me presa a um linguajar colonial de descrição do que seria uma luta por igualdades de direitos vindas das mulheres

## 1. CAMINHOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

### 1.1 TEÓRICOS

Muitos trabalhos já foram produzidos sobre terreiros no Brasil, principalmente em terreiros de Candomblé, desde meados do século passado. Nesta pesquisa escolhi referências que trouxessem a perspectiva da sociologia política pós-colonial e feminista negra sobre o Povo de Terreiro no Brasil. Esta abordagem deve ser integrada à perspectiva da filosofia política afro-brasileira (ANJOS, 2008), aos estudos sobre o racismo à brasileira (GONZALEZ & HASENBALG, 1982), aos estudos sobre movimentos de mulheres negras no Brasil (BAIROS, 1995), (CARNEIRO, 2005), desde um posicionamento político que aspire à emancipação, como articulado por Lélia Gonzalez:

Para nós, mulheres e homens negros, nossa luta pela libertação começou muito antes desse ato formal (abolição), e se estende até os dias atuais. Nosso compromisso, portanto, é no sentido de que a sociedade brasileira, refletindo sobre a situação do segmento negro que faz parte dela (ocupando, portanto, todos os espaços possíveis para que isso aconteça) pode se transformar em si mesma e reconhecer, em suas contradições internas, as profundas desigualdades raciais que a caracterizam. (GONZALEZ, 2018, p.198)

A autora apresenta subsídios que me levam a perspectivar o universo do axé, o espaço do Povo de Terreiro, como lugar de luta de libertação com seus próprios princípios e cosmossensações<sup>12</sup>. Também me coloca como caudatária dos estudos de denúncia da perpetuação do racismo como fonte de manutenção das desigualdades. Além disso, Lélia Gonzalez reforça a agência da escrita negra frente às opressões sugerindo uma perspectiva afrocentrada (ASANTE, 2003).

Nesse mesmo espaço epistêmico, e em ruptura como o feminismo hegemônico, Luiza Bairos (1995), no texto “Nossos feminismos revisitados”, ressalta que “não existe uma identidade única, pois a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinada”. Essa injunção teórica me sensibiliza a pensar que o caso da mulher de terreiro apresenta particularidades atravessadas por outras questões tão importantes quanto aquelas informadas nas agendas feministas hegemônicas, produtoras de saber único e transformador. Conforme Luiza Bairos, “estas diferentes formas de experiências de ser negro (vvida através do gênero) e de ser mulher (vvida através da raça) torna

---

<sup>12</sup>Conforme a autora, que pesquisa a sociedade Yorubá, a realidade não é experimentada somente através do sentido da visão, mas articula e inclui todos os sentidos.

supérfluas discussões a respeito de qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras (BAIRROS, 1995, p. 461). Bairros registra contundentemente a potência social que aparece no grupo das mulheres de terreiro:

No limite, essa marginalidade peculiar é que estimula um ponto de vista especial da mulher negra (permitindo) uma visão distinta das contradições nas ações ideológicas do grupo dominante. A grande tarefa é potencializá-la afirmativamente através da reflexão e da ação política. (BAIRROS, 1995, p. 463)

Imbuída desta tarefa, permeada por leituras de mulheres negras brasileiras e, mais ainda, provocada a refletir sobre a pouca produção acerca do assunto, esta pesquisa constrói-se reivindicando lugares de fala (RIBEIRO, 2017), na academia, de forma mais autônoma. Durante o processo de pesquisa na graduação, me deparei com o número majoritário de mulheres, lideranças de terreiro, sobretudo nos segmentos mais pobres da cidade. Muitas destas mulheres estavam envolvidas com as questões comunitárias, sociais e culturais mais amplas do que o círculo da comunidade de terreiro. O envolvimento político com espaços de promoção de políticas públicas, a disputa por espaços de fala e representação, particularmente no CPTERS, expõe um espaço de tradução e produção de categorias e de conceitos que poderia ser considerado uma filosofia política afro-brasileira no sentido de que a “religiosidade afro-brasileira vem expondo outra possibilidade de articulação das diferenças étnico-raciais e essa emergência se constitui como uma outra cosmopolítica divergente das que até aqui informam o sentido de nação” (ANJOS, 2008, p.77). Deste modo, a inserção “forçada” do Povo de Terreiro na esfera pública, majoritariamente liderada pelas mulheres, causa efeito na dinâmica social política institucionalizada.

No trabalho sobre a implantação do CPTERS, utilizei o conceito de efeitos disruptivos, a partir das idéias de Stuart Hall (2006), para caracterizar a dinâmica de criação de espaços políticos em contraposição à hegemonia burguesa e eurocêntrica. Os efeitos impostos pelo movimento do Povo de Terreiro têm a pretensão de inaugurar formas outras de fazer política, assim como se propõe a pensar humanidades de outro modo, distante das formas eurocêntricas. O lugar de provimento de saber das mulheres de terreiro são os próprios terreiros e, cada vez mais intensamente, esses saberes eclodem nos espaços públicos formais. Este é um convite a se romper com o cânone de estudos que exploram o exotismo nessas formas sociais. O terreiro, reconhecido como lugar de culto de matriz africana, é um espaço público *sui generis* em que, como afirma Muniz Sodré,

Por meio do sagrado, os negros refaziam em terra brasileira uma realidade fragmentada. O terreiro implicava a autofundação de um grupo em diáspora. Era grupo construído, reelaborado com novos ancestrais: as mães (Iya) fundadoras dos terreiros (...) Enfatizar as dimensões territoriais e simbólicas do grupo patrimonial do terreiro incita, portanto, a se pensar a presença do elemento político-econômico em qualquer estruturação simbólica. (SODRÉ, 1988, p. 70)

Apresentar, desse modo, a forma social negro-brasileira permite romper com os paradigmas ocidentais que estruturam as divisões públicas e privadas e fomenta outros olhares sobre a política e o poder. Pretendo explorar esse legado da ancestralidade negro-africana que se expressa nas formas institucionais do Povo de Terreiro e que gostaria de imputar o caráter de uma filosofia política que emana de uma coletividade. É na filosofia política afro-brasileira que se fundamenta este esforço para descrever o fazer político do Povo de Terreiro e seu devir no espaço público hegemônico. Esta filosofia, vinculada ao modo afro-brasileiro de trabalhar as diferenças, explora a concepção de pessoa que pode se contrapor à noção usual do sujeito político e que permite rediscutir o significado do multiculturalismo no Brasil. Parto do já constatado de que nos valores civilizatórios de matriz africana (GOMES; OLIVEIRA, 2019), ou mais especificamente no pensamento nagô (SODRÉ, 2017), o Eu é desterritorializado em devires de identidades fluídas, múltiplas e residuais.

No artigo “Os orixás fazem gênero dentro dos rituais”, Botelho e Coraciarastadler (2012) problematizam as identidades cartesianas de gênero, evidenciando que, no ambiente de terreiro, estas identidades são múltiplas, singularizantes, imanentes às práticas usuais e cotidianas e partindo dos referenciais de identidade deste povo. Portanto, a questão de gênero, no contexto de terreiro, mostra-se sensível, temporária, não essencial e baseada em acontecimentos fora dos padrões colocados no conhecimento hegemônico e que, de certa forma, em algumas situações, não deixa de instituir lugares, movimentos e agendas públicas. Se tenta argumentar como o “fazer gênero” ou como em um corpo definido como corpo de mulher pode eclodir uma energia masculina que perpassa e que domina o processo de subjetivação e formas de se colocar no mundo. Do mesmo modo, um corpo tido como masculino pode ter o feminino como um devir pessoa-entidade-cósmica.

A mitologia das divindades africanas permite a elaboração de leituras sobre uma concepção da relação entre gêneros que não se caracteriza por oposições binárias,

deflagrando aí os papéis da mulher nas relações sociais e políticas das comunidades de terreiro, que não se encaixam como subalternas.

Nessa mesma linha, a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí afirma que nas sociedades pré-coloniais da região da atual Nigéria não se conformava o gênero de modo categorial e que as representações ocidentais a respeito informaram uma visão de mundo patriarcal antes inexistente. A tradução ocidental injetou vocabulários e práticas de gênero de modo “que categorias homem e mulher, macho e fêmea não permaneceram mais livres de associações hierárquicas e oposições binárias, nas quais o macho implica privilégio e fêmea subordinação” (OYĚWÙMÍ, 2017, p.84, tradução minha). Com veemência, a autora escreve:

Las categorías sociales ‘hombre’ y ‘mujer’ eran inexistentes y, por lo tanto, no tuvo lugar ningún sistema de género. Em todocaso, El principio básico de La organización social fue La senioridad, definida por La edad relativa. Lãs categorías sociales ‘mujer’ y ‘hombre’ son construcciones sociales derivadas del supuesto occidental según El cual ‘los cuerpos físicos son cuerpos sociales’.(OYĚWÙMÍ, 2017, p. 84)

Por outro lado, Rita Segato contrapõe-se a Oyèrónké Oyěwùmí, propondo outro quadro sobre a construção de gênero na tradição Yorubá que eclode no Brasil. Em lugar da ausência de patriarcalismo, indica a noção de identidade “híbrida”, que carrega em si uma ambivalência constitutiva e um patriarcalismo de baixa intensidade (SEGATO, 2012). Esta hibridez permite uma reavaliação da presença opressora oferecendo resistência e proporcionando um reconhecimento da diferença.

Nesta dissertação pretendo experimentar essa contraposição no modo como as mulheres de terreiro apresentam-se no espaço público. Exploro a hipótese de que as identidades de gênero fluídas dentro do terreiro possibilitam um discurso subalterno que, na presença do discurso dominante, interpela o patriarcalismo de alta intensidade, cedendo apenas para se apresentar como, nos termos da Rita Segato, um patriarcalismo de baixa intensidade. No caso das mulheres de terreiro, no ato de identificar-se e se significar para o dominador, podem usar o patriarcalismo de baixa intensidade como uma máscara, uma concessão estratégica, uma modalidade do que a feminista indiana Gayatri Spivak (2010) chama de essencialismo estratégico. No entanto, dentro do terreiro, nem mesmo esse patriarcalismo de baixa intensidade tem suporte ideológico legítimo de permanência ou de identidade. Deste modo, busco entender as políticas de identidade de

um contingente pequeno de mulheres de terreiro em atividades políticas, direcionadas e comprometidas com suas comunidades.

A luta pela inserção em espaços de poder pelas mulheres negras no Brasil é uma luta muito desigual e injusta. A mulher de terreiro, por ter uma “imagem controlada” (COLLINS, 2018), carrega em si bloqueadores capazes de frear o desenvolvimento de uma projeção que se pretende representativa para o Povo de Terreiro. Haja vista nas últimas eleições, mesmo sendo estimuladas por vários nomes partidários, poucas mulheres de terreiro concorreram aos cargos eletivos; e as que se colocaram, ficaram em uma situação de pouco incentivo (principalmente financeiro) frente aos homens dos mesmos partidos. Este foi o momento de disputa por um patriarcalismo de baixa intensidade. Na dinâmica eleitoral, vários fatores compõem as dificuldades destas em transpor as barreiras da participação na esfera pública, relacionadas ao fato da distância dos valores e símbolos comuns à política branco-hetero-normativa. Depois do assassinato, na cidade do Rio de Janeiro, da vereadora Marielle Franco – socióloga, favelada, negra, lésbica e de terreiro – fica evidente a monstruosa distância entre o corpo da mulher negra e a autorização para a fala pública. O entendimento sobre este corpo que fala no feminino, e é racializado (CRENSHAW, 2002), se expõe no fato de que foi assassinada por questões relacionadas à sua identidade, a seu comprometimento com as comunidades de origem e de eleição, e às duras críticas sociais às injustiças a que foi submetida. Marielle Franco, suportando vários eixos de opressão, rompeu estruturas e chegou a um espaço de poder eminentemente masculino, burguês e branco, o que lhe custou a vida. Certamente é mais difícil matar um corpo masculino branco do que aquele que impõe sua autodefinição (COLLINS, 2016), sua afrografia (MARTINS, 1997), corpo negro e feminino, insurgente, desobediente, em uma lógica da contestação e da denúncia e, principalmente, um corpo que carrega identidades de gênero vilipendiadas pelas culturas hegemônicas.

Por fim, acrescento uma proposta metodológica apoiando-me em alguns temas chaves trazidos por Patrícia Hill Collins (2016). A pensadora argumenta que o status da mulher negra é, nos espaços hegemônicos, a da estrangeira de dentro – *outsider within*. Nesta posição, é possível produzir um pensamento que neutraliza os paradigmas sociais impostos e argumenta que o conteúdo do pensamento feminista negro representa uma versão dessa possibilidade. Aos complexos esquemas de opressão e subalternidade, que Collins denomina “matriz de opressão”, impostos pela combinação de

racismo/sexismo/capitalismo, insiro mais um vetor de opressão: o estereótipo da feiticeira, da macumbeira e de outras imagens que buscam controlar as mulheres de terreiro. Estas donas de conhecimento oferecem para esta prática sociológica mais do que material empírico, uma perspectiva e um lugar de enunciação. Sob essa proposta metodológica, pretendo examinar as autodefinições e as autoavaliações dessas mulheres, visto que:

as mulheres negras que permanecem enraizadas em suas próprias experiências enquanto mulheres negras – que dominam os paradigmas sociológicos e ao mesmo tempo mantêm uma postura crítica em relação a estes – estão em posição melhor para trazer uma perspectiva especial, não apenas para o estudo sobre mulheres negras, mas também para algumas questões fundamentais que a própria sociologia enfrenta. (COLLINS, 2016, p.122)

Poder e política sob a perspectiva das mulheres negras é a perspectiva em especial, neste texto, conjugada com as mulheres de terreiro. Para parametrizar a consciência política em jogo, proponho que se tome como paralelas a experiência das domésticas nos estudos de Patrícia Hill Collins e as mulheres de terreiro neste estudo. Convivendo e socializando com a comunidade branca a *outsider within* torna-se eximia em lidar com estereótipos, em mapear o poder dominante e denunciá-los.

## 1.2 METODOLÓGICOS

A pesquisa consistiu em acompanhar, etnografar e entrevistar seis mulheres de terreiro, mães de santo e/ou cacicas de umbanda, atuantes no movimento social do Rio Grande do Sul, conselheiras ou fundadoras do Conselho Estadual do Povo de Terreiro, da capital e do interior do estado, na faixa etária entre 30 e 70 anos de idade e de diferentes orientações sexuais e raças/etnias. A escolha das entrevistadas deu-se pelo protagonismo político na liderança de terreiro (como Ìyá ou Cacica), alternando, entre elas, a questão racial, no sentido de incluir também mulheres não negras, problematizando a partir de outros elementos que não o fenótipo, mas, sim, o pertencimento étnico de cada uma.

No primeiro momento, a abordagem foi individual, com entrevistas que mapearam as atuações política e religiosa, o entendimento sobre o fazer político, sobre o lugar de mulher de terreiro e como isso contribui no esquema social político – esfera pública. Proponho, para as narrativas desta pesquisa, elementos que vão além das respostas faladas e escritas, assim apresento outras formas potenciais expressadas pelas entrevistadas, tais

como poesia, discursos, cantos, artes visuais. Estas refletem-se como afrografias; segundo Leda Maria Martins:

A palavra poética, cantada ou vocalizada, ressoa como efeito de uma linguagem pulsional e mimética do corpo, inscrevendo o sujeito emissor, que a porta, e o receptor, a quem também circunscreve, em um determinado circuito de expressão, potência e poder. Como sopro hálito, dicção e acontecimento performático, a palavra proferida e cantada grafa-se na performance do corpo, portal da sabedoria. Como índice de conhecimento, a palavra não se petrifica em um depósito ou arquivo estático, mas é, essencialmente, *kinesis*, movimento dinâmico, e carece de uma escuta atenciosa, pois nos remete a toda uma *poieses* da memória performática dos cânticos sagrados e das falas cantadas no contexto dos rituais. O estudo desta textualidade realça a inscrição da memória africana no Brasil em vários domínios: nos feixes de formas poéticas, rítmicas e de procedimentos estéticos e cognitivos fundados em outras modulações da experiência criativa; nas técnicas e gêneros de composição textual; nos métodos e processos de resguardo e de transmissão do conhecimento; nos atributos e propriedades instrumentais das performances, nas quais o corpo que dança, que vocaliza, performa, grafa, escreve. (MARTINS, 1997, p. 67)

Este campo foi totalmente disponível, como já mencionado, por conta de vários motivos. Entre eles, o meu também pertencimento ao grupo como mulher de terreiro; e o fato de, há anos, acompanhar praticamente todas as entrevistadas em eventos e encontros. Hoje, mantenho proximidade afetuosa com cada uma das escolhidas, e estas acompanham minha trajetória acadêmica. É imprescindível pontuar que todo o meu percurso acadêmico foi motivado por conta do Povo de Terreiro (incluindo aqui as divindades, as pessoas e as comunidades). Na fase organizativa e de fechamento da pesquisa, coletei discursos escritos e documentos, principalmente os compilados pelo Conselho do Povo de Terreiro, acrescentando filmagens e fotografias de momentos das atividades da pesquisa. Estas serão utilizadas nesta pesquisa a fim de responder ao problema da pesquisa e aos seguintes objetivos gerais:

- Mapear como as mulheres de terreiro contribuem e/ou podem contribuir para o fortalecimento do feminismo negro brasileiro, entendendo que, desta forma, se colabora mais diretamente também na luta antirracista;
- explorar o espaço de enunciação pública da mulher de terreiro.

A contribuição desta pesquisa é caudatária dos esforços para se investir em uma escrita sociológica que visa a outros intercâmbios entre conhecimentos sócio-políticos com protagonismos outros das subalternidades (QUIJANO, 2009) em pauta. A inscrição

de lugares potentes de inserção de outros sujeitos em nossos escritos desequilibra a perspectiva das ciências humanas. Ao potencializar um lugar de fala coletiva com status epistêmico imprime-se *herstories*<sup>13</sup> ou afrografias, e se simetriza valores civilizatórios de matriz africana com as teorias que referenciam as ciências dominantes.

Por alguns momentos, fiquei ansiosa quanto ao tempo de resposta e quanto à possibilidade de encontro com as entrevistadas. Convites negados, agendas desmarcadas ou desencontradas estavam me trazendo desconforto quanto à temporalidade do trabalho e da pesquisa. No entanto o calendário do Povo de Terreiro é muito pautado por datas referentes à religiosidade, assim as ações são muito coordenadas com as demandas mais urgentes, que podem, inclusive, desmarcar eventos na hora de começar. Agosto, por exemplo, é um mês de cuidado e atenção em relação à saúde, em que a disponibilidade destas senhoras não é tão fácil, que demanda atividades internas e que não se abre para visitantes. Mais um dilema de propostas epistêmicas, em que a pesquisa é demandada pelo tempo da academia, o tempo racional, o tempo cartesiano e meu campo, paradoxalmente, organizado por temporalidade de saberes orgânicos (SANTOS, 2015), vindos do Terreiro, vindo das divindades. Estes diferentes tempos entraram em severo conflito.

Em determinado momento, dei-me conta de que, por eu ter me afastado das atividades políticas, tinha mais dificuldade em dialogar com as Ìyás. Alinhando ainda mais nestas leituras, percebi que também tomei atitudes muito centradas na prática acadêmica, como os envios de e-mails e pedidos de resposta por escrito. Isso, certamente, revela de mim a elas mudanças de comportamento, antes tínhamos uma relação afetiva, elas me chamavam de filha e a relação era mais íntima e respeitosa. O estudo gerou algum tipo de estranhamento e, neste período, pude verificar e entrar em uma “vigilância epistemológica”, partindo daquilo que nos origina que são os nossos valores civilizatórios. Este estranhamento é em via de mão dupla, pois o que elas precisam entender de mim neste lugar de pesquisadora, também serve para que eu fique atenta aos questionamentos sobre o tipo de pesquisadora que eu sou.

---

<sup>13</sup>Utilizarei aqui a contribuição da Hazel Carby (2002) que destaca o androcentrismo do termo *history* (no caso na língua inglesa his=dele, story=história). A mudança remete às críticas das mulheres negras assinalando a ausência do gênero na terminologia. Também o quanto ao termo carrega a sexualidade, feminilidade impressa sob este prisma, que aleijou muitas das qualidades das mulheres.

Ao fim quatro mulheres entraram na pesquisa. No momento em que a pesquisa ainda estava indefinida, decidi que, de qualquer maneira, as duas mulheres que negaram participação colaborariam, de forma indireta, para esta produção. Buscando mais informações, soube que ambas passaram por processos de perdas parentais, o que, decerto, desestabiliza por completo a energia de qualquer pessoa. Tentando manter o respeito pelo tempo pessoal das mulheres, recorri aos conhecimentos da matriz africana para este momento escatológico. Para a matriz africana, morrer é passar para a outra dimensão e permanecer junto aos outros ancestrais no Órun, a massa de origem. A morte não significa o fim deste ser, que só muda do estado material no Àiyé, fazendo parte de um ciclo natural e essencial para que haja a renovação entre as pessoas, assim diz Mãe Vera:

*Se nós acreditamos no mundo imaterial, na imaterialidade dos fatos, eu sou só uma casca, mas meu imaterial continua. Nós vamos ter de convir que as pessoas tem um ciclo. Nós somos partes da natureza e da natureza somos os menorzinhos que tem. Porque nós somos fecundados, viramos embrião, viramos feto, nascemos, viramos bebê, criança, adolescente, adulto, velho e morremos. Isso pela gênese da vida. Tudo isso em menos de 100 anos! Aquela árvore, aquela figueira que eu amo. Que tá parada ali, passou meu tataravô, o escravo, africano que foi escravizado e vai passar minha neta, minha bisneta e tataraneta e várias gerações. Isso é tradição. (SOARES, 2019)*

Com esta passagem, toda a comunidade na qual este ser que partiu faz parte, passa por um processo de reorganização interna e no período de um ano, o terreiro fica todo voltado para organização coletiva da nova vida deste ancestral e de toda a energia presente no Àiyé daqueles que ficaram. É o momento em que valores comunitários são fortalecidos, portanto, não passível de entrevistas mais intimistas, como acreditei que a minha seria.

Em conversas de orientação e na qualificação fui convencida a me abrir mais para o que o campo estava me trazendo. Exercício nada fácil, pois me senti presa à objetificação por meio de análises de discurso e objetivação de comportamentos, pouco administrando a proposta contracolonial<sup>14</sup>, que é base epistemológica a qual aderi, estando ainda com metodologias pouco propensas a gerar outros cânones, outras referências que promovam as subjetividades presentes (COLLINS, 2019). Tendo também a consciência das mudanças ao meu redor, não somente com relação às mulheres com as

---

<sup>14</sup>Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, afirma que temos, nós de comunidades tradicionais, a postura contracolonial, sempre lutando de frente aos sistemas de opressão, propondo alternativas de confluências epistemológicas. Por isso utilizo esta expressão no texto.

quais dinamizei conversas, mas em mim mesma, me apropriando, a cada dia, dos meus referenciais teóricos, que emanam da minha prática de pesquisa; sendo a minha busca por um lugar contracolonial e desafiador de produção intelectual de mulheres negras; ser/estar pesquisadora junto com estas intelectuais do terreiro implicava em construir um lugar de enunciação conjunto com elas, eu era muito desafiada quando elas teciam reflexões do tipo:

Para nós é um desafio e nós temos que nos desprender de coisas como tipo, vergonha. A gente é acompanhada pela vergonha, limites. Talvez tu já passou por isso porque, dentro da universidade, te obriga uma luta intensa.. Porque ela não é negra, ela é branca, então tu deves ter enfrentado tudo isso e por isso me sinto lisonjeada de estar conversando contigo, e penso que nós temos que fazer política e que só nós sabemos fazer. (SOARES, 2019)

Como em um processo terapêutico, a produção desta escrita me fez observar que estava por completo na pesquisa e que, metodologicamente, estava produzindo; então, parte o deságue da escrita. As águas, o manancial de vida, são o elemento primordial das orixás femininas, aquelas que carregam a missão primeira da fertilidade. Assim Ìyá Sandrali escreve:

A Energia Vital, que nos faz semelhantes a tudo que existe e que nos nutre na proteção e preservação da Caça e da Caçadora, pela benção de Otin, Senhora Provedora do Alimento do Corpo e do Espírito. Aquela que carrega em sua cabeça o Pote Mítico da Água Potável. Alimento sem o qual nunca teríamos chegado até aqui. Alimento que nos dá o conhecimento e nos fortalece no contato com a espiritualidade que “assegura que compartilhem nossos dons e recebamos as dádivas das outras. (SOMÉ, 2007, p.35)

A proposta metodológica, orientada pelo Prof. José Carlos dos Anjos, foi de etnografar, observando e participando, momentos com estas mulheres, já que era fato eu conhecê-las em seus terreiros. Momentos de vida cotidiana, de terreiro, de atendimento e de conversa política de qualquer ordem. Acreditava que, somente um encontro, de um ou dois dias, seria o suficiente para que pudéssemos abranger a corporalidade, a identidade e a multiplicidade de dimensões da minha pesquisa. Mais um engano: este período mostrou-se insuficiente, me gerou mais perguntas, o que me obrigou a refazer o trabalho de campo, isto é, revisitá-las para mais um momento em que eu pudesse, de forma mais direta, ouvi-las além da utilização de conversas por aplicativos. Enfim, pude coletar pensamentos preciosos, sobre autoconhecimento, autodenominação e autopertencimento. Deste arrazoado de informações, fazem parte também fragmentos de poemas, de discursos em palestras, de escritos em livros, de postagens em redes sociais em que todas demonstram atenção às questões sociais das agendas dominantes, mobilizando

ferramentas de comunicação, as mais convencionais, para expor um inusitado poder intelectual.

Depois de participar de eventos da escola de extensão, ter ouvido Nego Bispo e o professor dos Anjos, consoando com esta experiência ao Tempo<sup>15</sup>, compreendi que minha abordagem nos terreiros, com as Ìyás, não poderia ser formalmente entendida como uma entrevista, nem por elas e nem por mim. Era necessária uma ambientação confortável e segura para nossas conversas, independente do lugar. Percebi que minha dificuldade inicial era um sinal suleador (SANTOS,2016); além disso houve mensagens indiretas de que esta não seria a melhor forma de compartilhar. Compreensões do Tempo. Assim, indiferentemente da preocupação do como e quando, me organizei para o encontro e me preparei para as surpresas. Levei perguntas semi-formuladas a serem feitas no contexto da vivência, entre elas:

- O que significa esta denominação, *mulher de terreiro*, para a senhora? Como a senhora gosta de ser chamada ou se entende? Esta denominação dá conta do que isso representa?
- O que entendes por política e/ou como a senhora faz política?

Estas primeiras perguntas pretendiam entender como ou se há uma organização a partir da denominação Mulher de Terreiro, e o fazer político desde o Terreiro, neste universo impermeável à articulação do patriarcado/capitalismo. Além disso, pedi para que falassem sobre gênero e sexualidade. Na mesma linha das outras perguntas, em relação à impermeabilidade, percebi as concepções outras acerca de gênero presentes neste local/território, autodenominações que singularizam mais este lugar de mulher de terreiro.

Patricia Hill Collins acredita que o poder de autodescrição e autodeterminação são fundamentais para entender o pensamento das mulheres negras. Mesmo eu, sendo uma mulher de terreiro, sou uma filha de santo, e não uma Ìyá – a diferença disso está justamente no fato de não liderar uma comunidade e ser liderada. Desta forma, o meu ponto de vista, ainda que eu esteja há mais de 25 anos neste contexto, ainda é de quem segue e não de quem é seguido. Sendo assim, assumo o meu lugar de aprendiz, no compartilhamento de saber, colocando-me mais como uma escreviente (OLIVEIRA,

---

<sup>15</sup>Ao grafar a palavra “Tempo” com letras maiúsculas, me refiro ao “Tempo divindade” das matrizes africanas. Já a grafia desta palavra em letras minúsculas, refere-se ao tempo da cronologia ocidental.

2009) do que como condutora daquilo que me é passado. A perspectiva da escrevivência eleva a experiência do encontro à dignidade de texto filosófico. O que está em jogo, como texto filosófico, são as compreensões compartilhadas no exercício da vivência no terreiro. Cheia de perguntas, com muitas dúvidas, mas com a certeza de que deveria fazer esta pesquisa e de que minhas mais velhas muito tinham a me dar. Assim se estabelece a diferença geracional e de posição como religiosa. Hierarquias são fundamentos dentro dos valores civilizatórios da matriz africana. As cuidadoras de santo vivenciam, de outro modo, questões importantes com relação à condução da família de santo e suas peculiaridades.

Os encontros deram-se também em forma de eventos, seminários, cursos e reuniões, à medida do desdobramento das políticas de combate à intolerância religiosa, cada vez e muito mais violentas, no interior do estado. Portanto, os encontros nacionais e regionais realizados, assim como as plenárias das conferências, potencializaram os diálogos com a política tradicional, envolvendo parte do povo de terreiro<sup>16</sup> na dinâmica nacional na luta por direitos. Optei em escolher mulheres atuantes no processo de construção do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, pois foi na pesquisa (feita para o trabalho de conclusão de curso da graduação) sobre a construção deste órgão de controle social que entendi a necessidade de outra pesquisa especificamente com as mulheres deste movimento social e com quem já mantinha relações muito próximas. Durante o período de construção do trabalho de conclusão de curso da graduação sobre o Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, percebi que o protagonismo feminino, neste processo, deu-se de forma natural, fundamental e imponente. Não havia a discussão sobre como fomentar ou “incluir” a presença feminina. Para estas protagonistas não é verdade o ditado que sugere que “religião e política não andam juntas”.

*“[...]falaram, por muito tempo, isso daí para a gente, e muita gente acreditou. Por exemplo hoje o nosso povo, infelizmente, como dizia o Jayro, eles acham que os nossos terreiros são lugar de se arrodar. Há pouco tempo uma mãe de santo me procurou aqui, teve um evento aqui em Rio Grande, do Bará do Mercado, e a Mãe de Santo veio me convidar pra fazer parte do assentamento do Bará do Mercado. E ela me disse várias vezes, mas tu sente que aquilo é uma fala que ela tem orgulho de dizer: eu não faço política; eu não tenho partido; eu não gosto de política, como nós estivemos afastadas mais de 10 anos, eu ouvi e não disse nada, né? Sabe, ouvi e bati palma pra tudo e tal,*

---

<sup>16</sup>De acordo com o Decreto do Conselho, em anexo, Povo de Terreiro é um conceito lapidado na experiência de formação do Conselho do Povo de Terreiro, na tentativa de unir todas as manifestações que tinham a característica da matriz africana em prol da disputa política, inclusão e representação.

*porque é a maioria, 99,9% do povo, posso falar daqui de Rio Grande, pensam assim, o importante é saber fazer feitiço, o resto é história.”*

Para Mãe Marli, há a necessidade de um projeto de informação política constante que elucide, para o povo de terreiro, o que é realmente política e que fortaleça a luta contra as desigualdades. Isso afeta, para a Ìyá, inclusive as escolhas nas urnas que, ao seu ver, demonstram incoerência para decidir nas eleições e depois sofrer com os desmandos dos governos retrógrados e que ditam contra a liberdade religiosa.

Assim, a discussão sobre laicidade do Estado começou a ser duramente criticada por este movimento no início dos anos 2000, junto com o movimento feminista<sup>17</sup>, na intenção de se fortalecerem mutuamente nesta atuação política. Naquele momento constituíram-se discussões sobre o uso do termo religião no debate com o Estado, e o termo tradição ganhou força de projeção no debate político<sup>18</sup>.

Metodologicamente, para cada mulher entrevistada, elaborei uma dinâmica diferente. Por conta de cada circunstância promovida por elas, pela minha experiência de ter convivido com muitas mulheres de terreiro de distintas regiões do Brasil, foi que concluí que cada uma merecia um tipo de abordagem: fui em terreiro, em casa, em escritórios e reuniões; fiz entrevistas pelo *WhatsApp* e pelo *Skype*, tentando promover, assim, o encontro, a possibilidade de recolher falas importantes para esta proposta dissertativa. Apresento, agora, as mulheres que colaboraram e suas autodescrições – exercício realizado na abordagem/entrevista, que teve como objetivo explicar e aplicar o que, metodologicamente, Patricia Hil Collins instiga-me ao enfatizar a potência da autodefinição/autodeclaração.

---

<sup>17</sup> O movimento feminista luta pela laicidade a fim de discutir a liberdade reprodutiva das mulheres – mais diretamente influenciando as decisões sobre liberação do aborto, questão que, por dentro de qualquer religiosidade, é vista de outra maneira.

<sup>18</sup> O texto completo, Anexo 2, foi orientador em plenária da III CONAPIR ‘Povos Tradicionais de Matriz Africana’. Este é o título do texto apresentado por Makota Valdina na abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, ocorrida nos dias 4 e 5 de julho de 2013, em Brasília-DF, como etapa da III Conferência Nacional de Igualdade Racial (CONAPIR). Produzido coletivamente, o texto aborda conceitos construídos a partir do diálogo permanente promovido, desde 2011, pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), e que envolveram lideranças do segmento de todo país e de todas as matrizes.



Foto 1– Marli do Bará (Acervo pessoal)

#### Autodescrição de Marli do Bará (Rio Grande)

*“Meu nome é Marli Braz Charão, sou adepta da religião jêje-nagô da bacia do Joazinho do Exu Biyi, de Porto Alegre, e filha do João de Xangô de Rio Grande. Tenho 34 anos de vasilha, sou Iyalorixá do Terreiro Ile Asé Bara Lonã, que é o meu orixá, e que, após a morte do meu pai de santo segui com o terreiro, com os irmãos mais próximos e amigos que me auxiliam, e estou tocando ele praticamente há 20 anos. Faz 20 anos que meu pai partiu. Sou aposentada e atualmente a dedicação é exclusiva para a religião. Eu sou aposentada da CEEE.*

*Embora eu seja Iyalorixá, eu não faço muita questão de ser tratada como mãe, a não ser com os filhos desta casa. Porque acho que são títulos que, na real, nos dão uma diferença que, muitas vezes, eu também não acho válido, considerando que temos muitas pessoas que vivem dentro da tradição e que não são iyalorixás como tu, que és uma pessoa que tem um envolvimento muito grande, um trabalho muito grande, há anos com o povo de terreiro. Então o título não quer dizer muita coisa, mas aqui eu sou conhecida como Marli do Bará. As pessoas criam a diferença!*

*A gente sabe, a nossa religião tem uma hierarquia, mas ela deve ser mais dentro do terreiro, eu acho. Fora do terreiro somos todos iguais, somos todos irmãos. Eu considero assim.”*

Quando chamei Ìyá Marli, ela me respondeu prontamente. Além disso contou que participa de um grupo de estudos sobre religiosidades na Universidade Federal do Rio Grande (FURG), e que isso confluiria muito com a minha pesquisa. Em princípio enviou a agenda deste grupo e organizamos a minha participação nos dias 11 e 25 de junho de

2019. Porém a agenda precisou ser adiada em virtude de diversas questões, o que inviabilizou minha ida até Rio Grande naquele momento.

Encontrei a Ìyá Marli em Porto Alegre, em um Batuque no meu Terreiro, em julho de 2019. Conversamos sobre algumas questões, entre elas sobre a proposta de ela ser a nova coordenadora da RENAFRO/RS<sup>19</sup> (neste momento ela, inclusive, quer saber a minha opinião, o que me deixa muito lisonjeada e o que faz eu partilhar com ela as minhas impressões) e sobre a pesquisa. Atualmente, Ìyá Marli está coordenadora estadual da Rede.

A presença da Mãe Marli na pesquisa é importante por muitas questões: primeiramente por ser uma mulher branca que discute as questões raciais inerentes da tradição de forma compreensiva a partir do seu lugar de mulher branca e batuqueira. Ela sempre exerceu sua religiosidade na cidade e é conhecida por muitas pessoas do meio; relaciona-se diretamente com os acadêmicos da FURG e discute a religiosidade a partir dos parâmetros do terreiro – valores civilizatórios (GOMES; OLIVEIRA, 2019); realiza e dinamiza estudos sobre a matriz africana, sejam eles para os filhos de santo, para outros Babás ou Ìyás ou para acadêmicos. Fez parte, de forma orgânica, da formação do Conselho do Povo de Terreiro e articulou a formação do conselho municipal em sua cidade. Como coordenadora estadual da RENAFRO, Ìyá Marli relata os seus planos:

*“Estamos nos mobilizando, estamos nos organizando, vamos criar um coral da RENAFRO em março[2020]. Tenho um amigo de Xangô, ele é Mestre em História e este ano abriremos a RENAFRO aqui com uma conversa sobre a História da África. Depois os temas serão: violência doméstica e o genocídio da juventude negra. [...] Estas reuniões, geralmente, são nos finais de semana. O grupo aqui em casa deverá recomeçar, não tem nome, a gente se reúne, convida as pessoas para discutir religião pautada em livros”.*

Percebe-se o esforço pela busca do entendimento em uma formação coletiva, uma energia despendida para a comunidade de terreiro da sua cidade. Mãe Marli, mesmo debilitada por uma enfermidade, não interrompe os projetos e articulações.

---

<sup>19</sup>Em 2007, a Rede Nacional de Religiões Brasileiras e Saúde (RENAFRO) criou seu núcleo no Rio Grande do Sul. Baba Diba de Iyemonjá foi quem trouxe a Rede para o estado e a coordenou durante muitos anos. Foram desenvolvidas várias estratégias que capacitaram seus integrantes para o combate à intolerância religiosa, racismo religioso e institucional, assim como o domínio sobre direitos humanos, de forma geral, e combate às injustiças sociais.



Foto 2—Ìyá Sandrali de Oxum (Acervo pessoal)

### Autodescrição de Ìyá Sandrali da Oxum (Pelotas/Porto Alegre)

*“...Sandrali de Campos Bueno, tataraneta de mulheres que foram escravizadas e resistiram à morte e à opressão; filha de Ely Souza de Campos, mulher que cedeu seu ventre para que Òsun reinasse no meu ori e me direcionasse em busca da canção que me conecta com a verdade da matricentricidade da família negra; mãe de Winnie e de Ayanna, mulheres cujos espíritos ancestrais me acrescentaram o Poder da Criação que se utiliza da junção da minha verdade feminina com a energia da verdade masculina de quem habitou meu corpo para lhes dar à luz e entregá-las ao mundo para realizarem seus propósitos escolhidos no Útero Mítico do Mundo; avó de Virginia de Campos Bueno Gregol, espírito que se utiliza do corpo de uma mulher negra e do corpo de um homem branco para retornar ao Lar de Tradição, com propósito de fazer me refletir sobre os relacionamentos e as intimidades do Sagrado (SOMÉ, 2007, p.15); 'filha de santo' de Enio Souza Conceição, de Oxum Pandá Miuwá, tendo sido iniciada no ano de mil novecentos e setenta (1970, ano de Ogun) e 'aprontada' no ano de mil novecentos e noventa e três (1993, ano de Yemanjá); neta de Romário Almeida, de Oxalá Jobokun Onifan, bisneta de Maria Madalena Aurélio do Santos, de Oxum Epandá Demum, tataraneta de Waldemar Antônio dos Santos, de Xangô Kamuká de Barualofina: semente, árvore, galhos, folhas, flores e frutos da nação Cabinda, do Batuque do Rio Grande do Sul, verdade por onde me referencio como Iyálòrìshà , 'autoridade civilizatória da tradição de matriz africana', uma das dirigentes da Sociedade Afro brasileira “Ìlè Àsé Orishá Yemanjá”*

Ìyá Sandrali, como prefere ser chamada, respondeu imediatamente após meu primeiro contato, aceitando a metodologia de pesquisa que propus. Anexou, em seu e-mail, o *flyer* de um evento o qual foi convidada a participar em Salvador (em 25 de maio

de 2019). Após o seu retorno, nos encontramos, à tarde, em sua casa dela na cidade de Porto Alegre; conversamos sobre diversos assuntos, entre eles, esta pesquisa. Somos próximas, porque trabalhei com Ìyá Sandrali, quando fui estagiária no Conselho do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul, durante 18 meses, entre 2015 e 2016. Ela quem mais me incentivou a elaborar o Trabalho de Conclusão de Curso sobre o Conselho, algo que, a cada dia, me orgulho mais.

A escolha para que Ìyá Sandrali fizesse parte desta pesquisa diz respeito à sua trajetória política, e não com nossa trajetória juntas. Ela tem vínculo partidário (PT – Partido dos Trabalhadores) e, no último pleito eleitoral, em 2018, foi candidata à Deputada Estadual, porém não atingiu o número de votos para ser eleita. Pretende candidatar-se à vereador ano pleito eleitoral de 2020, em Pelotas. Foi uma pessoa muito atuante na formação do Conselho do Povo de Terreiro, desde a coordenação do Comitê, na primeira direção do Conselho e, atualmente, é secretária executiva. Seu trabalho de mobilização e agrupamento neste processo é fundamental. Além disso, é psicóloga e feminista, trabalha na FASE, com menores em restrição de liberdade.

A apresentação confere como Ìyá Sandrali trata a sua ancestralidade e sua história, como formaliza em linguagem poética a narrativa e a interpreta a partir de como ela entende a humanidade e suas relações sanguíneas e da família de santo.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup>Ìyá Sandrali produz muitos textos, este, de apresentação, é um deles. No decorrer desta dissertação, apresentarei outros.



Foto 3—ÿá Carmem Holanda (Acervo pessoal)

#### Autodescrição de Carmen Holanda (Carazinho)

*“Carmen Holanda, nome de nascimento, Edjenan, de renascimento. Mãe Carmem Edjenan na Família de Axé. Sou nascida em 13/08/1955. Tive um filho de barriga, Nassor Holanda, e dois filhos do coração; ele, indígena, Nação Kaingang, chamado Akinsse Holanda Neri; ela, de origem alemã, Mafoane de Holanda Neri. Vivo maritalmente com Zanone Santos Neri há 40 anos. Filha mais velha de 11 irmãos – 9 mulheres e 2 homens, de pais raizeiros, benzedeiros e curandeiros. Meu pai, João Holanda, indígena Guarani, que foi caçado nas matas em 1916/1917, em Passo*

*Fundo. Ele veste sua primeira roupa apenas com 18 anos de idade. A minha mãe se chamava Maria Silva Holanda, negra, filha de negros escravizados. Meus avôs maternos foram Pedro, falecido com 129 anos, e Rosa, falecida com 118, eram conhecidos como os velhinhos de Passo Fundo.*

*Éramos pobres e fugi para São Paulo muito cedo. Nos anos de 1969 e 1970, adquiri o conhecimento da rua. Foi a rua que me ensinou a resistir e tudo que a rua tem para ensinar. Fui resgatada por uma pessoa de Candomblé, onde renasci para uma nova vida, para meu orixá!”.*

Mãe Carmem – como gosta de ser chamada—organiza sua vida com seus antepassados e com o que a ancestralidade de Axé denomina e determina acerca de seus caminhos e pensares. Desde que conversamos, por telefone, a fim de combinarmos sua participação nesta dissertação, Mãe Carmem colocou-se à disposição para me receber em seu terreiro, o qual eu já conhecia desde o ano de 2012. Mãe Carmem recebeu muito bem a proposta, inclusive propôs-se a pagar minhas passagens. Tentando não me valer deste apoio, organizei-me para uma agenda entre o final de agosto e início de setembro, período de atividades, na cidade e proximidades, relativas aos projetos sociais que ela e sua comunidade gestam.

Mãe Carmem foi escolhida por mim para participar desta pesquisa, porque tem formação superior, é socióloga e militante de movimento social negro; tem uma história de vida e superação pessoal; é da matriz africana de Pernambuco, chamada Xangô; reside e tem seu terreiro em Carazinho. Além disso, tem um projeto educacional pré-escolar que inclui a temática de terreiro no planejamento administrado pela CASC (Centro de Apoio Social Conceição). Também dá aulas como mestra de saberes na Universidade de Passo Fundo (UPF) e, por fim, tem um ponto de cultura no Terreiro Ile Asé Oba Aganju Alafin Jetioká.

Conheci Mãe Carmem falando como militante do MNU (Movimento Negro Unificado), e o que me impressionou muito foi a sua fala calma, sábia e centrada nos saberes da Matriz Africana. Traz consigo potencialidades macropolíticas, de movimento social e ações diretas educacionais na sua cidade e em seu terreiro. Ela autodeclara-se negra e, como descrito anteriormente, também com sua origem afro-indígena. Mãe Carmem entende sua ancestralidade, constrói, sem dificuldades, uma família pluriétnica e organiza assim uma possibilidade de confluência de ser em sua casa e em seu terreiro. Desta forma, ela declara sua origem ancestral:

*“Pertença à raiz de Nagô Egbá – uma nação oriunda da origem pernambucana. A minha casa (em Carazinho) é dedicada ao Obá Xangô – Ile Asé Oba Aganju Alafin Jetioka. Meu ori é pertencente à Oya Iansã, sou filha de Iansã de Bale, juntamente com Xangô e*

*Oxum. Renasci para este orixá há 43 anos. Fui raspada, catulada do jeito que tem que ser. Minha mãe, filha de Oxalufan, Xangô e Iyemanjá, Talabedey. A Maria das Dores, pernambucana. Filha do Sítio de Pai Adão – Ile Axé Oba Iyemonja Ogunté.”*



Foto 4—ÿá Gisa e família (Acervo pessoal)

#### Autodescrição de ÿá Gisa de Oxalá (Pelotas)

*“Eu me chamo Gisa Elena Soares de Freitas, sou uma funcionária pública federal aposentada. Trabalhei por 22 anos na Faculdade de Medicina (UFPEL), na Radioterapia. Hoje estou à frente de um terreiro. Tenho uma graduação universitária na área das Ciências Exatas, nada social, nada na área do social. E sou Umbandista desde que nasci. Sou bisneta de uma escrava, e desde que nasci participo da Umbanda, sou umbandista.*

*Sempre digo que o orixá que chama a gente, a gente é um veículo do orixá, e sobrou pra mim esta missão de ser Iyalorixá, uma Mãe de Santo. Herdei uma casa que, neste ano[2019], completa 80 anos e eu sou da segunda geração desta casa.*

*Eu tenho uma visão muito interessante da religião de matriz africana: nós, a religião para nós, pra mim, pra nossa família, pro meu terreiro, não fica só no espaço físico do terreiro, ela vai se fundir com o meu vizinho, ela vai se fundir com o meu bairro, ela vai se fundir com a minha cidade. Então eu resolvi ser um agente multiplicador, fazer do meu terreiro um espaço que, eu sempre digo quando apresento o meu terreiro: nós somos um quilombo urbano”.*

Com esta introdução, Ìyá Gisa de Oxalá nos mostra o tamanho do universo de uma mulher que constrói uma história de muitas conquistas e lutas até chegar ao que chamamos de “dirigir um terreiro”. Demonstra a ligação que ela estabelece para que haja harmonia no entendimento acerca da vida. Com a Ìyá Gisa, tive muitas dificuldades de comunicação. As respostas foram demoradas e não conseguimos nos comunicar por *e-mails* ou outros tipos de mensagens. Ìyá Gisa exigiu de mim o contato físico para dialogar, e verbalizou isso. Quando liguei, ela estava em meio a rituais de ancestralidade e disse que me responderia, depois, com calma. Após o meu áudio, via *WhatsApp*, a resposta demorou mais de uma semana. Ao responder, enviou-me algumas de suas agendas sociais, de muita relevância social, como quando recebeu a comenda de cidadã emérita na Câmara de Vereadores, em Pelotas, uma cidade que, por sua tradição aristocrática, tem um perfil muito racista.

A minha escolha pela Ìyá Gisa deu-se por sua prática política em questões para o seu terreiro. Ela atua na cidade com grande influência das figuras políticas, tais como vereadores e deputados.



Foto 5–Iyá Vera Soares (Acervo pessoal)

#### Autodescrição de Iyá Vera Soares (Porto Alegre)

*“Meu nome do colonizador é Vera Beatriz Soares. Soares pelo casamento, porque meu nome é Rodrigues Machado; sou oriunda da bacia do Montserrat, da bacia dos Rodrigues Machado da [Avenida] Comendador Rheigantz. Depois casei e assumi o nome de Soares. Com o decorrer dos tempos, eu passei a ser Iyalorixá, então, ficou Iya Vera Soares, que é meu nome público, hoje. Eu iniciei na matriz africana com 13 ou 14 anos de idade. A partir da Umbanda acompanhava minha mãe, que ia no terreiro da Mãe Edith de Oxum. Na zona norte, na rua Fernando Cortês, perto da igreja Cristo Redentor; lá era uma casa que tinha Umbanda e Nação; Dona Edith de Oxum com Xapanã. Estudei em um colégio particular, de padre – Instituto Vicente Pallotti. Depois de quatro anos de ginásio, fiz, na época, uma seleção na [Universidade Federal do Rio Grande do Sul] UFRGS para fazer*

*Enfermagem, porém, naquele ano, 1964, se não me engano, teve uma reforma universitária. A partir dali, cria-se o segundo grau, que era o científico e o clássico, e o exame que me faria entrar em um curso superior, seria feito depois de três anos. Então fiz o curso de Auxiliar de Enfermagem, que corresponde, hoje, ao Técnico em Enfermagem. Fiz, concluí, trabalhei durante muitos anos dentro de hospitais, sempre fazendo a caridade, porque já estava na minha agência trabalhar com o povo e me comunicando com as pessoas e, de alguma forma, desenvolvendo aquela mediunidade. Casei em 1966, tive 5 filhos: 3 homens e 2 mulheres. Minha filha, Verimar, segue a tradição, que é de matriz africana. Os outros quatro acompanham, mas não quiseram compromissos, não trouxeram, em suas memórias genéticas, esta tarefa de desenvolver e resistir através da nossa visão de mundo. Frequentei a casa do Pai Ivo de Ogun Onira Jobi,... Casa Ogun Onira Jobi do Pai Ivo, da casa de Oyó, que era filho da falecida Vó Doca de Iyemanjá, também do Oyó, que, por sua vez, era filha da mãe Emília de Oyá Laja, da nação de Oyó. Aliás, há quase 182 anos, ela trouxe para o Rio Grande do Sul os preceitos do povo ioruba, da nação Oyó, e, hoje, eu, a partir de estudos da árvore genealógica, sou a quinta geração de Oyá Laja dentro de nação de Oyó. Foram muitos anos para que nós chegássemos ao assentamento do orixá, ou seja, a gente fala numa linguagem comum, o apronto de se aprontar, mas faz 40 anos do assentamento das minhas passagens, dos meus orixás. Eu fiz o assentamento no ano de 1977.*

A apresentação da Ìyá Vera Soares é uma narrativa das histórias de vida, com riqueza de detalhes na cidade de Porto Alegre, onde a territorialidade negra era diferente. Ela narra como se davam as relações de aproximação aos terreiros, de como o tempo era diferente, como, nas suas vidas, as pessoas eram conduzidas na busca de seus objetivos, com maior resiliência e relação mais respeitosa com seus mais velhos. Enfim, Ìyá Vera narra uma vida de mulher negra em Porto Alegre.

Ìyá Vera Soares tem uma história diferente das outras mulheres no que diz respeito a esta pesquisa. Nas pesquisas para o Trabalho de Conclusão de Curso, não fui atendida pela Ìyá Vera Soares, e concluí que ela não queria participar de pesquisas deste gênero. Obviamente, descartei a possibilidade de sua participação nesta dissertação. Em setembro de 2019, fui convidada para participar de um debate sobre racismo e intolerância religiosa. Na mesa, eu estava com mais três religiosas da Matriz Africana, incluindo a Ìyá Vera Soares. Naquele momento, depois de mais de dois anos sem ter contato com ela, em uma breve conversa, percebi que era fundamental a sua participação e os relatos de experiência nas ações promovidas em prol de coletividades negras, o que tem sido, literalmente, a sua vida.

*“Por algum tempo, há quase 10 anos, 2011, eu me entendia como Mãe de Santo, como mãe que tinha um terreiro, tinha uma família e tinha um olhar um pouco diferenciado do que hoje eu tenho. A partir de então, depois de muitas reuniões, muitos congressos e muitos seminários, e, a partir do decreto 6040, a gente começa a pensar no que nos faz. A primeira pergunta que fiz a mim mesma foi o que me faz dizer que eu sou uma Iyalorixá? Como prego uma história, uma visão de mundo que, entre aspas, eu não conheci? O que me faz amar as coisas africanas? Por que eu não sou católica? Porque todos nós somos batizados? Por que eu sou apaixonada pelo orixá? E porque sou apaixonada por toda esta visão de mundo, se eu nunca fui à África, por exemplo. A partir desse entendimento, eu comecei a entender esse ancestral que mora dentro de mim, que eu chamo de Oyá, ela é!”*

Assim, Ìyá Vera concedeu-me uma entrevista de mais de uma hora, na sede do CAMP (Centro de Assessoria Multiprofissional) local em que acontecem as reuniões do FONSPANPOTMA (Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos de Tradição de Matriz Africana). Relembramos uma caminhada de mais de vinte anos, na qual estivemos juntas, como militantes da cultura negra, em Porto Alegre; quando nossas bandeiras de lutas eram diferentes: eu com a capoeira angola, e ela com um coletivo de baianas de carnaval. Crescemos muito e aprendemos muito mais nesta trajetória de lutas que se encontraram em diversos momentos. Ìyá Vera Soares carrega em si a sabedoria de quem pode estar em diversos espaços. Tem origem no carnaval, passou pelo movimento social negro e nunca mais saiu, foi importantíssima como força impulsionadora do Conselho do Povo de Terreiro, mas, hoje, protagoniza a coordenação do FONSPANPOTMA e discursa sempre em prol da representatividade política do Povo de Terreiro nos espaços do Legislativo, isto é, de projeção de uma figura que nos represente nos parlamentos.

## 2. MULHERES DE TERREIRO, PODER E POLÍTICA

Comunidade de terreiro, em sua concepção mais ampla, é o lugar em que se reúnem as pessoas que são partícipes, os objetos sacralizados para e pelos ritos sagrados, toda a comunidade imaterial e não humana, em um território visível e delimitado que dialoga, constantemente, com um território imaterial. Estes territórios, material e imaterial, são espaços de resistência de todas as ordens e sofrem diuturnamente invasões, denúncias, ataques burocráticos e institucionais, ataques de intolerância religiosa, violência policial, violência de agentes do tráfico e assaltos, especulação imobiliária e capitalista, advindas do crescimento urbano.

Para que este espaço se forme e, realmente, se constitua como uma comunidade é fundamental a existência de vários elementos, muitos destes impossíveis de serem limitados a um terreno, sendo, portanto, a rua, os matos, os rios, o mar, as encruzilhadas, o comércio, a vizinhança, as instituições, locais de interação necessárias às comunidades de terreiro. Tendo em vista esta complexidade de existência e prática; tendo em vista o não compromisso com a individualidade e, sim, com o compartilhamento; tendo em vista a não dicotomia da vida branco-hetero-normativa liberal; tendo em vista que são organizados e majoritariamente constituídos por mulheres negras que, durante os séculos de desenvolvimento do capitalismo, foram subjugadas pelo esquema colonial/fascista/patriarcal, os terreiros são espaços não entendidos socialmente. Mesmo assim, forjam pessoas que se propõem a dialogar com as diferenças sociais fora dele. Pessoas que pensam em justiça social para todos os seus iguais e para os diferentes, entendendo estes últimos como necessários e sendo esta a política que se realiza a partir da situação e da realidade social. Política cotidiana que eclode o fazer do Povo de Terreiro.

Neste capítulo pretendo responder mais complexamente estas questões, colocando em jogo o arcabouço teórico-prático desenvolvido pelas intelectualidades do terreiro e outras que se aproximam, tal como o pensamento de mulheres negras. Embora aceite que o pensamento dessas mulheres encontra pontos de convergência, de modo a se constituir como um tecido que conforma uma episteme, opto por uma reconstrução singularizante, que destaca a autoria dos enunciados e os pontos de dispersão de uma forma coletiva de construção de mundo. Na sequência, estendo, compreensivamente, a filosofia de cada uma das intervenientes nesta pesquisa.

## 2.1 MÃE MARLI DO BARÁ

Mãe Marli do Bará abre o debate, em sua autoapresentação, sobre a função da hierarquia dentro dos terreiros e fora deles. Ela demarca os territórios em que a sua autoridade se faz e explica que existem mundos a serem habitados e vivenciados: o mundo “de dentro” da porteira e o mundo “de fora” da porteira do Terreiro. Dentro há normas, conceitos, valores que diferem do mundo de fora; o mundo de fora é impregnado de outras tantas histórias, valores, princípios.

Mãe Marli (insisto em chamá-la de “Mãe” por sua senhoridade religiosa) entende que a impermeabilidade para as mazelas do mundo de fora são possíveis e o que constrói esta consciência é o respeito, o entendimento sobre o que é a matriz africana. Ela, que entrou pra religião em idade adulta e que vivenciou esta cultura como uma transformação, relata:

*“Quando eu abracei a Nação, eu tinha dez anos de Umbanda. A minha vida teve uma mudança de 180 graus, mudou do dia para a noite, foi incrível e uma mudança rápida, e em todos os sentidos. Eu estava doente, eu fiquei bem, já trabalhava na CEEE. Teve uma influência na minha vida muito grande. Lógico que acontecem quando teve que acontecer, mas, às vezes, eu penso: ‘Porque que não foi antes? No entanto aconteceu no momento certo, o tempo de cada coisa acontecer já está definido. Em termos de sociedade, lógico, são, atualmente, mundos bem diferentes, mas como eu disse, me adaptei e nunca sofri preconceito nenhum por ser branca e morar no centro. O Bará, ele e eu, no início, custei muito a me adaptar com ele, embora ele tenha modificado bem a minha vida. Mas eu custei, eu não aceitava, eu não aceitava ser filha de Bará. Eu queria ser filha de Iyemanjá! Não sei porque eu tenho paixão por ela! Levei dois a três anos para me acertar com ele. Meu pai falava: ‘o Bará é bom’. Coitado do meu pai, ele era semi-analfabeto, lia, mas não escrevia ou escrevia, mas não lia. Mas ele teve paciência comigo, de eu não aceitar o Bará, de não gostar de andar de vermelho. E ele me catequizou bem e, hoje, eu sou apaixonada por todos os orixás, pela religião. Foi um marco na minha vida!”*

Este relato dá a dimensão de relacionamentos que se estabelecem entre os iniciados e os seus duplos. Mãe Marli e o Bará são diferentes, mas complementares e, por isso, acostumar-se com ele fazia parte do movimento de compreensão da dimensão ontológica da pessoa Marli, que encerra a entrevista relatando sobre a sua relação, hoje, com o seu duplo:

*“Eu converso com ele como se ele fosse gente, embora eu critique, porque o batuqueiro não vê o orixá como essência, ele vê o orixá como humano. Até pelo próprio sincretismo. Agora eu converso com ele não como uma essência, porque naquela hora ele tem ouvido e vai escutar...e escuta, nós nos comunicamos muito bem.”*

Esta dualidade que Mãe Marli nos relata não é confusa e, sim, relacional. Assim como ela constrói a relação dela com o seu orixá e como ela dinamiza o Axé. Desta forma, ela relata a importância da fala, da projeção dos desejos e de como pode ser estabelecida esta relação que só se entende dialógica. A voz de Bará, Mãe Marli ouve nas respostas aos seus pedidos.



Foto 6–Premiação Troféu Kizomba

Esta transformação incide na identidade múltipla da pessoa de terreiro, que, compreendendo o seu processo, compreenderá, de forma sistemática, o processo do outro, sem precisar de formação teológica, filosófica ocidentalmente concebida, como Mãe Marli exemplifica, narrando os ensinamentos do seu mais velho:

*“Os nossos terreiros são casas de acolhimento. Nós não devemos discriminar. Já é da tradição abraçar a todos que nos procuram, independente de alguns valores. Dentro do terreiro, temos outras concepções de certo e de errado, tabus não é da nossa religião. Ela é cheia de mistérios, quizilas que são diferentes da sociedade lá fora. São imposições que a religião exige que são conceitos completamente diferentes. Nossos conceitos dentro do terreiro são muito diferentes da sociedade em geral, saiu do terreiro já é diferente. O nosso comportamento todo é diferente.”*

A dimensão da compreensão sobre o que o terreiro produz como vida ao indivíduo envolve o acolhimento como o primeiro processo de afeto e entendimento sobre a vida

do outro, discutindo a alteridade de maneira acolhedora. Além disso, todas as regras que são impostas aos novatos são, como afirmou a Ìyá, em um primeiro momento, “mistérios” que são compreendidos mediante à dedicação pessoal e coletiva. Mais uma substancial prova de como opera a oralidade no aprendizado do terreiro. Também, assim se faz fundamental o intercâmbio entre terreiros, entre famílias de Axé que dividem experiências. Muitas vezes, restringir-se somente aos conhecimentos de sua origem, da memória de seu terreiro, causa diversas dúvidas. Assim, pelos valores da complementariedade e compartilhamento, é possível considerar que sempre estaremos nos constituindo como pessoas da tradição de matriz africana. Em outras palavras, estar em grupos e realizar trocas de conhecimento são necessidades inerentes do cotidiano do Povo de Terreiro.

Por mais esta razão, dá-se a constituição de um ser sempre em coletividade. Uma eterna junção dos espelhos em busca de uma verdade mais ampla e uma identidade mais sólida.

## 2.2 ÌYÁ SANDRALI DE OXUM

Quando encontrei, pela primeira vez, a Ìyá Sandrali, como sempre, estabeleceu-se uma atmosfera especial; organizamos um lugar de possível aprendizado mútuo. Na conversa, compreendemos que a nossa fala tem o objetivo de aprendermos juntas, confluindo com a nossa ancestralidade. Ìyá Sandrali narrou sua viagem a Salvador, cidade onde ocorreu um Encontro Nacional de filhas de Oxum. A narrativa da Ìyá é composta de detalhes, entremeados com lembranças de outros encontros, em que estivemos juntas, promovidos pela RENAFRO – especialmente os ocorridos no Rio de Janeiro, quando visitamos o Terreiro de Omulu e Oxum de Mãe Meninazinha do Rio de Janeiro.

A comparação entre os eventos tem a ver com as sensações experiência nas duas ocasiões em que a Ìyá foi convidada a conhecer os assentamentos de Oxum, bem como com a narrativa acerca dos objetivos dos encontros, que reuniram mulheres de Axé para discutir as estratégias a serem construídas para o enfrentamento no contexto político.

Assim, Ìyá Sandrali resgata a memória, compartilha vivências que dialogam com a ancestralidade para elaborar que em um estado de contemplação corpórea e espiritual, há a produção e racionalização sobre política.



Foto 7– Encontro das filhas de Oxum (Salvador/BA)

E em outro trecho, ela afirma:

*“E resistir é preciso pela manutenção da Paz que nos mantém em vigília na guerra e na luta pela Justiça e Reparação Civilizatória, pois se o mundo gira pela força da mudança, de estratégias e de novos paradigmas, a Natureza Guerreira de Òba, a Senhora do Poder Político nos organiza na luta e no girar da Roda Mítica que movimenta o mundo.”*

Assim, Ìyá Sandrali interpreta a sua caminhada de luta e resistência nos movimentos sociais que, anteriormente, participou e que eclodem no período em que assume o papel de Iyalorixá – de autoridade civilizatória. Imbuída por este cargo, Ìyá Sandrali entende que seu compromisso expande-se para além de seu terreiro, pois sendo civilizatório permeia todos os seus momentos vividos na individualidade e na coletividade.

Ìyá Sandrali garante que o significado e a compreensão do motivo de sua caminhada política partidária dizem respeito ao seu nome de renascida e de sua orixalidade (Oxum e Xangô), uma vez que este nome significa “aquela que deve ajudar e

assistir<sup>21</sup>. Com isso, ela articula seu nome, sua trajetória como profissional na saúde mental, sua trajetória com menores infratores, sua trajetória como militante do Povo de Terreiro e a prática diária dentro do Terreiro. Sobre este saber ancestral, carregado de significado e atualizado à medida que acontece, Ìyá Sandrali afirma:

*“Os princípios civilizatórios da tradição de matriz africana nos levam a nos perceber, enquanto pessoa mantenedora da coletividade e, portanto, o Saber, para nós, não é algo individualizado, não é algo subjetivo. É algo singular, mas uma singularidade que se expressa a partir do coletivo que nos ajuda a manter nossa saúde mental. O saber é a Força Vital que não se categoriza, mas sim se experimenta, se vivencia. Saber é vida e vida que se movimenta de acordo com as necessidades da comunidade. Saber é essa Força Vital que tem nos conduzido a novas possibilidades e que faz com que sejamos humanos e nos relacionemos uns com os outros. Saber é o que faz com que resistamos até aqui, como um taquaral que se curva à passagem das tempestades, mas jamais se quebra, pois é na luta, como lutaram nossas ancestrais, mesmo quando sua vida deixou de ter valor humano por ser considerada apenas mercadoria que encontramos o maior legado de nossas antepassadas e antepassados: a resistência. Resistência que nos é conferida pela força de Yánsàn, Senhora dos Ventos e da luta pela Liberdade, luta que fazemos, na diáspora, desde meados do século XVI até os dias de hoje. Portanto, saber é resistir.”*

Trata-se, portanto, da resistência marcada pela existência. Saber, promulgar este saber e resistir é como um ensinamento, uma lei.



<sup>21</sup> Todas as pessoas, quando fazem o assentamento de seus orixás, recebem o nome dado a ele, chamado, em muitas casas, de digina. Ela é mantida em segredo por muitas pessoas. Lembrando que a digina não é o mesmo que orukó.

Foto 8– Ìyá Sandrali de Oxum, na Esquina Democrática, na Marcha Marielle Franco Presente (Março de 2018)

Ìyá Sandrali afirma que há uma necessidade a ser pensada, pelo intermédio da orixalidade, que é a urgente intervenção ao processo de genocídio da juventude negra que ocorre no Brasil, principalmente nas comunidades. Ela relata a conversa com um Ogan de Exu, ele foi salvo pelo Candomblé, que o tirou da marginalidade e o salva diariamente. Ìyá Sandrali pensa e elabora, a partir deste encontro com um mais novo, que a forma de pensar a vida, a forma de pensar os jovens e seus lugares em nossas comunidades são fundamentais e precisos para que projetar e reivindicar novas maneiras de impedir a quantidade de mortes ocorridas com a nossa juventude. Ela afirma que é possível propor outra dinâmica social a partir da ligação ancestral, uma proposta de política de vida.

Isso nos conduz a uma reflexão séria sobre a importância de estarmos juntas, as mulheres de Axé, de terreiro, as Ìyás e mães. Não me refiro somente ao meu encontro com Ìyá Sandrali, mas aos que colorem a nossa memória, revitalizando e atualizando nossos saberes/fazerem. Todos estes encontros promovem a racionalização de tudo que é importante para as nossas comunidades e a troca é o que gera a potência criativa necessária para que se faça a resistência de fato. Estarmos juntas e fortalecidas é a materialização do saber e, como disse a Ìyá, é resistência às matrizes de opressão (COLLINS, 2019). Resistência em prol do fortalecimento entre as mulheres e para as mulheres que, em sua grande maioria, são as líderes das comunidades de terreiro. Estas comunidades, geralmente, estabelecidas em uma situação de vulnerabilidades, imputadas por diversos motivos históricos e sociais para as religiosas da matriz africana.

Assim, um mito sobre a verdade na compreensão Yorubá ajuda a entender o caminho da racionalidade da matriz africana e como ela desmantela pressupostos filosóficos eurocentrados:

Conta o povo da tradição yorùbá que quando Olódumarè, O Ser supremo, Senhor da Existência e do Universo, criou a Verdade, ele a fez como um grande espelho sagrado entre o òrun e o àiyé e confiou aos cuidados de uma Òmòrìṣá ti Ọṣun. Todos os dias ela cuidava da Verdade com esmero de quem reconhece a Beleza e o Sagrado que existe em si, na Outra e em todos os Seres vivos e não-vivos. Um dia, por um descuido, destes que não são conscientes, mas que tem origem no desejo intrínseco de novas possibilidades e descobertas, o espelho se quebrou e espatifou-se em milhares de pedaços, tantos quantos são as mulheres e os homens existentes no Universo. Preocupada, compreendendo que provocara uma mudança, pois, uma vez, quebrado o espelho não teria como reconstituí-lo, dirigiu-se a Olódumarè, temerosa. Olódumarè, na sua Sabedoria Infinita de que o Acerto existe porque o Erro o provoca, lhe disse: “Agora a Verdade se dividiu em milhares de pedaços e espalhou-se em todos os lugares e para todas as pessoas, isso fará com que cada pessoa diga: eis aqui

a verdade, eu a tenho”. Bábá conta que seu Bábá contava que sua Ìyá contava que a Verdade foi distribuída por Òṣun, a Senhora da Fecundidade, por entender que o Poder da Onipresença e da Onisciência faz parte da conjunção da Energia Feminina e da Energia Masculina para que as pessoas possam nutrir-se da presença e do conhecimento de todos para conquistarem o poder de ‘Si-Próprio’ e o Lugar da Verdade ser aquele que está relacionado com o lugar da vivência de cada uma.

### 2.3 MÃE CARMEM DE IANSÃ

Por conta de nossa militância na RENAFRO, conheci o Ilê de Mãe Carmem e participei, inclusive, de algumas celebrações religiosas, portanto minha ida não foi com o intuito de conhecer o terreiro. Quando fui ao terreiro entrevistar Mãe Carmem, no dia 19 de agosto de 2019, fui recebida com braços e sorrisos abertos. Imediatamente tentamos relembrar quando foi nosso último encontro. Logo após, vesti minha saia e fomos cumprimentar os orixás assentados ao redor do terreiro. Importante pontuar que as mulheres dentro do terreiro, aquelas que possuem útero, segundo Mãe Carmem, devem sempre se vestir de saia para estar com as divindades.

Exu, o primeiro, foi saudado em tom de agradecimento por mais este encontro, em mais esta encruzilhada que nos deparamos.

Para Ogum, agradecemos o caminho percorrido com tranquilidade.

À Oyá, a senhora da casa, agradecemos por tudo, inclusive pela sua realeza.

Fomos para o barracão, onde a cumeeira é de Xangô. Para o Rei, bati minha cabeça e agradei por tudo que até ali tinha vivido, pela transformação de minha vida e pela vida.



Foto 9– Mãe Carmem em festa de abertura em seu barracão

Caminhamos um pouco dentro do barracão e chegamos aos tambores, onde Mãe Carmem me pede uma reverência especial, pois, como ela disse, *“os tambores gostam de você e você gosta deles. E se você os utiliza para fazer a sua arte, é com eles que chegamos aos corações, minha filha.”*

Mãe Carmem, depois de feita a chegada no terreiro comigo, começa espontaneamente a relatar o que é ser uma Iyalorixá –Mãe de Santo –afirmando que é aquela que cuida das cabeças e dos orixás daqueles que, no seu terreiro, participam:

*“Minha filha, sou uma mulher, negra, militante e que luta sim pelo povo, mas que não pode esquecer os orixás, nem sua comunidade e muito menos os oris dos filhos. Agenda (política)*

*nenhuma pode interferir no cuidado e no acolhimento necessário para a manutenção da vida das pessoas que me procuram.”*

Politicamente, Mãe Carmem nos demonstra que a postura coletiva é muito importante, mas que, muitas vezes, a política pode parecer com uma perspectiva do paradigma branco de coletivo, e que não chega a entender e proteger uma comunidade-terreiro de suas vulnerabilidades, muitas delas envolvidas com fatores de saúde precária, violência, desestabilidades econômicas e emocionais. O cuidado com as pessoas, com a manutenção das suas vidas, a paciência e escuta, dedicação e compromisso, ética e fidelidade mútua são valores que Mãe Carmem pauta para que haja mais saúde e vida na comunidade. Assim, ela se fortalece para as lutas diárias que também têm a ver com a vida da coletividade do terreiro. Mãe Carmem entende que há outras pessoas compondo esta coletividade e que elas podem também dedicar seu tempo para tais demandas, orientadas por todos os princípios e por ela que, como a matriarca, ensina e faz permanecer como fundamentais na comunidade.

Mãe Carmem propõe o cuidado de si como proposta de cuidado de todos e o cuidado de todos como diretamente fortalecedor de si. Cuidar talvez seja a grande proposta contra-hegemônica dos terreiros, contra a proposta necropolítica<sup>22</sup>(MBEMBE, 2019) instituída pelo Estado. Segundo ela:

*“Graças ao meu orixá e o meu renascimento, eu sei que carrego em mim a força do meu orixá, a força da minha ancestralidade, meu orixá que me fortalece. E essa resistência dos meus ancestrais e os orixás que me colocam com força para poder recomeçar e a existir e tudo que construí e que vivi, até os dias de hoje, foi por meu orixá e ancestralidade. Por este axé tão grandioso que carregamos dentro da gente. Que nos lava, que nos traz à tona. Toda a força da natureza e a ela pertencemos! Minha vida não existe sem esta força, a força que me levanta todos os dias e me coloca em pé todos os dias”*

A manutenção da vida, e como ela é encarada dentro dos terreiros, é bem descrita por Mãe Carmem. Como cada vivente da matriz africana, cada iniciado, cada iniciada, podem construir a sua verdade neste paradigma, desvendar os segredos sobre sua vida, compondo, nas conversas coletivas e nos aprendizados, sentidos para as tramas que permeiam a subjetividade.

---

<sup>22</sup> Conceito cunhado por Achile Mbembe (2019) que compreende a soberania como expressão máxima de poder e capacidade de decisão sobre quais vidas merecem ser vividas e quais corpos são matáveis, quais não são.

A comunidade, para enfrentar tantas adversidades com saúde mental, precisa de fonte de respostas, algumas fontes de prazer e algumas fontes em que se perceba integralmente harmonizada. Esta harmonia não diz respeito àquela paz de espírito pura e alva como nos relatam outros textos; tal harmonia refere-se a estar com respostas, esperanças, desafios e consonâncias com princípios organizativos e de força para as lutas diárias. Não há ocultamento sobre as escolhas, mas também não há a culpabilização e condenação de erros. Eles fazem parte, efetivamente, do aprendizado infinito de viver consigo e com os outros. Não há o pecado, pois o pecado é um paradigma eurocristão.

A força e o axé emanado pelos orixás, como fala Mãe Carmem, ao mesmo tempo, são aumentados pela dedicação, respeito e atenção despendidos por ela a eles. O axé-força é dado aos filhos; e eles dão à mãe. Na circularidade de forças, a comunidade cria algo como uma capa protetiva de entendimentos e de cooperação, formulando a família de santo e seus inestimáveis vínculos. Para isso, a diversidade de energias, de pessoas, de formas e forças é necessária para compor o axé do terreiro, sem isso ele não se constitui como tal.

Pergunto para Mãe Carmem o que é ser mulher de terreiro, ela responde:

*“As mulheres trazem em seus odús a promoção da possibilidade de vida. Pessoas que necessitam desta reorganização com a vida, o morrer para um mundo de impossibilidades e o nascer para a ancestralidade, para o centro que é o Orixá! Somos 50% homem e 50% mulher pela orixalidade. Em algumas pessoas isso não é tão equilibrado assim e isso nada tem a ver com a corporalidade (quem têm pênis ou útero), mas sim a influência das energias masculinas e femininas. Este valor energético, que poderá dinamizar as relações afetivas, sendo possível a existência de todo tipo de relação, aí sexualmente falando.”*

Após a pergunta, a questão sobre ser mulher parece ter pouca importância. O que, realmente, importa é o sentido que se tem sobre isso em cada corpo, em cada indivíduo e como dar-se-á a convivência ou a busca do equilíbrio destas energias, sem violentar o que, de fato, se manifesta. A individualização das energias é o que está em jogo; a vida do ser é o que importa.

Mãe Carmem mostra como encarar, elaborar, aprender e conviver com as complexidades de questões importantes e que são problemáticas na sociedade que regula uma heteronormatividade. Há, aqui, outra medida, outras possibilidades de pensar sob gênero e sexualidade, fatos que, na atualidade, são polêmicos e imprescindíveis para o diálogo social e para a busca de uma convivência mais respeitosa e harmônica. Cabe

destacar que sexualidade e gênero são estruturantes na ideologia do poder brancoheteronormativo.

Se o Povo de Terreiro, o tempo todo, está destituindo isso, afirmando que, em um contexto aberto, esta diversidade é a verdade que existe nos terreiros e que o que há fora deles é uma invenção, inverte-se a lógica de poder, e é isso que Mãe Carmem nos faz pensar e nos permite ser.

## 2.4 ÌYÁ GISA DE OXALÁ

Pelo percurso de sua vida, pela sua experiência, há a compreensão sobre o quanto ser da tradição incide na sua vida pessoal e familiar. Nesta tomada de consciência, Ìyá Gisa de Oxalá elabora saídas para que seus sonhos, suas habilidades e a tradição caminhem juntas. Como ela relata:

*“Quando eu resolvi ir pro terreiro, eu sabia da minha missão há muitos anos, mas me conscientizei que era está a minha caminhada. Eu resolvi levar crianças para estudar dentro de casa. Era o que eu sabia, porque eu não gostava de ficar de branco o dia inteiro, lá dentro do terreiro. Eu tinha sonhos, eu tenho sonhos.*

*Comecei a dar reforço escolar; com a aposentadoria e o passado de médicos, de estar junto, eu comecei a trazer uma gama de parceiros. Mas eu não entendia que isso era política. [...] Cada dia aparecia mais crianças. Acabamos o ano atendendo 120 crianças de reforço escolar, nos dois turnos, dando o lanche com o dinheiro do búzio e com o dinheiro do axé. [...] Eu me envolvi com as crianças das escolas municipais, as crianças das escolas estaduais, as crianças de abrigos municipais. Subsidiando roupa, alimentação e o reforço escolar e eu acho que nós, a nossa casa, e quando eu digo a nossa casa eu falo à todos os terreiros do Brasil! São espaços de política muito grande.*

*Eu não tinha esta consciência e você me deu esta consciência e mais o entusiasmo, que o que eu fazia era política, não uma política partidária, mas uma política do nosso povo, para nós da tradição, uma política necessária de tantas outras coisas que a gente vê e a gente é quem tem que lutar. Por isso eu entendi que a gente tem que lutar. E isso me move e é uma consciência que eu aprendi depois dos meus 40 anos.*

*Pai Oxalá tem 30 anos e o projeto tem 28 anos e aí com CNPJ ele tem menos tempo, eu fazia sem CNPJ, e me falavam para fazer CNPJ para entrar em edital e eu fiz o CNPJ para entrar em editais e até agora nunca consegui. Eu tenho 60 anos e a casa tem 80 anos.*

Em seu relato, via mensagens do *Facebook*, no dia 04 de janeiro de 2020, Iyá Gisa enfatiza qual o tipo de política feita dentro dos terreiros e que não é entendida como tal pelo Povo de Terreiro; ela se difere da política institucional. A vida de uma Iyalorixá é de tempo integral, não se constituindo somente dentro do terreiro, segundo Ìyá Gisa, mas em todos os momentos de sua vida, demonstrando que é o diferencial para acreditar que as políticas feitas por nós devam ser batalhadas por nós para que nunca perca a essência

para os valores ocidentais tais como o machismo. E ela reforça aconselhando as outras Ìyás:

*“[...] que elas tenham uma postura e colocar na cabeça delas que o que fazemos influencia lá fora, brigar, se posicionar, nós vamos influenciar. Qualquer movimento que fizermos com mulheres, e isso independente de terreiro ou não, e se a pessoa ficar fechada, quando ocorrer os momentos que tem que brigar, ela não fazer isso, ela não se posicionar, é a mesma coisa como eu sendo mãe de santo: fora do contexto eu posso ser a baita mãe de santo e se não conseguir influenciar os de fora, eu não vou conseguir nada! Precisamos de uma postura política.”*

O comprometimento não é religioso, é ético e político. Pressupõe uma compreensão de que ser somente uma liderança religiosa não se estabelece dentro dos paradigmas da matriz africana, pois, presumimos, sermos inteiros, e não fragmentados. Os papéis são constantes, não uma encenação. No seu lugar de Iyalorixá, Ìyá Gisa exemplifica que, mesmo sendo uma grande Mãe de Santo dentro do terreiro, isso não basta para que se componha uma comunidade forte, ou aquela que buscamos ter.



Foto 10– Ìyá Gisa recebendo Comenda Municipal

Ìyá Gisa convoca toda a comunidade a ser atuante em busca de direitos e melhorias das condições da comunidade, partindo dos princípios ditados pela tradição e que seriam, de fato, acessados pelos nossos, pelas nossas. Ela ainda relata um evento em que defendeu

que somente os vivenciadores da religiosidade da matriz africana poderiam falar com propriedade sobre.

*“Isso é uma postura nossa, eu fui lá, falei para os professores: eu acho que nós, Ìyás e Babas, temos que ter uma posição e um pensamento muito nosso, de um posicionamento em frente a todos os setores, porque nós somos Ìyás ou Babas não só na frente do nosso quarto de santo, nós somos 24 horas por dia.”*

Inferir em diversos setores, segundo Ìyá Gisa, seria a forma de garantir que desfaçamos as cascas grossas de anos de formação e leituras colonialistas sobre a tradição, seus vivenciadores e suas práticas. Ademais, ela defende que, se precisamos de debates, oficinas, aulas, que sejam com os conhecedores da cultura que, politicamente, se posicionem de forma coletiva, e não individualizada, visando benefícios próprios, financeiros e/ou somente para sua comunidade.

Ìyá Gisa refere-se a nossa casa, como todos os terreiros que, mesmo tendo suas regras internas particulares, comungam de regras de ética que primam ser, totalmente, baseados no princípio do Axé. Ressalta também que é preciso ser vigilante para a prática da política tradicional nos espaços públicos, relatando as suas experiências:

*“Em certos momentos, de tudo aquilo, a política do branco ficou ‘tal qual aquilo ali’. Não deu conta, cedeu e cedeu em número, gênero e grau! Então são coisas que foram, eu achei que poderia ter feito mais, mas a política branca, machista sobressaiu...”*

A Ìyá usa o termo *política do branco*, pressupondo que nele entende-se suas ferramentas que são, muitas vezes, de aniquilação de resistências. Ela aponta que os espaços ditos da comunidade negra estão impregnados por esta política, isto é, esquecendo-se de como se pode fazer política por, entre e como os negros e de terreiro. Ao utilizar a expressão *gênero, número e grau*, é possível interpretar que Ìyá Gisa, inclusive, denota a política corrompida por categorias como raça, classe e sexo. Além disso, ela chama atenção para a consciência que a política institucional é organizada pelo racismo e pelo sexismo, que são forças muito maiores que a resistência tomada por ela nos espaços aos quais ela circula. Mais uma vez reforça que, para estas demandas, a luta isolada pode ser facilmente combatida e derrotada. Talvez, o princípio de aquilombamento, em todas as ações, seja uma estratégia universal para quem promove poder e política, como Ìyá Gisa.

## 2.5 ÌYÁ VERA SOARES

A Ìyá Vera concedeu-me uma entrevista de mais de uma hora, na sede do CAMP, onde acontecem as reuniões do FONSANPOTMA (Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos de Tradição de Matriz Africana). No seu relato constam as atividades vivenciadas por ela desde criança, e que sempre tiveram como objetivo a formação da mulher como ela se entende hoje. A formação política de Ìyá Vera deu-se por toda a sua vida e seu olhar foi sendo afinado por suas experiências não somente dentro do terreiro, mas também fora dele, o que fez com que ela interpretasse o espaço de terreiro e política, por exemplo, de uma forma peculiar e dinâmica.

*“Eu só sou negra neste país porque eu vim num navio negreiro. Eu sou fruto desta diáspora. Um antepassado meu veio de lá e me deixou aqui. Sem identidade, porque sou Soares pelo casamento e Rodrigues Machado pelo pai, mas eu não sei falar minha língua. Isso foram questionamentos profundos. E outra questão é assim: eu tinha um terreiro, e eu não tinha propriedade, mas eu tinha uma tarefa, então eu não tinha um terreiro. Meu pai, operário, comprou, em vida, pelos industriários, um apartamento e era o que eu tinha. E como eu ia fazer os assentamentos dos meus orixás dentro de um apartamento? Comecei com 13 anos; naquela época, levava muitos anos para se aprontar. Hoje minha mãe (Oyá) tem 40 anos, mas até chegar nisso... Quando ela nasce, meu pai de santo diz: ‘Vera, tu tens que abrir o teu terreiro e te transformar numa Mãe de Santo’, eu me assustei e disse: ‘Não! Não, meu pai, eu não tenho condições de abrir um Terreiro’. Bom, em suma, tive que levar, loquei uma casa e passei por todas as dificuldades que todo mundo sabe que se passa.”*

Neste momento, Ìyá Vera relata suas memórias de mais de 30 anos e costura a sua ligação intrínseca às mulheres negras de Porto Alegre, no Carnaval, e ao Mercado Público<sup>23</sup>, sua luta mais atual, que tem tirado sua paz, tentando argumentar a importância deste espaço público para o povo negro e de Matriz Africana.

*“Mercado Público, porque eu tenho uma história com o Mercado Público? Porque ninguém pensava que alguém um dia iria querer vender o Mercado Público. Naquela época, já fazíamos o acarajé dentro do Mercado Público na virada de ano. Nós batíamos na porta da prefeitura, porque nós precisávamos de dinheiro. Dinheiro para fazer, mas eram muitas mulheres, era lindo de se ver a gente lá do mezanino, a gente acompanha a história do Mercado. São muitos anos! Então a gente acompanha estas histórias do Mercado a partir das baianas independentes. Aliás, isso acontece nos anos de 1990. As baianas independentes fizeram esta abertura e eu agradeço ao carnaval, à minha iniciação dentro do movimento popular, porque sempre fui carnavalesca.”*

<sup>23</sup>Informações sobre o Mercado Público e suas relações com a comunidade negra de Porto Alegre, ver o documentário “O Bará do Mercado”. Disponível em: <https://vimeo.com/66084028> Acesso em 10 fev.2020



Foto 11–Mãe Vera Soares no Mercado Público

Ìyá Vera prossegue:

*“Por isso eu luto pelo Mercado Público, falar de Mercado Público sem botar as mulheres negras não existe! Mãe Emília que trouxe o Oyó para o Rio Grande do Sul há 181 anos. Ela já vendia quando ainda não tinha as estruturas do Mercado, e era só um porto, ela já vendia bolinho de feijão (que eram os acarajés) para levar para sua família falida, o dinheiro. Então esse papel nós temos que continuar esta resistência.”*

Para Ìyá Vera Soares, lembrar das lutas das mulheres negras e de terreiro, principalmente, em Porto Alegre, é reanimar-se para se manter na luta, que, por muitas vezes, é a mesma, em uma relação política com o Estado. Portanto, para além de exemplo, o que a memória sustenta é o ser por meio dos outros, como na filosofia Ubuntu, é ser responsável por aquilo que se herda.



Foto 12–Entrevista com Iyá Vera (Foto: Alessandra)

É a vida destas mulheres, entendendo vida como tudo que está nesta cosmologia do universo do terreiro. Ou como Ìyá Gisa afirma:

*“Tem que crescer, tem que evoluir muito. Mas eu me sinto luz, eu me sinto vida. Não a minha vida, mas eu me sinto vida quando eu vejo o que eu já fiz. E quando eu vejo o que eu já fiz, vejo o que eu posso fazer e o que posso transformar.”*

Estes saberes são tradicionais, se fazem na prática e se socializam como o conhecimento que transita entre os mais velhos e mais novos – a transgeracionalidade. Por isso, entendo que o terreiro e seus saberes são lugares de questões sociológicas complexas. Paradigmas importantes de serem conhecidos e debatidos em prol do entendimento da sociedade brasileira. Deste modo, o objetivo central desta dissertação é observar quais as inscrições de resistências que estas mulheres sustentam e, juntamente com isso, entender como se dá a preservação cultural, moral e corporal dos saberes tradicionais. Ademais, como elas são capazes de interagir cotidianamente na conformação da comunidade de terreiro, mantendo-se impermeáveis, de certa forma, à hegemonia da cultura ocidental.

Privilegiei as suas perspectivas sobre a preservação de vidas, considerando as suas localizações sociais, econômicas, geopolíticas e as consequentes vulnerabilidades. Estas

inscrições, ações políticas, ocorrem em diversas esferas públicas: dentro da comunidade, em um projeto social, em organizações sociais político-institucionais, como fóruns ou conselhos, e na disponibilidade para se colocar no debate político partidário.

O que estas mulheres carregam, materializado em uma elevada autoestima, está calcado sobre o conhecimento da história de seu povo, de sua ancestralidade e da importância do seu fazer para o prosseguimento da tradição e dos saberes herdados. Ìyá Carmen (apud Maciel, 2016, p.77) pergunta:

Como falar de mulheres de terreiro, avanços e retrocessos, sem primeiro perpassar pela memória daquelas junto com outros que foram obrigadas a fazer a travessia ao longo das águas salgadas, mulheres negras trazendo em suas memórias a consciência profunda do seu passado e pela ligação com o passado, sabem que a vida é regida pelos vínculos primeiros, invisíveis, mas palpáveis e permanentes que sopram vida e força nos momentos mais tenebrosos. (MACIEL, 2016, p. 77)

Por conta da força e independência que vêm junto com esta figura mulher de terreiro, elas mostram-se vencedoras diante da matriz de opressões que busca anulá-las no cotidiano, tentando reduzi-las à subalternidade. De acordo com Ìyá Vera Soares:

*“Com o nosso movimento, a partir do movimento negro, não o movimento da tradição, porque o movimento religioso veio depois disso; muito, muito depois do movimento negro. Porque, inclusive, no movimento negro, às vezes, nós éramos rechaçados, ridicularizados. Eu lembro que alguém dizia: ‘ahh lá vem a Vera com as culturas dela’. Porque o movimento da tradição ou da religiosidade era muito interno dentro dos terreiros. Começou um que outro e a gente começou a sair pra fora, se autodeclarar e dizer ‘eu não tenho nenhum problema’, não me sinto demagoga em dizer que fui uma das primeiras a andar pelas ruas ‘fantasiada de Oyá’, de cafta e todo mundo olhar, inclusive os nossos diziam: ‘aquela exótica!’ Uns gostavam, outros criticavam. Mas o meu interior sempre superou isso. Tenho alto índice de superação sobre as discriminações. Sobre ser mulher negra e andar ‘fantasiada’, este era o termo.*

*Como vou denominar o meu interior, talvez a minha personalidade, talvez esta Oyá que habita dentro de mim, me transformava, me deixava com uma força de olhar o olhar discriminador que me ridicularizava enquanto ignorante. Eu comecei entender que o que eu representava ele não conhecia, e que talvez não tivesse culpa porque não tá nos livros escolares, E comecei a partir daí a trabalhar essas coisas e a gente construiu a primeira organização (eu digo primeira no sentido de serem mulheres o que hoje chamam mulheres de axé, da tradição ou mulheres da religião enfim, não importa o nome) na época, pelo único caminho que eu tive que foi o carnaval”.*

A histórica supressão de direitos se cristaliza na experiência democrática limitada vivida por essas comunidades neste início do século XXI no Brasil. Sob esse pano de fundo, ressalta-se a contundência expressiva destas mulheres em diversos espaços de políticas públicas. Na expectativa de promover maior cidadania para o que então se autodenomina como Povo de Terreiro, no Brasil todo, essas mulheres falam a linguagem dos direitos. Mobilizam demandas por justiça de lutas modeladas desde o tempo de cativo sob essa nova linguagem. Elas são parte das forças que instigam o Povo de

Terreiro a exercer suas práticas segundo os termos de uma ancestralidade que se reconfigura a todo o momento como religiosidade; elas são movidas por questões como essas: se nós, Povo de Terreiro, somos destituídos de direitos, a ponto de não sentirmos que nossa humanidade é reconhecida de forma integral e igual, se desconhecem nossos espaços de humanidade, como podemos atuar e exercer a política na esfera pública mais ampla? Para Ìyá Vera:

*“Se não tivermos mulheres na política, porque nesse Brasil que a gente vive só a política muda e faz acontecer. Tem que ser que nem o cupim. Ninguém dá bola pro cupim, ele tem que organizar, a mesa é linda, mas tu estás organizando por baixo, daqui a pouco a mesa cai, isso é o cupim. Nós temos que ser os cupins desta sociedade, e isso é a mulher negra, principalmente, a mulher da tradição. A tradição que eu falo não é a festa do batuque, a matança, não é eu ir para o chão, é a visão do mundo. É isso que é, eu custei a entender isso. É essa visão que fez com que os africanos viessem pra cá, resistissem e ficassem até hoje. Entendeu? Ficassem até hoje resistindo, pois senão não existiria aqui. Se elas não resistissem e foram as mulheres, sim!*

Um deslocamento importante é a passagem da significação da tradição como rituais e mitos à concepção da tradição africana como perspectiva política e ação contestatária micropolítica, a política do cupim. Segundo Ìyá Gisa:

*É uma política para nós, nós, mulheres, negras, guerreiras e, muitas vezes, não pegamos e não conquistamos aquilo em nosso tempo hábil. Mas a política para o Povo de Terreiro, hoje (sem preconceito), é branca, é outro tipo de política. Então o que que eu faço? Eu participo de grupos de mulheres negras que combatem a violência, eu coloco isso dentro dos terreiros [...] uma coisa é a gente fazer política para o Povo de Terreiro e outra coisa é eu fazer uma política para o povo de terreiro discriminado, roubado.*

A partir do que declaram estas mulheres, percebemos a confecção de um artefato-olho que, desde o terreiro, examina e elabora sobre o poder institucional hegemônico. Trata-se de um saber dinâmico, circular, que se faz da aceitação de diferenças e no Tempo. As Ìyás mobilizam, como ferramentas, os mitos dos orixás atualizados nos seus filhos de santo e nas suas histórias de vida. É toda a experiência coletiva reelaborada até conformar um olho coletivo com diversas perspectivas. O terreiro então, espaço de produção de vida, conhecimento, sociabilidade e política é um lugar feminino de cuidado, capaz de incluir o olhar masculino, o olhar infantil, o olhar dos mais velhos. O olho Iyalorixá é o olhar da criação, da fertilidade e do amor.

Neste ponto, o pensamento do terreiro entra em contato com o pensamento feminista negro, que tenta visibilizar o ponto de vista de mulheres negras enquanto sujeitos humanos plenos. O saber produzido por estas mulheres tem caráter de preservação de humanidade e de potencialidade inusitada inscrita na experiência de enfrentamento de

complexos esquemas de opressão impostos pela combinação de racismo/sexismo/capitalismo.

Sueli Carneiro inspira-me a pensar sobre como este saber deve ser articulado pelos pesquisadores e pesquisadoras comprometidos com o fortalecimento do conhecimento ancestral da matriz africana. Carneiro, em sua tese de doutorado, denuncia o *epistemicídio*, inspirada por Boaventura de Souza Santos; para ela, o epistemicídio constituiu-se em um dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial pela negação da legitimidade das formas de conhecimento produzido pelos dominados e seus membros. Porém Carneiro, ao ampliar o conceito de Boaventura Santos e o debate que ele provoca, ressalta que:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, **um processo persistente de produção da indigência cultural**: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2018, p.97, grifos meus.)

As mulheres entrevistadas nesta dissertação têm consciência empírica deste “processo persistente de produção da indigência cultural” denunciado pela intelectual e feminista negra Sueli Carneiro. E neste jogo de consciência, produzido pela experiência, estabelece-se a “resistência negra” em sua mais ampla concepção. Jurema Werneck afirma que:

As mulheres negras não existem. Ou falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista que vivemos. (WERNECK, 2010, p. 10)

Para além das questões propostas pelos conceitos respectivos de racismo à brasileira, de Lélia Gonzalez, e de epistemicídio, de Sueli Carneiro, ou ainda sobre as mulheres negras de Jurema Werneck, as mulheres de Terreiro são atravessadas por questões outras que complexificam a situação como povo/grupo. Esta complexidade, estes vários sistemas de opressão podem ser vistos como:

Associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação. A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p. 148)

Kimberlé Crenshaw afirma que as mulheres racializadas estão posicionadas na intersecção de múltiplas linhas de opressões, e esta é uma metáfora que possibilita compreender a experiência das mulheres de terreiro. Esta experiência, de mulheres de diversas origens sociais e raciais, potencializa amplamente o olhar de como as vivências contribuem para o entendimento potente de sobrevivência e preservação filosófica e cultural das comunidades de terreiro.

Mesmo assim, Ìyá Gisa potencializa a condição mulher de terreiro, aproximando-se da perspectiva de uma matriz de opressão e diluindo as interseccionalidades, quando ela relata que sua vida de iniciada lhe prepara para a discussão sobre política.

### 3. COMUNIDADE DE TERREIRO: UMA PERSPECTIVA DE GÊNERO

Desde a institucionalização da sociologia do conhecimento, como subdisciplina, com Mannheim(1968) e Berger&Luckmann (2005), muito discutiu-se sobre visões de mundo. Sob a abordagem decolonial, perspectiva sobre o mundo é um artefato que a modernidade encarcerou em uma filosofia da consciência articulada ao poder colonial. Segundo Muniz Sodré, este artefato se constrói em convenções de modo estritamente articulado às premissas da modernidade:

O olhar do sujeito da consciência ganha primado absoluto. O espaço é centralizado e representado como uma projeção em perspectiva [...] Veem-se as coisas como se “através de uma janela”. O observador desliga-se do quadro da experiência, passando a percebê-la a partir do ponto de vista particular, fixo, envolvido, denominado “ponto de fuga”. Entenda-se: um ponto situado fora do quadro espaço-temporal da experiência, fora do mundo, capaz de outorgar ao observador um poder de abrangência absoluto.(SODRÉ, 1988, p. 24)

Sodré sugere que o sujeito é concebido na modernidade sob as premissas de que seja sempre um ponto particular individualizado, fixo e que contribui para a construção da narrativa universalizante do ocidente como a realização mais acabada do humano. Em contrapartida, o feminismo tradicional tem defendido outra perspectiva sobre este ponto de vista, originalmente chamada de *standpoint theories*, afirmando que o lugar de onde se vê determina a nossa visão do mundo. Estas teorias tendem a afirmar que quem sofre com a subjugação possui vantajosa visão da realidade, denunciando privilégios e opressões invisíveis em outras posições. Donna Haraway reelabora essa posição nos seguintes termos:

Não queremos uma teoria de poderes inocentes para representar o mundo, na qual linguagens e corpos submerjam no êxtase da simbiose orgânica. Tampouco queremos teorizar o mundo, e muito menos agir nele, em termos de Sistemas Globais, mas precisamos de uma rede de conexões para a Terra, incluída a capacidade parcial de traduzir conhecimentos entre comunidades muito diferentes – e diferenciadas em termos de poder. (HARAWAY, 1995, p. 16)

O que se produz nas teorias feministas não tem a pretensão supremacista sobre outras propostas de conhecimento social, mas pretende alavancar a coexistência entre linguagens e posições de sujeito. Angela Figueiredo, ao escrever sobre o feminismo negro e o ponto de vista crítico das mulheres negras, argumenta que:

Esconde muito mais do que revela, pois na busca de uma unidade conceitual deixamos de lado, ou perdemos a questão mais importante: compreender como as vozes das mulheres negras coletivamente constroem, afirmam e mantêm um ponto de vista auto definido e dinâmico. (FIGUEIREDO, 2017, p. 8)

A seguir, pretendo aproximar essa abordagem do pensamento elaborado nos terreiros. Trata-se aqui do esforço de reconstituir um espaço de significados e corpos capazes de interagir com outras dimensões de conhecimento, em fuga em relação ao sistema de pensamentos binários hegemônicos.

### 3.1 CORPO, SEXUALIDADE E TERREIRO

Terreiro é o cosmo que, pelos grupos unidos de pessoas durante séculos, se reorganizam para recriar seus espaços de humanidade referencialmente estruturados pelas divindades africanas. O terreiro é mais que uma situação e localização, um ser e estar no mundo com humanidade e pertencimento. Dali se projetam identidades e vidas.

Como afirmo há um tempo, o que comumente se entende por feminismo negro, para mulheres de terreiro é, no mínimo, uma questão sensivelmente diferente (FOLA, 2018). Na terreira ou terreiro, vivemos sempre as influências múltiplas de energias femininas e masculinas. Entendemos pela liturgia que há uma multiplicidade de possibilidades que se materializam em nossos corpos. Talvez, por isso, a discussão dominante sobre gênero e sexualidade entra nos terreiros de forma enviesada, pois para os que vivem suas vidas a partir destas dinâmicas, estão em jogo outras formas de viver com e nas forças dinamizadoras. O paradigma negro africano instaurado nas comunidades tradicionais de terreiro sobre a sexualidade se mostra diversa daquelas hegemônicas. Ìyá Gisa elabora nos seguintes termos:

*“Sexualidade é ser feliz! Eu sou plena fazendo sexo seja com homem, com mulher, mas eu me satisfazer sendo feliz independente com quem. Sexualidade não é tabu e nem uma regra, na matriz africana, nem uma coisa determinada, homem com mulher, homem com homem, mulher com mulher. Naquele momento a gente é feliz com nosso corpo e nossa sexualidade independe de ser homem ou ser mulher.”*

Destaco, neste relato, uma lógica própria das relações sociais que não coaduna com a denúncia de machismo, pois o terreiro não é um lugar de poder do homem. As mulheres nos terreiros trazem, na orixalidade, a marca de orixás masculinos e femininos sempre e com a mesma influência e necessidade. Mulheres fortes, cavalos de santo, corpos colocados à disposição da ancestralidade para organizar suas vidas, espíritos, famílias e agregadas. (BOTELHO, 2005)

As divindades do terreiro, as potências divinas são arquétipos de homens e mulheres, com muitos atributos semelhantes aos humanos, com sensibilidades, impropriedades, idiossincrasias, que vivenciam conflitos e mantêm estreito diálogo de aproximações e afastamentos, como escreve Renato Noguera (2017). As histórias dos orixás revelam uma humanidade próxima de uma integralidade divina que também apresenta fragilidades masculinas, poderes femininos, sexualidades diversas, gêneros em conflito, sentimentos e atributos pessoais dos mais conhecidos entre os humanos.

Os corpos iniciados são captadores, transportadores e emanadores das potências cultuadas no terreiro. A naturalização destas presenças faz-se com tanta força e permanência que o indivíduo se percebe múltiplo, em si e enquanto comunidade. Múltiplo em si, por seus caminhos de axé, nas encruzilhadas, por sua orixalidade, por seus protetores, por seus padrinhos, pela ancestralidade que nele se manifesta. Múltiplo na comunidade porque em um terreiro, todos os dias, em todas as tarefas, a primeira lição é de que “nada se faz sozinho” ou de que “sozinhos não temos a dinamização do axé”. Axé é esta força vital capaz de transformar a dinâmica da vida e da morte. Assim relata Ìyá Sandrali:

*“Eu sou a própria interseccionalidade, eu analiso isso de outra forma. Eu, meu corpo, ele tem doze passagens com os meus orixás, então a cabeça de Oxum, meu corpo quem comanda é de Xangô, minhas pernas é de Osanha e meus pés de Bará. Quando estou na rua, na luta, é Xapanã que vai me conceder esta energia, enfim, nós somos tudo isso, nós somos a semelhança da natureza e tudo que existe na natureza tem semelhança conosco. Quando eu digo conosco é com todos os seres humanos.”*

Estes são dizeres sobre o lugar das energias que nos habitam e nos atravessam. Na articulação da Ìyá Sandrali, o conceito calcado pelo feminismo negro, a interseccionalidade, é rearticulado sobre o corpo que recebe entidades cósmicas. Desta forma, demonstra o alcance limitado da proposta feminista tradicional, que não tange as mulheres que se localizam sob uma cosmologia, em um universo de possibilidades existenciais.

Quando entramos em um terreiro, tiramos os sapatos. Colocamos o lessé – pés– em contato com a nossa maior fonte de energia: a terra (de onde vem a vida e para onde vai o que resta dela para que se possa amalgamar a vidas novas). Descalças e descalços batemos a cabeça no quarto de santo – peji– e pedimos o reforço da proteção que caminha continuamente conosco em nossos ombros, em nossas cabeças – ori – e em nossos pescoços com nossos fios de contas. De pés descalços, dançamos ao som do tambor e

cantamos sorrindo. Em língua mãe, em linguagem comunitária, em linguagem garimpada dos resquícios de memória coletiva de línguas exterminadas. Resquícios de memória da convivência coletiva de resistentes à violência que, juntos, amalgamaram este novo falar, que hoje se eterniza à cada xirê – festa –, em cada momento de cântico e de resposta. Portanto, para quem se converte nas religiosidades de matriz africana, a simbologia de nascer de novo é material, verdadeira e trabalhosa. Quem é atendido em um terreiro se agrega a uma nova família de intensa convivência com novos primos, irmãos, tios e tias, padrinhos e madrinhas e, depois de um tempo, o que parece ser uma confusão para novatos, estabelece-se como um local seguro de uma vida.

Para se impregnar do ethos cultural de matriz africana, é necessário recuperar a atenção das crianças recém-nascidas, que se dispõem em tudo aprender. O iniciante deve ter a atenção de quem não tem fala e precisa poder ouvir muito e com muita dificuldade; com o tempo, aprende a falar e começa a se comunicar pedindo. E depois de muito tempo, pode, então, dialogar e, mais tarde ainda, poderá opinar, sugerir e encetar diálogos com os novos parentes. Mas a comunicação transcendental dá-se quando rezamos cantando, tocando tambores e dançando. Esta é a maneira pela qual a energia reverbera e se movimenta pelo lugar e pelos corpos.

Os corpos de santo, os corpos iniciados, os corpos de terreiro, corpos-território, precisam deste movimento contínuo para que se faça o aprendizado, entendimento e comunicação com aqueles e aquelas em quem cremos. No terreiro entramos de pés descalços porque ali somos todos percebidos como vindos do mesmo lugar e que iremos para este mesmo lugar. Mulheres, como minhas antepassadas, que dedicaram bom tempo de suas vidas em estar de pés descalços, em estar em diálogo com divindades tão próximas dos humanos e que estão dispendo seus corpos para não somente fluir a energia destas divindades, como também o corpo-terreiro.

Acredita-se, no terreiro, que pessoas, ervas, plantas, animais, elementos minerais, ancestrais sejam complementares. Para a subjetividade dilacerada pelas violências cotidianas, o fato de nos afirmarmos complementares, e não principais fontes de tudo que é positivo, apresenta um gatilho para a reconstrução de humanidade, de autoestima e de sanidade mental. A palavra complementa o corpo. Assim o ser se constitui integralmente no desdobramento de relações. Por isso afirma-se que, para conhecer a tradição, há que vivê-la na oralidade. Não há como se impregnar efetivamente deste conhecimento, sem a vivência, sem a experiência. Ter vivenciado, presenciado, é condição de superioridade,

de respeito e reverência que cresce à medida do tempo. Mas esta superioridade torna-se generosa quando ela reconhece a necessidade da existência do mais novo para que ela se complete.

O tempo vivido dentro do terreiro, vivido com as divindades, não é diretamente relacionado à idade cronológica. Crianças que nascem dentro de um terreiro, vivenciam-no com intensidade diferente de quem entra adulto, convertido, para esta dinâmica. Adquirem o conhecimento com outra dinâmica e olhar e partilham com os seus mais velhos para que todos possam ser e estar, integralmente, neste espaço-vida. Por isso, eu, depois de crescer entendendo bem o que podia e não podia no terreiro: impedimentos alimentares, conversas e revelações, horários próprios e impróprios; depois de tentar “sair da religião” e tentar outras práticas; depois de julgar a partir de olhos embaçados pela lente da hegemonia branco-hetero-normativa, volto e renovo minhas alianças ancestrais, renovo o percurso a ser trilhado no caminho que sempre foi meu e desenvolvo em mim a humana que Oxalá projetou mitologicamente, Epaô Babá.

### 3.2 A PERSPECTIVA SOBRE A VIOLÊNCIA RELIGIOSA

O racismo religioso dificulta muito a liberdade de culto e da tradição afro-brasileira em diversos momentos, desdobrando-se em outros tipos de práticas racistas:

a) na comercialização de produtos para o fazer das nossas comidas: o racismo comercial controla o consumo afro-brasileiro impondo, sem fiscalização, gêneros alimentícios de segunda categoria, na maioria, impróprios para o consumo (como o caso do azeite de dendê e do mel), a preços exorbitantes, sob uma cadeia capitalista selvagem totalmente liderada por comerciantes e funcionários brancos. Investimos dinheiro nas práticas rituais, mas este capital não circula entre pessoas negras;

b) nos maus tratos aos nossos aliados cósmicos, no processo de comercialização de nossos animais (escrevo “nossos”, porque eles são muito importantes para manter nosso axé) vendidos a preços exorbitantes e sob um tratamento insalubre;

c) nas muitas formas de incompreensão etnocêntrica sobre os nossos rituais de sacralização e que nos acusam de maus tratos aos animais;

d) pelo racismo ecológico na tentativa de cerceamento de nossos lugares de oferendas, impedindo acessos aos rios, desmatando e poluindo rios e florestas, ou ainda querendo delimitar espaços sagrados para oferendas nos encarcerando em “despachódromos”;

e) pelas tentativas ininterruptas de silenciamentos dos nossos tambores, com as leis do silêncio que, somente, servem para nós e nunca para o sino da igreja católico ou para os amplificadores dos templos evangélicos;

f) pelo racismo territorial que desloca os nossos terreiros sempre para longe dos centros urbanos e pelos olhares de julgamento/condenação quando vestimos nossos colares e roupas;

g) pelo assédio sistemático de proselitistas em nossas casas, ou pela mídia, nos transportes coletivos, hospitais e presídios;

h) pelas invasões, saques, destruição e incêndios dos nossos pejis (altares) e assassinatos de nossos irmãos e irmãs dentro dos terreiros, por vezes, em momentos em que nossas divindades se manifestam.

São essas situações de racismo estrutural que, normalmente, as minhas interlocutoras denunciam. Atos de racismo religioso, a que somos acometidos, no dia a dia, e, ainda sim, somos nós os primitivos, incivilizados, os não humanos, o lixo! Com essas mulheres, o lixo veio falar – como discursava Lélia Gonzalez– e numa boa. Porque o racismo não é natural, não deve ser naturalizado pela sociedade. É real e deve ser debatido dentro e fora dos terreiros, com as pessoas brancas e negras. Elas gritam: **BASTA!**

O patriarcado, o capitalismo e o racismo são linhas de opressões que, se interseccionadas, produzem o que Patricia Hill Collins denomina de “matriz de dominação”. O feminismo negro, nos Estados Unidos, provoca esta discussão há alguns anos e considera necessário que se perceba as diversas formas de injustiças sociais que atingem as mulheres negras. Esse não é uma forma de análise diferente da que pode ser encontrada entre as mulheres negras no Brasil. Várias intelectuais negras desenvolveram linhas paralelas deste pensamento no país sob uma agenda de enegrecimento do feminismo (CARNEIRO, 2018). Segundo Patricia Hill Collins:

As mulheres negras estadunidenses encontram um conjunto específico de práticas sociais que acompanham nossa história particular no interior de uma

matriz de dominação exclusiva caracterizada por opressões interseccionais. A raça está longe de ser o único marcador significativo de diferenças entre grupos: classe, gênero, sexualidade, religião e condição de cidadania são muito importantes nos Estados Unidos. No entanto para as mulheres afro-americanas, os efeitos do racismo institucionalizado permanecem visíveis e palpáveis. (COLLINS, 2019, p. 63-64)

Sendo a vivência da mulher negra, à margem dos espaços públicos, sua relação com o poder e política tende à radicalidade na luta por justiça social, inclusão e democracia. Sem dúvidas, as mulheres, por conta da tomada da consciência sobre esta situação e sem as ferramentas consagradas para os espaços públicos de luta por direitos, mobilizam armas políticas de sua experiência religiosa. Sendo o terreiro um espaço que torna-se público, e também de articulação de lutas contra as opressões impostas para as pessoas de terreiro, é aí que as lideranças religiosas impulsionam forças cognitivas. Ìyá Sandrali assim argumenta sobre como resistir:

*“Quando se reforça o feminismo classista, tá retomando essa idiossincrasia que novamente nos coloca num lugar, de que vocês fazem política identitária, que somente sabem falar de vocês e não se unem. Esta unidade que a esquerda branca propõe não nos contempla. Fazemos unidade de forma circular.”*

### 3.3 FEMININO, MASCULINO E PODER

*“Sou filha de Oxalá, de um orixá masculino e feminino. Este lugar de mulher, para nós que vivemos várias energias no nosso corpo, é... ora... todo homem é uma mulher. Então tendo cabeça masculina, também temos um olhar masculino dentro de uma visão feminina [...] Talvez seja esse nosso melhor momento: de saber observar os dois lados, o feminino e o masculino. Por termos um orixá masculino na cabeça, por ser esse orixá masculino/feminino que nos rege no nosso ori, na nossa vida”*

Quando Ìyá Gisa afirma que todo homem é uma mulher, ela esboça uma linha de fuga em relação à imposição dos padrões da masculinidade branco-hetero-normativa. Cabe ressaltar que não estou atestando que a masculinidade tóxica não tenha atingido os terreiros e nem aos homens negros, pois as pessoas estão, vão para os terreiros e mudar não é algo que aconteça de forma nítida e rápida para todas as pessoas. Da mesma forma que racionalizar e discutir sobre os sistemas que oprimem todas as pessoas. Aponto que o pensamento, elaborado dentro dos terreiros, tem potência de se contrapor à hegemonia dos padrões de gênero da modernidade.

O espaço do terreiro não se apresenta tão somente como o espaço da religião individual, íntima e privada; assim como também não é somente o espaço público da

tradição, socialização e comunhão entre seres. A comunidade de terreiro, o terreiro, a terreira com o Povo de Terreiro vivenciam, o tempo todo, o desmantelamento de categorias de opressão e subordinação construídas para a hierarquização racial, econômica e política. Como este espaço é, majoritariamente, vivenciado por mulheres e, por sua história de marginalidade, vulnerabilidade e opressão, as discussões sobre os vetores desta matriz de dominação sempre foram pauta para o alinhamento de suas condutas. A afirmação de Patricia Hill Collins de que o racismo é algo cotidiano e que permeia a vida das mulheres negras é sentida e pensada por essas mulheres, fazendo desta racionalidade, conhecimento empírico.

Sob a perspectiva dessas mulheres, os espaços de luta negra e periférica, desde a década de 1970, forjaram os movimentos sociais negros que, durante um tempo, denunciaram um dos vetores de opressão e, talvez, o mais proeminente, que era o de raça. Mas o vetor de sexo/gênero, inicialmente, ficou fora do foco de luta e do movimento social negro e, por um tempo, resistiu (ou ainda resiste), demonstrando a estrutura patriarcal presente nos espaços de luta. Cientes disso, as mulheres negras fundaram o movimento de mulheres negras em todo o Brasil, criando organizações que, até hoje, resistem, promovem discussões e protagonizam pautas nas políticas públicas. Isto é exposto, com contundência, pela Ìyá Sandrali:

*“Porque este movimento negro e, principalmente, este movimento negro das esquerdas, muito influenciado pela esquerda branca, nos retira deste processo de luta política, seguindo os ortodoxos do marxismo, porque religião é ópio. Também nos colocam no lugar de religião pra impedir essas nossas falas. Nós tivemos também que romper com isso, como é essa história de religião? Nós somos uma tradição, entende? Que expressa o seu sagrado, a sua religiosidade de uma forma diferente do que é expressado pelo cristianismo e pelos outros ismos que tem aí. Ontem eu falava ‘eu não sou cristã’ e afirmar que eu não sou cristã é resistência. Porque é o nosso povo que sofre com a questão do fundamentalismo, cada vez mais! Para nós, não foi surpresa este processo todo que está acontecendo agora, para nós sempre foi isso. Sempre foi. Na medida que a gente vai, a própria esquerda – precisa uma crítica por dentro – fez concessões e alianças, estas alianças foram feitas com quem? Com um fundamentalismo que estava mascarado. Quando fizemos aliança para assumir o poder político, fizemos a aliança, e não foi pensado nos povos de matriz africana e muito menos nos povos originários.”*

A ONG Criola (Organização de Mulheres Negras carioca, atuante há mais de 30 anos), ao eleger como presidente emérita a Ìyá N’la Agba Beata de Iyemanjá, abre espaço para a atuação mais contundente das Ìyás neste universo de movimentos sociais. Estes movimentos, organizados no paradigma político vigente e institucionalizado, ganham espaço na política de esquerda partidária e na elaboração políticas de governo em todos os níveis: municipais, estaduais e federais.

O que Ìyá Sandrali explora é um arrazoado de propostas conceituais imanentes à epistemologia da matriz africana, que não se coloca como universalizante, mas que, sim, pretende chegar ao povo donde se origina. Assim, a política, na perspectiva de mulheres de terreiro, não é somente identitária e muito menos classista. Não é identitária porque não se está preocupada em falar somente em si mesma; nem é classista porque o debate não se estrutura a partir da divisão do trabalho e suas teorias. Para Ìyá Vera:

*“Nós não podemos tratar como igual os eternamente desiguais. Quanto a essas políticas, só quem precisa delas são as mulheres negras, porque as brancas estão dentro das políticas universais e as políticas universalistas não nos contemplam porque a política da mulher é para a mulher branca. Onde está a política para mulher negra? Não tem. Somos nós que fazemos, nos que revolucionamos, tu revolucionas quando vais fazer Sociologia com esse cabelo dentro da UFRGS. Tu revolucionas quando vens aqui entrevistar uma Iyalorixá que vem da base.”*

Mãe Vera Soares explica seu entendimento sobre ações afirmativas como passo primordial para atingir as mulheres negras e de terreiro, dialogando diretamente com Angela Davis, em um pronunciamento na Universidade Federal da Bahia, em 2018. Conforme Alê Alves:

Davis foi ovacionada ao dizer que considera o movimento das mulheres negras é o mais importante do Brasil hoje "na busca por liberdade". Antes de Salvador, num encontro internacional sobre feminismo negro e decolonial em Cachoeira, ela já havia defendido o poder de transformação da mobilização: "Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo."<sup>24</sup>

A filósofa Angela Davis afirma ter visto nas mulheres negras brasileiras um grande potencial de resistência e busca de uma democracia radical. Davis cita a Irmandade de Boa Morte<sup>25</sup>, assim como algumas intelectuais brasileiras, entre elas Lélia Gonzalez e Carolina Maria de Jesus, como precursoras dos pensamentos mais atuais sobre feminismo negro e a luta por justiça social que envolve as mulheres negras da diáspora. Da mesma forma, Mãe Vera Soares afirma que mudaremos a base do capitalismo promovendo ações afirmativas para as mulheres negras e de terreiro. Promovendo a

<sup>24</sup> ALVES, ALÊ. Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503\\_610956.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html)> . Acesso em 10 fev.2020

<sup>25</sup> Irmandade da Boa Morte é uma confraria religiosa afrocatólica de mulheres negras sediada na cidade de Cachoeira, na Bahia, que completará 100 anos no ano de 2020.

mudança dos paradigmas do poder e, portanto, da política. Não estamos nos referindo de mulheres poderosas – as de terreiro –, que vivenciam um patriarcado de baixa intensidade (SEGATO, 2012), estamos nos referindo a mulheres que têm poder e que elaboram em, suas políticas, uma particular perspectiva de gênero.

Quando Rita Segato (2012, p. 118) afirma que não considera “nem eficaz e nem oportuna a liderança do feminismo eurocêntrico”, ela, ainda assim, considera que existe um patriarcado de baixa intensidade na religiosidade afro-brasileira. E este patriarcado de baixa intensidade é modificado perigosamente no contato com os padrões hegemônicos derivados da colonialidade. Ele intervém na estrutura de relações de gênero e, ao capturá-las, as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando seus sentidos. Para Íyá Sandrali:

*“O patriarcado pra mim, para nós, é um conceito ocidental branco, da elite acadêmica, que percebe isso e transforma em um conceito, em um pensar que parece que nós não nos demos conta disso. Ele nos atinge de forma muito perversa, o movimento de sistema, de supremacia de uns sobre os outros, se reverbera por dentro, em mazelas, dentro do movimento. O conceito não absorve. Não é meu conceito, porque temos nossas formas de organizar e esta forma propõe outras dinâmicas sociais. Nós temos uma proposta para mudar esta questão.”*

Não me parece ser o que aqui as Íyás colocam sobre os lugares nas estruturas de poder do terreiro. Para as mulheres do terreiro, o pressuposto de subordinação é diuturnamente fragilizado. Mesmo que o terreiro seja regido por um homem, são as mulheres que dão sustentabilidade, nas tarefas diárias que uma comunidade-terreiro exige. E não porque há uma divisão ‘sexual’ do trabalho rígida, mais do que trabalho explorado, há autoridade compartilhada no ocupar-se das tarefas mais importantes, onde é obrigatória a presença feminina. Existe uma grande variedade de posições de autoridade (BOTELHO; CORACIARASTADLER, 2012) e cada pessoa, dentro de uma comunidade de terreiro, pode situar-se, dependendo de sua experiência.

O corpo iniciado é o local das resistências, de eclosão do poder delas, ao ser e suportar tanto feminilidades como masculinidades.

Quando mulheres negras escolhem valorizar os aspectos da condição feminina afro-americana que são estereotipados, ridicularizados e criticados na academia e mídia popular, elas estão na verdade questionando algumas das concepções básicas que são usadas para controlar grupos dominados em geral. Uma coisa é aconselhar mulheres afro-americanas a resistirem ao estereótipo de Sapphire, alterando o seu comportamento para se tornarem mansas, dóceis e estereotipadamente “femininas”. Outra coisa bastante diferente é aconselhar mulheres negras a abraçarem sua assertividade, a valorizarem sua ousadia, e a continuarem a usar essas qualidades para sobreviverem e transcenderem os ambientes hostis que circunscrevem as vidas de tantas mulheres negras. Ao

definir e valorizar a assertividade e outras qualidades “não femininas” como atributos necessários e funcionais da condição feminina afro-americana, a autoavaliação das mulheres negras desafia o conteúdo de imagens controladoras externamente definidas. (COLLINS, 2016, p.104)

Portanto, valorizar e se apoderar, como afirma Collins, de sua herança para forjar uma autoavaliação e uma afirmação de si com efeitos de autoestima, superação e força são habilidades que derivam da dualidade da condição de se ser uma estrangeira de dentro. Encontro a mesma dualidade nos relatos de Marli do Bará, afirmando que há a “política do branco” e a “nossa política”:

*“Eu acho que a coisa sempre tem de vir de dentro pra fora, que nós é que temos que saber aonde que o sapato aperta e tentar solucionar, mas pra começar a deve ser diferente, são sempre os mesmos que participam dos eventos que possam trazer um esclarecimento e uma discussão e dali sair uma proposta de uma política... É mais ou menos isso que ocorre, então a mudança pra nós é lenta e difícil porque pra começar nos ficamos nas mãos de políticos que não fazem parte do nosso contexto e da nossa vida do nosso dia a dia, né. É uma política branca que vai resolver de certa forma.”*

Esta política do branco é engendrada da mesma forma que os conceitos destacados anteriormente – patriarcado, classicismo, racismo e sexismo – de modo excludente para a matriz africana de pensamentos.

### 3.4 O PODER INSTITUCIONAL DOS TERREIROS

São outras a perspectiva e a lógica de reprodução de estruturas de poder nos terreiros. Historicamente, os terreiros de candomblé são organizados pela linhagem matriarcal, para compreendermos nitidamente o que isso significa e quais os pressupostos, é preciso dar atenção ao fato de que, em alguns terreiros tradicionais, só são nomeadas como Iyalorixás as filhas de santo e, em casos mais extremos, só se inicia na tradição às mulheres (THEODORO, 2008). Em outros casos, os terreiros chegam ao ponto de fechar por conta de não ter uma sucessora<sup>26</sup>.

No Batuque do Rio Grande do Sul ainda não se tem registro de que há algum terreiro com esta linha ética/hierárquica de sucessão. Aliás, este arranjo, que tem a premissa da herança cultural, patrimonial e religiosa de uma comunidade de terreiro, dá-se de forma muito mais informal.

---

<sup>26</sup> É o caso da Casa das Minas, no Maranhão. Após a morte da matriarca, a Casa ainda está sem a uma matriarca vondunsi.

Já Mãe Carmem de Iansã, que é do Candomblé, deve seguir pela sua tradição e definir os cargos de seus filhos a partir do jogo oracular e demais rituais que demarcam, inclusive, a sucessão futura em seu terreiro. Nessas situações, é preciso enfatizar que está em jogo o poder político. Portanto, dentro das casas de religião, a política é uma constante, mesmo que a comunidade não tenha a plena consciência sobre isso. E, certamente, a forma com que se joga politicamente no terreiro é aprendida e colocada em prática nas esferas públicas. Se o terreiro é uma comunidade grande, e esta dialoga mais diretamente com as políticas institucionais, pode-se pensar a partir disso.

Sueli Carneiro, em “Mulheres negras e o poder: um ensaio sobre a ausência”, aponta o poder sob o ponto de vista das políticas públicas e sua gestão, contextualizando duas mulheres negras que estiveram à frente em espaços decisórios do governo, nas políticas da Secretaria de Mulheres e a Secretaria da Igualdade Racial, ambas dadas como aporte de Ministério pelo Governo Lula, desde 2003. Relata que, apesar de elas terem alcançado o poder, em algum momento, as forças das determinações de raça e gênero as conduziram para trajetórias erráticas e diferenciadas. Carneiro sugere o empoderamento das mulheres negras por meio de suas organizações sociais e movimentos de mulheres negras:

Esses processos de formação e capacitação de mulheres negras devem se voltar para as necessidades concretas ditadas pelos objetivos estratégicos definidos pelas mulheres negras organizadas [...] para promover o fortalecimento político e o processo de busca de autonomia das mulheres negras às instâncias de decisão e poder, e ao fortalecimento estadístico-institucional das organizações de mulheres negras, de cujo protagonismo depende o avanço dessa agenda e que foi força motriz para pautar o tema da mulher negra tanto na esfera pública como na agenda governamental. (CARNEIRO, 2018, p.280)

Sueli Carneiro afirma, em outras palavras, mas com idéias semelhantes às das Iyás, que o empoderamento de mulheres negras dar-se-á a partir do trabalho das próprias mulheres negras, que deve ser sempre crítico à sociedade e às injustiças sociais geradas nela. O pensamento feminista negro ressalta a importância do conhecimento para o empoderamento; segundo Patrícia Hill Collins (2019) isso somente acontecerá com ênfase à autodefinição e à autodeterminação das mulheres negras diante das opressões interseccionais.

A forma de poder, apontada por Patricia Hill Collins, ressaltada por Sueli Carneiro, diz “respeito à relação dialética que conecta opressão e ativismo, na qual grupos com mais poder oprimem grupos com menos poder” (2019, p.63). Collins pondera que

esta relação entre opressão e ativismo é muito mais complexa, considerando uma segunda maneira de abordagem de poder que:

Considera não inerente aos grupos, e sim uma entidade intangível que circula em uma matriz particular de dominação, e com a qual os indivíduos se relacionam de formas variadas. Este tipo de abordagem enfatiza como a subjetividade individual enquadra as ações humanas em uma matriz de dominação. Os esforços das mulheres negras estadunidenses para lidar com os efeitos da dominação na vida cotidiana ficam evidentes nos espaços seguros que criamos para resistir à opressão, bem como em nossas lutas para estabelecer relações de amor plenamente humanas umas com as outras, com nossos filhos, pais e irmãos, bem como com indivíduos que não vêem valor nas mulheres negras. (COLLINS, 2019, p. 435)

Collins conduz à percepção de que, à medida que as opressões são estabelecidas na vida das mulheres negras, estas devem, de forma urgente, desenvolver para si e para os seus mecanismos seguros para vencer a dominação. Procurar, fazer, tornar um espaço seguro é a constituição que cada Iyalorixá faz quando abre uma casa de santo, um terreiro, uma terreira. Ali além delas dialogarem de forma diferente com as opressões, elas estabelecem uma outra estrutura de poder que é dado a ela mesma, e/ou para as outras mulheres que ali se organizam. Ali no terreiro se organiza uma família, uma família de santo, como Leni Silverstein diz:

A família pode ser vista como uma fonte de poder, particularmente para as mulheres. É através da manutenção desta família que as mulheres preservam algum senso de autonomia, especialmente dão o crescimento da esfera pública separada de produção especializada, administração, comércio, educação, etc., que investe contra a organização dos recursos centrados na família [...] assim, a família de santo, com mulheres, com seus pontos focais, se torna crucial para a perpetuação de um sistema alternativo de valores, costumes e culturas". (SILVESTEIN, 1979, p. 160)

Inclusive a família não é visto como o lugar de reforço à lógica hierárquica patriarcal. Mas na família de santo, que se parece com a chamada não genérica (OYĚWÙMÍ, 2004) não se relacionam com as mesmas normas de poder patriarcal, muito ao contrário, há uma inversão nos valores familiares e estes são também valorizados dentro do terreiro.

Assim a organização social do candomblé procurará reviver a estrutura social e hierárquica de reinos africanos (especialmente o de Oyó) que a escravidão destruiu; porém, na diáspora, esta forma de organização visará reorganizar a família negra, perpetuar a memória cultural e garantir a sobrevivência do grupo e, ainda a transmutação nos deuses africanos será a fonte de sustentação dessas mulheres para o confronto com uma sociedade hostil. (CARNEIRO, 2018, p.78)

As Iyalorixás são as grandes detentoras do conhecimento do axé. Isso é poder dentro da comunidade e, se a família de santo é seu lugar, é dele que ela se projeta. Deste

lugar que projeta e usa seu artefato-olho. Dali que ela dialoga e entende o poder. Cria-se laços religiosos com um contingente de pessoas, que extrapola a questão religiosa e estende-se nas relações pessoais e ao projeto de vida dos membros desta comunidade. E Sueli Carneiro continua discorrendo sobre isso:

Isto se deve aos mistérios que a Iyalorixá domina e manipula, e que constituem o seu poder religioso, político e social. Elas são grandes depositárias e transmissoras dos conhecimentos do culto, de seus mistérios e segredos, de sua magia. Elas conhecem as formas de manipulação das forças da natureza [...] as mulheres encontram no candomblé uma nova dimensão da esfera doméstica. As ações que realizam no cotidiano, repetitivas e desvalorizadas socialmente são, no candomblé, ritualizadas e sacralizadas...

Saber fazer comidas de orixás, saber atender a necessidades e perguntas dos mais novos, projeta um poder que conferido na hierarquia dos terreiros, presentes também no Batuque, que não tem a determinação de cargos e funções dentro da casa, mas valoriza a senhoria. Quando o domínio do conhecimento e a eficiência no saber fazer se acumulam em alguém, o poder é estabelecido nesta pessoa, e ela o utiliza para realizar as ações do coletivo terreiro. (CARNEIRO, 2018, p.79-80)

Portanto, a compreensão de como fazer, quem faz e quando são umas das primeiras ferramentas necessárias para o desenvolvimento do aprendizado para quem vive a oralidade de terreiro. Entendendo tudo isso, fica mais fácil fazer as leituras sobre poder em qualquer esfera social.

Estas colocações já são indicadoras de que a disputa pelo poder é permanente no seio da comunidade. Acima dessas disputas se encontra o pai e a mãe de santo, quase sempre aquele que delega o poder que está sendo disputado, ou o divide para melhor reinar. O processo de sucessão de um pai ou mãe de santo sempre se configura numa verdadeira guerra pela hegemonia da roça. Com isso, podemos dizer que os cargos hierárquicos são também políticos. (CARNEIRO, 2018, p.82)

Portanto poder e política pertencem ao mundo das religiosidades afro-brasileiras. Ou como diria José Carlos dos Anjos, é a cosmopolítica afro-brasileira (ANJOS, 2006) na qual o terreiro se organiza com a perspectiva de vida do povo negro, pobre e periférico. Tem, por vários motivos, a eminência feminina de ser. Sim, feminino. Porque é majoritariamente constituído por mulheres. Feminino porque é de inclusão, de fertilidade e de vida. Feminino porque entende a complementariedade masculina e o insere no contexto. Feminino porque se permite mudar e conceber, de acordo com as mudanças da esfera social, formas novas de pensar política e poder. Feminino porque é criativo e dinâmico, mas com autoridade e senhoria de saber distinguir o que invade ou não o seu espaço de poder. O artefato-olho mulher de terreiro é um progenitor, fértil e que não deixa nunca as suas perspectivas soltas e promove a convergência.



## CONCLUSÃO

Esta pesquisa visou dissertar sobre as “possibilidades de repensar o mundo a partir de saberes e práticas do Sul Global”, investigando o Povo de Terreiro do sul do Brasil que “desenham novos mapas onde cabe o que foi excluído por uma história incompleta de epistemicídio” (SANTOS; ARAÚJO; BAUMGARTEN, 2016). Foram analisadas as comunidades de terreiro do Rio Grande do Sul, sob a aspiração de relacionar os saberes tradicionais às tradições intelectuais do feminismo negro. O recorte empírico foi, principalmente, nas mulheres negras em busca de igualdade e justiça social.

Assentei a metodologia deste trabalho na exploração do espaço seguro que são, para mim, os terreiros, seu povo e suas práticas. Organizei encontros que possibilitaram etnografar, compartilhar conhecimentos, construir narrativas com a vida de mulheres. Minhas próprias experiências associaram-se à observação participante e demais ferramentas de pesquisa para me proporcionarem os dados da dissertação. A partir desta base para a produção científica busquei reconstruir uma epistemologia do terreiro.

Partindo do pressuposto de que as mulheres afro-americanas desenvolveram saberes independentes - de resistência, mas subjugados - sobre a nossa própria subordinação, as intelectuais negras estadunidenses estão engajadas a reconceituar todas as dimensões da dialética da opressão e ativismo aplicada às afro-americanas. Recuperar as tradições intelectuais feministas negras é fundamental para esta iniciativa (COLLINS, 2019, p.48-49)

Desde a leitura do texto de Patrícia Hill Collins, senti a potência da pesquisa sobre o protagonismo de Mulheres de Terreiro. Na pesquisa de mestrado, a hipótese de que elas são sujeitas de protagonismo político e saberes de resistência, soou-me como originalidade da minha contribuição. Apoiada no quadro teórico da socióloga estadunidense, fui instigada a “recuperar as tradições intelectuais” encontradas e protegidas nos terreiros. Apostei em investigações sobre a existência de intelectualidades e epistemologias vertentes dos terreiros, como tradições políticas que se fazem na dialética da opressão e do ativismo (COLLINS, 2019).

Coube à pesquisa, objetivar o espaço epistêmico das Mulheres de Terreiro do sul do país. Esta pesquisa assumiu duas metas: a) garantir a voz destas mulheres como forma social autônoma, autodefinida e empoderada, constituindo-se como uma das vozes mais potentes do povo de terreiro na esfera pública da política dominante; b) fortalecer a perspectiva da pluralidade das formas de conhecimento acadêmico, inserindo

conhecimentos outros na pesquisa que “desenham novos mapas onde cabe o que foi excluído por uma história de epistemicídio” (SANTOS; ARAÚJO; BAUMGARTEN, 2016).

Parti do princípio de que os terreiros podem não apenas ser objetos de pesquisa, mas também instaurar bases sólidas de produção científica. Apostei no pressuposto de que os esquemas de pensamento do terreiro permitem também analisar, demonstrar e categorizar. Portanto, assentei-me no pressuposto de que é possível definir a rede de enunciados emergentes nos terreiros como uma epistemologia que promova uma concepção de humanidade integral muito particular. Na minha caminhada como pesquisadora de culturas populares, ao mesmo tempo que estava fascinada, tive desconfortos que não soube dimensionar. A volta ao terreiro, trouxe-me a consciência de que poderia existir uma forma radical de lidar com a cosmovisão africana. Foi então que me descobri sob uma agência afrocentrada (NASCIMENTO, 2009) e me impregnei do saber cotidiano dos terreiros. Neste momento, vi-me com a necessidade de, sendo uma mulher de terreiro, estar dentro da academia também e, em um mergulho como que seduzida por uma sereia, me lancei nas Ciências Sociais, sempre objetivando dialogar com/desde este lugar da episteme vinda dos terreiros.



Figura 3– Ubuntu: ser por meio dos outros

“É preciso uma aldeia inteira para criar uma criança.” Este é um ditado popular que, atualmente, circula nas redes sociais como sendo “africano” e é uma verdade que se perpetua nas comunidades de terreiro. Com certeza, em uma comunidade de terreiro, se faz necessária para ajudar o indivíduo a crescer e se fortalecer como adulto. Assim como nesta comunidade, novamente, se faz essencial para cuidar, estar e presenciar a experiência dos mais velhos. Deve também a comunidade acompanhá-lo na hora de seu retorno à massa de origem, com a morte do corpo e a manutenção da vida imaterial no Orún; é uma maternagem coletiva de cada ser que nasce nos terreiros. Uma pessoa adulta quando se inicia, nasce e, assim, deve encarar este processo de vida iniciada na matriz africana ressignificada na diáspora. Persiste aí o paradigma de cuidado que responsabiliza toda a comunidade por processos educativos polissêmicos (BOTELHO, 2005). Este é o fazer, o ser e o saber de terreiro; o cuidado, neste contexto, não é uma prática essencialmente das mulheres no terreiro, ela é igualmente exigida de todos.

Além desta característica marcante, há o aprender, o fazer, o estar, o refazer, que se fazem no e com o tempo. São constantes e acontecem no contato com as pessoas e todos os seres mantenedores do Axé, da energia maior e mobilizadora da comunidade, com a presença das diferenças e com as ausências dos desejos de homogeneidade.

A diversidade de possibilidades de aprendizagens se dá pela oralidade, quando os mais velhos compartilham suas sabedorias com os mais novos; na prática, pelo manuseio da natureza, pela musicalidade, nas vozes altivas dos que entoam as cantigas dos orixás, na expressão corporal, pela epifania dos mitos sagrados e, principalmente, pela noção de comunidade, onde todos e todas são importantes para a perpetuação da tradição e são acolhidos nas suas particularidades. (BOTELHO, 2005, p. 102)

O crescer, portanto, se faz no ir e vir, no nascer e morrer; na circularidade de forças, como em um percurso fluído de um rio, as percepções orientadas pela cosmossensação(OYĚWÙMÍ, 2017) africana, se encaixam, se articulam, se chocam e formam o leito por onde ocorreu a narrativa das Mulheres de Terreiro do sul do Brasil. Pressupostos de generosidade, de essência feminina, de um território social negro e amplo.

A lição do terreiro é a do convívio com as diferenças sem a perda da perspectiva de fundo comum. Foi assim que a diversidade étnico-política africana não impediu que se desviasse, na diáspora, uma totalidade na diferença com o Ocidente europeu. Existem atitudes – ainda que os conteúdos sócio-ritualísticos difiram entre si – comuns à maioria dos povos da África, que permitem falar, com extrema cautela, de um ‘homem africano’, isto é, do sujeito de um paradigma civilizatório não prometeico, não dissociado de uma ordem cósmica, não criadora de oposições radicais entre sujeito e objeto, mas francamente territorializante. Em outras palavras, um paradigma que inscreve no corpo das regras culturais o imperativo limite.(SODRÉ, 1988, p. 61)

Por serem a maioria dentro dos terreiros, por serem ainda a maioria das lideranças de terreiros, as Ìyás ou Mãe de Santo ou Cacicás são responsáveis pela manutenção da vida da comunidade negra, contrapondo-se a todo o esquema necropolítico que reduz a importância da vida em nossas comunidades. A perspectiva da vida aqui inclui a vida da tradição, a vida da memória e da história, a vida das pessoas, dos seres animados e inanimados e dos orixás, frente ao esquecimento imposto pelo individualismo, pela necessidade frenética de aprendizado e comunicação rápida, modos de vida, típicos do capitalismo em sua fase neoliberal.

Este trabalho é uma proposta de discussão sociológica sobre poder e política a partir do conhecimento intelectual das Mulheres de Terreiro, Iyalorixás, Mães de Santo; textos e falas projetadas na esfera pública hegemônica organizada pelo patriarcado, pelo racismo, pela exploração de classes e pela heteronormatividade. Vozes que podem soar como um berro desde a subalternidade, a verbalização de uma experiência diaspórica da comunidade negro-africana. Vozes audíveis, carregadas do Axé que proporcionam autoestima e revelam autoconhecimento. Mulheres sujeitas, estabelecidas, organizadas, territorializadas no terreiro, onde, para além de ser o lugar de práticas negras “de religião”, é o lugar de continuidade e formulação de conhecimentos a partir de heranças dos africanos, constantemente atualizados na vivência cotidiana, na oralidade e na educação.



Figura 4—Ilustração de Orunmilá

Na mitologia yorubá Orunmila é um orixá, a divindade da profecia. Ele é reconhecido como "Ibi Keji Olodumare" (segundo de Olodumare - Deus) e "Èléri Ípin" (testemunha da criação). Em resumo, *ẹlẹ̀rì ipin* quer dizer que *Orunmila* sabe o que a pessoa escolheu, por ela mesma, para vir fazer no mundo. Orunmilá também é às vezes chamado Ifá que é de fato a incorporação do conhecimento e sabedoria e a forma mais alta da prática de adivinhação. Embora Orunmilá não seja de fato Ifá, a associação íntima existe, porque ele é o que conduz o sacerdócio de Ifá que é uma religião oriunda da Nigéria<sup>27</sup>.

A visão – a essência de Orunmilá – não é meramente emotiva, precisa ser racional. Pode até ser impulsionada pelas emoções, mas a racionalidade se faz instrumento indispensável<sup>28</sup> para que o que é criado se enquadre na ordem cósmica – se torne cosmogônico. Em Orunmilá, consegue-se juntar a emotividade com a racionalidade, trazendo a complexidade, a engenhosidade do artefato-olho. O emocional neste contexto

<sup>27</sup> Disponível em <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Orunmila>>. Acesso em 10 fev.2020.

histórico, mítico e metafórico não tem mais nem menos valor que o plano racional. E a visão não está ligada ao sentido dos olhos abertos. O olho, para nós, tem uma funcionalidade além de abrir os olhos e ver as cores, os bichos, as pessoas. Para nós, os olhos fechados têm significado muito grande, vide os orixás que se manifestam de olhos fechados, mas conseguem ver as pessoas nas suas intensidades. Os olhos fechados, para nós, não são sinônimo de não estar enxergando.

Relembrando o mito do espelho, o artefato *olho* se propõe a “olhar” um pedaço o maior possível da verdade, constituído por diversos pedaços quebrados pertencente às variadas experiências dos diversos corpos coletivizados numa comunidade-terreiro. O espelho inteiro – a verdade – é inalcançável, segundo o mito. Mas quando o espelho se quebra, se fazendo em incontáveis minúsculos pedaços, todos têm acesso e, ao juntar os mais próximos, podemos ter uma verdade maior, mas não total sobre tudo.

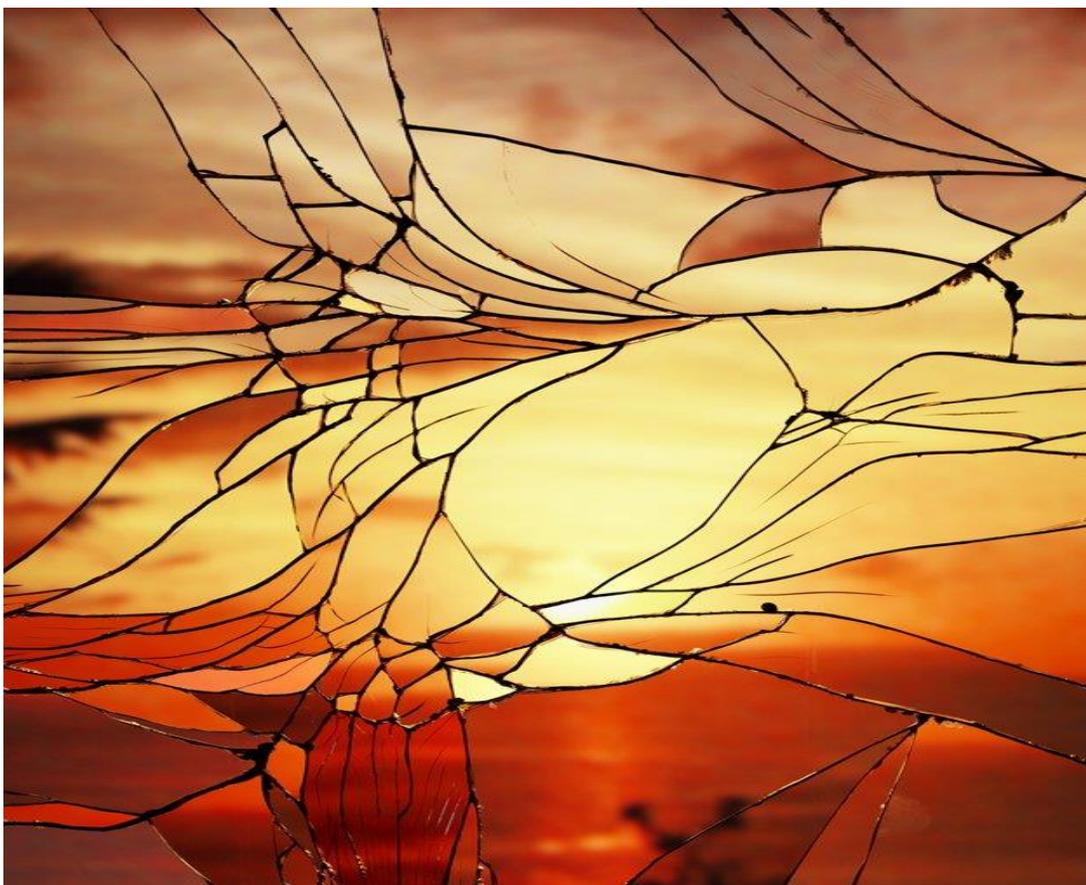


Figura 5–Espelhos quebrados.

Busquei confluir tanto quanto possível as posições de pesquisada e pesquisadora, aproximando a experiência vivida na tradição com a experiência de estar comunicando

em espaços acadêmicos, na perspectiva de saber organizado e localizado (HARAWAY, 1995) nos terreiros.

As categorias raça, gênero e classe foram permeadas pelas narrativas conceituais das Iyalorixás, de modo a sugerir um quadro sociológico. Houve um cuidado intenso para que não se reproduzisse a farsa da ciência tradicional neutra ou imparcial. Minha sempre presente fala serve para denunciar a minha presença viva no processo da escrita. Considerando que:

Todo conhecimento é datado e situado sócio historicamente, ou seja, o conhecimento é produzido com base nas práticas de cada grupo, considerando sua perspectiva, sua localidade, o contexto em que se insere, a situação e posição social de cada sujeito pesquisado etc. Todo sujeito cognoscente não pode se despir desses limites e parcialidade do que será capaz de conhecer por mais que seja treinado para aprender a objetivar. Sempre a subjetividade, as experiências vividas irão contribuir com o modo como iremos produzir conhecimentos. Este é apenas um dos exemplos dos diversos e ricos debates nas que epistemologias feministas começaram a contribuir, nas últimas décadas, sobre o que se passou a construir outra concepção de ciência diversa daquela que acreditava haver verdades únicas, fixas ou absolutas. (BARBOSA; HITA, 2013, p.3)

A produção do conhecimento, feita pelos terreiros, é uma proposta não universalizante e sem a intenção de hegemonizar, mas, sim, de incluir os espaços que são minorizados pelo patriarcado, pelo racismo e pela desigualdade social existente no Brasil e no Rio Grande do Sul. Usar o artefato-olho como metáfora é assumir um espaço de visão e sensações que não se pretendem imparciais ou ilimitados, mas que abrangem um contingente enorme de pessoas da diáspora negra. O que discutimos sobre poder e política, dialogando com as questões principais de raça e gênero, sob o ponto de vista das Mulheres de Terreiro, tem implicações para o movimento negro. Traçamos aqui considerações finais para reflexões sobre como o feminismo e a luta antirracista negra precisam levar em conta a realidade afro-religiosa e suas demandas, sob o ponto de vista político e institucional.

É libertador propor mudanças nos protocolos entre pesquisadora e pesquisadas. Assumi uma posição de humildade suficiente para estabelecer as confluências que pudessem valorar de forma equânime os conhecimentos, redefinindo as relevâncias acadêmicas. Não houve restrições da pesquisa com homens ou de pessoas com outras identidades de gênero, tão presentes nas comunidades de terreiro. A pesquisa organizou-se neste lugar vivido intensamente pelas Mulheres de Terreiro e que não são muito diferentes das mulheres negras brasileiras de uma forma geral. As Mulheres de Terreiro,

devido à minha caminhada, ao meu processo pessoal de me perceber dentro deste contexto, foram o meu espaço seguro. Isso não impediu que fosse tomada de inquietações com estas “mais velhas”.

Mais uma vez, me vejo Opa Fola e sigo em frente em busca do encontro potente que pode ser o meu junto com estas mulheres, produzindo ciência sociológica e o que nele pode acontecer de significativo para estar em uma dissertação que se pretende compartilhada entre as entrevistadas/acompanhadas. Neste processo de viagem, de violência e constante tentativa de esquecimento do original, das origens, a reconstrução da vida no corpo preto, africano, racializado, reproduz, ainda hoje, o esforço individual e coletivo operado para que, atualmente, tenhamos latente, em cada terreiro, a força vital coletiva.

Assim, mostram-se facetas de uma cientista social que pensa sobre a organização política brasileira enquanto uma Mulher de Terreiro. Em um espaço, como a universidade pública brasileira, que, aos poucos, tem que se aberto a posicionamentos como este. Estou na tentativa de me firmar neste não-lugar, a exemplo de como as mulheres negras têm feito em outros espaços. O desafio será potencializar esta parceria, o que me possibilitará a participação e coleta de subsídios teóricos e práticos para aprofundar as potências epistemológicas de meu espaço seguro.

## REFERÊNCIAS

ANJOS, J. C. O corpo nos rituais de iniciação do Batuque. In: **Corpo e significado, ensaios de antropologia social**. Porto Alegre: EDUFRGS, 2001.

\_\_\_\_\_. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: EDUFRGS, 2006.

\_\_\_\_\_. **A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano**. Debates do NER, Porto Alegre, 2008.

ASANTE, M. K. **Afrocentricity The Theory of social change**. Chicago: African American Images, 2003.

BAIROS, L. **Nossos Feminismos revisitados**. Revista Estudos Feministas, v. 3, n. 2, p. 458, 1995.

BARBOSA, S.; HITA, M. G. **Relações de gênero no Terreiro da Mãe Dulce**. Seminário Internacional Fazendo Gênero Florianópolis: Disponível: <[http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373231451\\_A\\_RQUIVO\\_RelacoesdeGeneronoterreirodeMaeDulce-FG10.pdf](http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373231451_A_RQUIVO_RelacoesdeGeneronoterreirodeMaeDulce-FG10.pdf)>

BOTELHO, D. **Educação e Orixás: Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba**. *tese de doutorado*. São Paulo: USP, 2005.

\_\_\_\_\_. **Política afirmativa: empoderamento de jovens e mulheres negras na contemporaneidade brasileira**. Simpósio Brasileira de Política de Administração na Educação. São Paulo, 2011.

BOTELHO, D.;CORACIARASTADLER, H. H.. **Os orixás fazem gênero dentro dos rituais**. Revista da ABPN (Associação Brasileira de Pesquisadores Negros) v. 3, n. 7, p. 171-190, 2012.

BRASIL, Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento, direito sagrado: pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros**. Brasília, 2011.

BUENO, S.;BUENO, W. . **Saberes tradicionais. Texto apresentado na Oficina de Mulheres e Religiosidade**. Porto Alegre, 2017

CARBY, H. V. **Mujeres blancas, ¡escuchad!** El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina. In: M. JABARDO, *Feminismos negros: uma antologia* (pp. 209-244). Madrid: Traficantes de Sueños, 2002.

CARNEIRO, S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005

\_\_\_\_\_. **Escritos de uma vida.** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CESTARI, M. J.. **Vozes-mulheres negras ou feministas e antirracistas graças às Yabás.** Tese de doutorado. UNICAMP: Campinas, 2015.

COLLINS, P. H. **Aprendendo com a outsider within:** a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, p. 99-127, 2016.

\_\_\_\_\_. **Pensamento Feminista Negro.** São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, K. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero.** *Estudos Feministas*, p. 142-159, 2002.

FIGUEIREDO, A. **Somente um ponto de vista.** *Cadernos Pagu*, n. 1-9, 2017.

FOLA, N. **Feminismo negro:** de Dandara à Marielle, ancestralidade presente. *Empoderare*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) UFRGS, 2018.

GOMES, E. D.; OLIVEIRA, L. C. **O Tradição dos Orixás Valores Civilizatórios Afrocentrados.** Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2019.

GONZALEZ, L., & HASENBALG, C. **Lugar de Negro.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras.** *Diáspora Africana*, 2018.

HALL, S. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Editora UFMG, 2006

HARAWAY, D. **Saberes localizados:** a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

LOPES, N. **Kitabu.** Rio de Janeiro: SENAC, 2005.

MACHADO, C. F. **Desfazer laços e obrigações:** sobre a morete e a transformação das relações no batuque de Oyó/RS. Dissertação (Mestrado em Antropologia) UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.

MACIEL, S. H. . **Mulheres negras e o SUS: Maria Mulher** - organização de Mulheres Negras. Porto Alegre: Vinicius Vieira de Souza editor (2016).

MARTINS, L. M.. **Afrografias da Memória**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

NASCIMENTO, E. L. **Afrocentricidade: uma epistemologia inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUERA, R. **Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectiva**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 3, n. 6, p. 147-150, 2012.

\_\_\_\_\_.**Mulheres e deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual**.Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

OLIVEIRA, L. H. S. "**Escrevivência**" em **Becos da memória**, de Conceição Evaristo. Revista Estudos Feministas, v. 17, n. 2, p. 621-623, 2009.

ORO, A. P. **Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente**. *Estudos Afro-asiáticos*, p. 345-384, 2002.

OYĚWÙMÍ, O. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos**.Dakar: CODESRIA, 2004.

\_\_\_\_\_.**La invención de las mujeres, una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Bogotá: La Fronteira, 2017.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, p. 84-130, 2010.

RAMOSE, M. B. **A importância vital de nós**. Revista Instituto Humanitas Unisinos, 2010.

RIBEIRO, D. **Lugar de fala**. Belo Horizonte: Boitempo, 2017.

SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos**. Brasília: INCT, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma nova visão da Europa: aprender com o Sul**. Sociologias, v. 18, n. 43, p. 24-56, 2016.

SANTOS, B. D., ARAÚJO, S.; BAUMGARTEN, M. **As Epistemologias do Sul num mundo fora do mapa**. *Sociologias*, v. 18, n. 43p. 14-23, 2016.

SEGATO, Rita Laura. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Estudios Afro-Asiáticos*, v. 25, n. 2, p. 333-363, 2003.

\_\_\_\_\_. Género e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos ces*, n. 18, 2012.

SILVERSTEIN, Leni. Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia. *Religião e sociedade*, v. 4, p. 143-169, 1979.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**. A forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

THEODORO, H. **Religiões Afrobrasileiras**. In: Guerreiras da Natureza Mulher Negra, *religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

WERNECK, J. **Nossos passos vêm de longe!** Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da ABPN*, p. 8-17, 2010.

## **ANEXOS**

### **ANEXO 1**

ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL ASSEMBLEIA LEGISLATIVA

Gabinete de Consultoria Legislativa

DECRETO Nº 51.587, DE 18 DE JUNHO DE 2014. (publicado no DOE n.º  
116, de 20 de junho de 2014)

Dispõe sobre a criação, a composição, a estruturação, as competências e o funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul.

O GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, no uso das atribuições que lhe confere o art. 82, incisos V e VII, da Constituição do Estado, DECRETA:

Art. 1º Fica criado o Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, com a finalidade de desenvolver ações, estudos, propor medidas e políticas públicas voltadas para o conjunto das comunidades do povo de terreiro do Estado, caracterizando-se como um instrumento de reparação civilizatória, na busca da equidade econômica, política e cultural e da eliminação das discriminações.

Parágrafo único. Para efeito deste Decreto considera-se Povo de Terreiro o conjunto de mulheres e de homens vivenciadores de matriz africana e Afro-Umbandistas, que foram submetidos, compulsoriamente, ao processo de desterritorialização, bem como de desenraizamento material e simbólico, civilizatoriamente falando, de várias partes do continente africano, cuja visão de mundo não maniqueísta e/ou dicotomizada e por conta do rigor teórico da oralidade, ressignificaram, na dispersão pela Américas, sua

cosmovisão de forma amalgamada devido aos elementos culturais invariantes, onde operaram, portanto, um “ativo interculturalismo” que se (re) territorializou geotopograficamente, sob os fundamentos da xenofilia em que se consubstanciou toda uma dinâmica intercultural e transcultural, e que assim o é no Estado do Rio Grande do Sul, como em todo o Brasil.

Art. 2º São atribuições do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul:

I - definir diretrizes para formulação das políticas públicas direcionadas a atender o Povo de Terreiro estabelecido em suas comunidades;

II – propor a instituição de programa estratégico de implementação de políticas públicas para o povo de terreiro;

III - acompanhar a execução das políticas públicas voltadas ao povo de terreiro e à comunidade em geral e propor orientações;

IV - participar da elaboração da proposta orçamentária do Poder Executivo Estadual, no que diz respeito ao povo de terreiro;

V - apreciar e/ou propor a elaboração e a reforma de legislação estadual pertinente aos direitos do povo de terreiro;

VI – propor à Chefia do Poder Executivo a convocação a cada dois anos, da Conferência do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul;

VII - promover encontros, seminários e audiências públicas em prol da garantia de direitos do povo de terreiro;

VIII - fomentar a criação de Conselhos e fóruns regionais e municipais do povo de terreiro, com vista à capilaridade para efetivação das normas, dos princípios e das diretrizes estabelecidas pela política estadual para o povo de terreiro;

IX - interagir com demais conselhos de direitos, com vista a estabelecer a transversalidade dos temas na elaboração das políticas públicas voltadas ao povo de terreiro; e

X – elaborar e aprovar o seu regimento interno.

Art. 3º O Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul é vinculado técnica e administrativamente ao Gabinete do Governador do Estado, que garantirá a estrutura para o seu funcionamento.

Art. 4º O Conselho será composto de sessenta e quatro conselheiros(as), titulares e suplentes, representantes governamentais e da sociedade civil organizada, mediante a seguinte proporção:

I - 30% (trinta por cento) representantes de órgãos governamentais; II - 30% (trinta por cento) representantes de organizações e de instituições representativas de direitos coletivos do Povo de Terreiro; e III - 40% (quarenta por cento) representantes diretos do Povo de Terreiro, representantes das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Afro-Umbandista.

§ 1º A primeira composição do Conselho Estadual do Povo de Terreiro será com os vinte e sete Municípios que sediaram as conferências municipais e regionais, que elegerão por meio de plenárias municipais um conselheiro titular e um suplente representantes direto do Povo de Terreiro, da Matriz Africana e Afro Umbandistas, três membros da Executiva do Comitê Estadual do Povo de Terreiro e os representantes das Secretarias Estaduais, guardada a proporção do inciso I do caput deste artigo.

§ 2º As representações da sociedade civil deverão ser legalmente constituídas, de comprovado e reconhecido trabalho social realizado em prol do Povo de Terreiro, critérios que devem ser estabelecidos no Regimento Interno.

§ 3º As entidades da sociedade civil serão eleitas para o mandato de quatro anos durante e por meio dos processos de Conferências Municipais, Regionais e Estadual do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, sendo que nas Conferências municipais será indicada a composição regional, e nas conferências regionais serão indicados os representantes estaduais, proporcionalmente ao número de vagas, nos termos do disposto no Regimento Interno.

§ 4º A escolha das representações da sociedade civil dar-se-á de forma alternada, entre titulares e suplentes, não podendo a mesma entidade ocupar titularidade e suplência do Conselho.

§ 5º Resguardada as proporções estabelecidas no inciso I do art. 4º deste Decreto, a Conferência Estadual do Povo de Terreiro indicará os órgãos e as secretarias que integrarão o Conselho.

Art. 5º A organização estrutural do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul será composta por:

I - Conferência do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul; II - Plenário do Conselho; III - Diretoria Executiva; IV - Secretaria Executiva; V - Conselhos Regionais; VI - Conselhos/Comitê Municipais; e VII - Comissões Temáticas.

Art. 6º A Diretoria Executiva será composta pelo (a) Presidente/a , Vice-Presidente/a, Secretário/a- Geral e eleita pelo plenário do Conselho.

§ 1º A Diretoria Executiva será composta por representações de conselheiros/as indicados (as) pela sociedade civil.

§ 2º O(A) Secretário (a) Executivo (a) será responsável pela Secretaria Executiva e pela atividade operacional do Conselho, após decisão conjunta e a aprovação da Diretoria Executiva.

§ 3º É vedada a reeleição da Diretoria Executiva.

Art. 7º A Conferência do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul é a instância máxima de deliberação e de fiscalização do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, devendo ser convocada a cada dois anos.

Art. 8º Os Conselhos Regionais têm por objetivo descentralizar e interiorizar as ações de políticas públicas, bem como oportunizar o acesso à participação do Povo de Terreiro ao Conselho Estadual.

Art. 9º Os Conselhos ou Comitês municipais têm por objetivo fomentar, propor e fiscalizar coletivamente as ações de políticas públicas no âmbito do Município, zelando pela participação cidadã e democrática representativa dos interesses do Povo de Terreiro.

Art. 10. As comissões temáticas criadas pelo plenário do Conselho têm por objetivo elaborar, propor, aprofundar projetos e programas com base nas deliberações da Conferência Estadual e do Plenário do Conselho.

Art. 11. Os Conselheiros do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul não receberão nenhum tipo de remuneração, sendo que o exercício da função de conselheiro será considerado de interesse público relevante.

Art. 12. O funcionamento e a regulamentação do Conselho do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul, bem como as atribuições de seus conselheiros e membros serão estabelecidos por meio do Regimento Interno a ser elaborado e aprovado em até noventa dias após instalação do Conselho e publicado no Diário Oficial do Estado.

PALÁCIO PIRATINI, em Porto Alegre, 18 de junho de 2014.

FIM DO DOCUMENTO

## ANEXO 2

### **Povos Tradicionais de Matriz Africana**

Buscando uma estratégia para o diálogo sobre as políticas públicas para o segmento da população negra conhecido no Brasil como “afro-religiosos”, remetemos ao decreto 6040/2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais, cujas definições e objetivos respondem às pautas colocadas pelas lideranças dos chamados “terreiros”.

O artigo 3º, inciso I, do referido Decreto define como Povos e Comunidades Tradicionais os “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

Em todo o território tradicional, incluindo os chamados “terreiros” ou “roças”, são vivenciados valores civilizatórios e tradições, incluindo a relação com o sagrado, mas não somente. Esse reducionismo das práticas tradicionais de matriz africana apenas a “religião”, nega a real dimensão histórica e cultural dos territórios negros constituídos no Brasil, e, ainda nos coloca diante de uma armadilha, a do Estado Laico, que na prática ainda está longe de ser real, mas o É quando está em “risco” a hegemonia cultural eurocêntrica no país.

Ademais, concordamos plenamente que o Estado deve SER LAICO, para toda e qualquer manifestação religiosa, garantindo sua liberdade de existir, mas não promovendo – a. Entretanto, é dever do Estado promover e valorizar as diversas tradições que formam o país.

Assim sendo, no processo de elaboração do I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, no diálogo que mantivemos com o governo e outras lideranças de matriz africana, desde dezembro de 2011, algumas expressões e conceitos foram se materializando e estão presentes no documento. Seguem algumas:

Povos Tradicionais de Matriz Africana – referindo ao conjunto dos povos africanos para cá transladados, e às suas diversas variações e denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente e com os povos locais;

Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – Territórios ou Casas Tradicionais – constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente. Representam o contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.

Autoridades Tradicionais de Matriz Africana – são os mais velhos, investidos da autoridade que a ancestralidade lhes confere;

Lideranças Tradicionais de Matriz Africana – demais lideranças constituídas dentro da hierarquia própria das casas tradicionais;

Intolerância Religiosa – expressão que não dá conta do grau de violência que incide sobre os territórios e tradições de matriz africana. Esta violência constitui a face mais perversa do racismo, por ser a negação de qualquer valoração positiva às tradições africanas, daí serem demonizadas e / ou reduzidas em sua dimensão real. Tolerância não é o que queremos, exigimos sim respeito, dignidade e liberdade para SER e EXISTIR;

Expressões Culturais de Matriz Africana – Trata-se das muitas manifestações culturais originárias das matrizes africanas trazidas para o Brasil: reizado, congada, moçambique, capoeira, maracatu, afoxé, blocos afro, dança afro, etc.

Fonte: SEPPIR