



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Fabiane de Souza Vieira


**Ojá em cabeça de mulher: feminilidades e trajetórias em terreiros**

Rio de Janeiro

2019

Fabiane de Souza Vieira

**Ojá em cabeça de mulher: feminilidades e trajetórias em terreiros**



Dissertação de Mestrado apresentada no curso de Pós-graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social.

Orientação Prof<sup>a</sup>. Dra. Anna Paula Uziel

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

V657      Vieira, Fabiane de Souza.  
            Ojá em cabeça de mulher: feminilidades e trajetórias em terreiros / Fabiane de  
            Souza Vieira. – 2019.  
            112 f.

            Orientador: Anna Paula Uziel.  
            Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto  
            de Psicologia.

            1. Psicologia Social – Teses. 2. Mulheres – Teses. 3. Terreiro – Teses. I.  
            Uziel, Anna Paula. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de  
            Psicologia. III. Título.

es

CDU 316.6

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Fabiane de Souza Vieira

**Ojá em cabeça de mulher: feminilidades e trajetórias em terreiros**

Dissertação de Mestrado apresentada no curso de Pós-graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social.

Aprovada em 15 de fevereiro de 2019

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Anna Paula Uziel  
Instituto de Psicologia – UERJ

---

Prof<sup>ª</sup> Dra. Marlise Vinagre Silva  
Escola de Serviço Social – UFRJ

---

Prof. Dr. Ricardo Vieiralves de Castro  
Instituto de Psicologia – UERJ

Rio de Janeiro

2019

## **DEDICATÓRIA**

Dedico este trabalho à minha ancestral Darcília Gomes de Souza que pontuou, com altivez e generosidade, a importância da força das mulheres em minha família.

## AGRADECIMENTOS

Gratidão, esse sentimento que me toma ao lembrar da caminhada até aqui, são muitas pessoas, forças, lugares que me fazem ser grata pela trajetória percorrida.

Agradeço à Universidade do Estado do Rio de Janeiro, especialmente ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, por me instigar a lutar e resistir em tempos duros como nossos últimos anos, tempos desafiadores para o Ensino Superior público e para os programas que convocam a autocrítica e o questionamento das linhas duras que nos têm sido impostas a partir dos retrocessos em relação a direitos adquiridos que visam homogeneizar nossos modos de pensar e viver.

À Anna Paula Uziel pelo carinho e orientações que me reposicionaram no caminho e me ajudaram a pensar minha implicação em todo processo de pesquisa, por ser rigorosa e solar ao mesmo tempo e pelas doces provocações que instigaram a curiosidade e vontade de ir além do que eu conhecia. Agradeço por mostrar que a Academia pode ser um lugar de rigor ético e técnico, mas também de cuidado e leveza proporcionados pelos encontros, estudos e caminhada conjunta no GEPSID.

Às colegas de jornada, mestrandas de mesmo ano e orientadora, Bárbara Rocha, Lívia Gurgel e Vanessa Lima, por formarem uma rede de acolhimento e cuidado, por compartilharmos alegrias e tensões durante essa caminhada intensa do devir pesquisadora. Agradeço a toda potência do GEPSID, a cada pessoa que tem um lugar nessa escrita, Jime, Luisa, Gizele, Mônica, João, Paty, Dani, Juliana, Vanessa Marinho e todo mundo que me afetou e se permitiu ser afetado por esse tema.

Às amigas, amigos e familiares que perdoaram minha ausência, que acolheram meus momentos monotemáticos, insistiram para que eu os acompanhasse em shows, teatro, cinema e para os bons drinks sempre que a viagem de pesquisa ficava turbulenta. Pois apesar da montanha russa de emoções que compuseram o mestrado nesta nova aventura acadêmica depois de 13 anos longe da universidade, pude contar com o carinho de muita gente maravilhosa, Monica Iaromila e Jane Rocha, parceiras de alma, de trabalho, de riso e choro que seguraram minha mão a cada passo, Juciara, minha irmã e serpente querida que me entende com um olhar e chega com o melhor colo, mesmo quando ainda nem sei que preciso. Aos amigos de jornada que mesmo diante de minha ausência, sempre estiveram apoiando e incentivando meu vôo, Janaína Kruger, Shaiene Montalvão, Marcelo Lindenmeyer e Erika Barbosa. Às queridas Luiza Salas e Palmira Margarida por terem lido meus escritos e ajudado

com perguntas que me instigavam ir adiante e além. Aos queridos Pedro Diego e Diogo Iendrick por aquela ajuda que só grandes amigos dão.

Agradeço profunda e especialmente às mulheres que contaram suas trajetórias, doaram seu tempo, seu carinho, abriram suas vidas para que eu as eternizasse em minha vida e neste trabalho, sem elas, meu navio não seguiria viagem pelo mar desta pesquisa.

Finalmente, sou grata às mulheres da minha vida, à minha mãe, Damiana, que me ensina a amar com generosidade e ter esperança mesmo em dias nublados, essa senhora que é minha maior incentivadora e antes que eu pudesse pensar em seguir qualquer caminho religioso, foi a partir dela que entendi o que era ter fé, mesmo sem religião, uma pessoa linda, de gargalhada sonora e marcante que me prova a cada dia que amar é uma maneira potente de resistir.

Às minhas tias Ciléa, pela doçura, tia Ceinha que me ensina a importância da determinação e autovalor, tia Dema por ter me inspirado sendo a primeira mulher graduada da família e à mãe Biata que me fez renascer para Yewa e encontrar nela tudo que sou hoje.

Aos meus irmãos Alberto e Gilberto, eles são a presença material da divindade em minha vida, os gêmeos que fizeram esta única filha ser presenteada com duas jóias em forma de meninos, agradeço também às minhas primas e primos que espero ter inspirado mostrando que o caminho acadêmico é possível pra nós que somos pretas, pretos e da Baixada Fluminense.

Às minhas afilhadas e afilhado Bia e Joca que trouxeram doçura e muito amor para as noites mal dormidas e, especialmente, para minha querida Duda, a afilhada gaúcha que a vida me deu e desde cedo, todos os dias me encanta dizendo “bom dia, Dinda!”

Não poderia deixar de mencionar e agradecer ao meu bisavô Romário Pereira de Souza que nasceu beneficiado pela Lei do Ventre Livre e a quem eu conheci através das menções de minha mãe e tias que me contaram que meu bisavô havia sido um “preto forro”.

E, finalmente, à uma certa senhora Maria, ancestral familiar, que me disse muito antes que o mestrado era um caminho que eu poderia percorrer e Ela estaria comigo.

Sem estas pessoas e condições, especialmente, sem minha família e ancestralidade, eu não chegaria até aqui, portanto, cada uma dessas linhas foi escrita honrando a elas e eles.

## RESUMO

VIEIRA, Fabiane de Souza. *Ojá em cabeça de mulher: feminilidades e trajetórias em terreiros*. 2019. 112 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Este trabalho surge de uma inquietação pessoal e profissional diante da invisibilidade das tensões derivadas do lugar das mulheres e suas experiências religiosas, especialmente as mulheres candomblecistas. Atuando como psicóloga em equipamento público que atendia às vítimas da intolerância religiosa, notava-se que a maior parte dos atendimentos espontâneos eram às mulheres de religiões de matrizes africanas, bem como a maioria dos casos de intolerância religiosa que eram noticiados nos jornais. Porém, mais do que pensar no viés da intolerância religiosa, a intenção aqui é ouvir e acompanhar a trajetória das experiências religiosas de mulheres de terreiro, pensar os desafios, tensões, sabores e contentamento com e dessas estradas e, a partir daí, pensar como estes atravessamentos engendram suas experiências. Embalada pelo ritmo e pelo cheiro do mar, trabalhando no ritmo das ondas e encontrando estas mulheres, surgem suas histórias coloridas pelo descaso, investimentos, sacrifícios, amor, coletividade e generosidade. Sendo guiada pela cartografia, fui levada pelo que elas traziam, as tensões entre homens, mulheres, masculinos, femininos, laços de fé, laços de sangue e, conduzida por elas a pesquisa se propõe pensar sobre suas feminilidades e trajetórias dentro e fora dos terreiros. Neste sentido, a cartografia instigou um lugar de escuta do campo para a construção de conhecimento que produzia um sentido construído num plano comum para as questões que dele emergiam. Portanto, essa pesquisa se situa no campo do “entre”, dos afetos, daquilo compartilhado entre pesquisadora e campo que pode ser partilhado com o mundo, trata da importância de ser afetada, de participar da experiência, de se deixar tocar e sair transformada desta pesquisa-viagem que é implicada e implicante, produzindo uma escrita que é um roteiro de viagem construído e reconstruído a cada porto e que traz notícias das relações destas mulheres com o Estado, suas maternidades, mulheridades, os limites e potências de serem religiosas e de axé.

Palavras chave: Mulheres. Terreiro. Gênero. Religiosidade.



## ABSTRACT

VIEIRA, Fabiane de Souza. *Ojá em cabeça de mulher: feminilidades e trajetórias em terreiros*. 2019. 112 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

This work stems from a personal and professional unease about the invisibility of tensions derived from the place of women and their religious experiences, especially the women of candomblé. Working as a psychologist in public equipment that met the victims of religious intolerance, it was noted that most of the spontaneous calls were from women of African-religions, as well as most cases of religious intolerance were reported in the newspapers. But more than thinking about religious intolerance, the intention here is to listen and follow the trajectory of religious experiences of women from terreiro think the challenges, stresses, flavors and contentment with and these roads and, from there, think how these crossings engender their experiences. Packed by the rhythm and the scent of the sea, working in the rhythm of the waves and finding these women, their colorful stories emerge through neglect, investments, sacrifices, love, collectivity and generosity. Being guided by the cartography, I was taken by what they brought, the tensions between men, women, masculinities, feminities, ties of faith, blood ties and, led by them, research proposes to think about their feminities and trajectories inside and outside the terreiros . In this sense, cartography instigated a place of listening to the field for the construction of knowledge that produced a sense built on a common plane for the questions that emerged from it. Therefore, this research is situated in the field of "between", of affections, of all that are shared between researcher and field that can be shared with the world, deals with the importance of being affected, of participating in the experience, of being touched and transformed research-trip that is implied and implying, producing a script that is a road trip constructed and reconstructed to each port and that brings news of the relations of these women with the State, their maternity, femininity, the limits and powers of being religious and of axe.

Keywords: Women. Terreiro. Gender. Religiosity.

## SIGLAS E ABREVIATURAS

CCIR –	Comissão de Combate à Intolerância Religiosa
CEPLIR -	Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos
CFP –	Conselho Federal de Psicologia
CRESS –	Conselho Regional de Serviço Social
CRP –	Conselho Regional de Psicologia
GEPSID –	Grupo de Estudos e Pesquisas Subjetividades e Instituições em Dobras
GTIREL –	Grupo de Trabalho de Enfrentamento à Intolerância Religiosa
IPHAN –	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
PCERJ –	Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro
PMERJ –	Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro
RENAFRO -	Rede Nacional de Religiões Afrobrasileiras e Saúde
SEASDH –	Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos do Rio de Janeiro
SUPERDir –	Superintendência de Direitos Individuais, Coletivos e Difusos
SUPIR –	Superintendência de Igualdade Racial
TJRJ –	Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro

## SUMÁRIO

	<b>INSTRUÇÕES PARA INÍCIO DE LEITURA</b> .....	10
	<b>CAMINHOS E AFETAÇÕES</b> .....	12
1	<b>TRAJETÓRIAS E TRÂNSITOS</b> .....	17
1.1	<b>Devir Pesquisadora</b> .....	17
1.2	<b>Leme, telescópio e bússola: ferramentas de navegação</b> .....	25
1.2.1	<u>Construindo a pesquisa</u> .....	27
1.3	<b>Religiosidade e modos de subjetivação</b> .....	29
1.4	<b>Algumas palavras sobre o Candomblé</b> .....	31
1.5	<b>Mulheres e portos: encontros e trajetórias</b> .....	36
1.5.1	<u>1º porto – Iya Omilayo</u> .....	39
1.5.2	<u>2º porto – Iya Omomeji</u> .....	41
1.5.3	<u>3º porto – Iya Omoaiye</u> .....	44
1.5.4	<u>4º porto – Iya Leke</u> .....	47
2	<b>EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E FEMINILIDADES NO TERREIRO</b> .....	49
2.1	<b>Tradição e ressignificações</b> .....	50
2.2	<b>Gênero e candomblé: Cidade das Mulheres revisitada</b> .....	58
2.3	<b>Gênero, intolerância religiosa e Mulheres de Terreiro</b> .....	68
3	<b>FEMINILIDADES NO TERREIRO: MATERNIDADES E MULHERIDADE</b> .....	76
3.1	<b>Maternidades possíveis</b> .....	76
3.2	<b>Mulheres muros visíveis e invisíveis</b> .....	85
3.3	<b>“Mulher com cabeça-de-homem”</b> .....	91
	<b>CONSIDERAÇÕES SOBRE MULHERES DE TERREIRO E SEUS CORPOS</b> .....	95
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	103
	<b>GLOSSÁRIO</b> .....	109

## INSTRUÇÕES PARA INÍCIO DE LEITURA<sup>1</sup>

Antes de iniciar esta viagem, é importante saber que para embarcar você precisa assumir que precisará convocar outros entendimentos aos conceitos de tempo, sentido e linearidade, pois, como dizem Carneiro e Cury (2008) “O mundo do candomblé abre as portas para outro tempo.” (p.99)

Esta é uma escrita sobre as experiências das mulheres de terreiro, cartografada por uma mulher também iniciada<sup>2</sup> para orixá, portanto, esta é uma escrita entre o dentro e o fora, nas dobras do espaço e do tempo. Ousaria dizer que é uma escrita iniciática, apesar da tradição e dos escritos acadêmicos afirmarem que o candomblé tem uma cultura fundada na oralidade. Sem contradizer os escritos anteriores ao meu, já que nesta viagem respeitamos a ancestralidade, afirmo que escrita não é coisa apenas dos signos impressos em papel, há também uma escrita inscrita no corpo iniciado que fala e conta sua história a partir de palavras, de danças, de rezas e de todo axé<sup>3</sup> que o conduz pela vida, logo, a oralidade nos terreiros inscreve no corpo uma outra lógica e a partir de suas práticas segue escrevendo suas histórias no curso dos tempos, um tempo vivido hoje, fundamentado no passado e que reescreve o amanhã.

Não é de se espantar toda essa subversão de uma matriz religiosa que se mantém a partir da dinâmica de Exu, divindade do caos que instaura a ordem, que se multiplica quando se afirma indivisível. O candomblé, palavra que parece ter surgido na junção das palavras Kiandombe (negro), do idioma quimbundo e ilê (casa) do idioma iorubá (Theodoro, 2008), já na etimologia reúne idiomas distintos e demonstra que para se aproximar e compreendê-lo será preciso esquecer fronteiras e se deixar embarcar numa viagem tal qual a da experiência iniciática, algo da ordem do que se sente e vive, mas também do que se ouve e aprende.

Neste texto falarão mulheres, deusas e deuses, pois, segundo a compreensão do povo de terreiro, quando nos encontramos diante de uma filha de determinada divindade, estamos também diante dos/as próprios/as deuses e deusas, uma vez que todas as pessoas têm uma origem divina (Theodoro, 2008), ou como diria uma de minhas entrevistadas que apresentarei mais tarde, “todas nós temos uma essência e essa essência responde por nós e em nós”. Sendo

<sup>1</sup> Os termos utilizados na tradição oral do povo de terreiro entrarão em nota, mas também estarão descritas em um glossário de forma mais detalhada ao final.

<sup>2</sup> Iniciação ou feitura é um processo ritualístico de inserção em uma comunidade religiosa, no candomblé a pessoa fica recolhida por um período de tempo e através dos ritos, entrará em consonância com sua divindade, podendo ou não entrar em transe com ela.

<sup>3</sup> Axé aqui é entendido como força vital, energia presente em tudo que existe, pessoas e objetos e pode ser despertada, harmonizada, por rituais específicos, assim como pode ser afetado pelas condições adversas da vida.

assim, divindades e mortais estarão dialogando por estas páginas para levantar inquietações sobre as experiências destas mulheres em suas comunidades e em seus trânsitos familiares, sociais, acadêmicos e também nos trânsitos delas com elas, aqueles que elas percorrem na rotina de serem mulheres, religiosas, mães, filhas. A intenção não é encerrar ou revelar qualquer verdade ou conclusão a respeito destas experiências, principalmente porque o contexto do terreiro é um território do segredo, do oculto e é através dele que descortinamos as relações internas deste grupo (Theodoro, 2008). O segredo não é revelado, ele é vivido, sentido no corpo e praticado no cotidiano.

Portanto, cumprindo a função de ser um texto iniciático, convoco todos/as a experimentar os sentidos, os incômodos, a leveza dos sorrisos que forem provocados, os tremores no corpo e dos olhos e, a partir destas sensações, escutar os novos sentidos que vão assentando e tomando novo lugar no que diz respeito às experiências das mulheres de terreiro.

Bem vindos/as, vamos começar a viagem.

## CAMINHOS E AFETAÇÕES

Não sou eu quem me navega,  
Quem me navega é o mar.

*Paulinho da Viola - Timoneiro*

Talvez o mestrado se aproxime mais de uma viagem de avião por conta do tempo curto que aproxima continentes distantes de saberes e faz o viajante adentrar por territórios antes desconhecidos. Consequentemente, sua dinâmica é intensa e as consequências são positivamente drásticas por nos tirar de nossos portos seguros. O mestrado, ou talvez a pesquisa no mestrado, tem sido uma experiência de intensa desterritorialização e reterritorialização, conceitos utilizados pela Análise Institucional e que relacionam o território e as possibilidades de mudança de lugar, movimentos a partir dos quais pensamos os sistemas e as situações que nos atravessam. Neste sentido, eles cabem perfeitamente nesta analogia.

Viajar de avião, aliás, é uma experiência de que gosto bastante. Mas tenho a impressão que quem dita o ritmo deste processo acadêmico é o Mar, as ondas. E, apesar de nunca ter feito uma viagem de navio, me sinto navegante num mar de descobertas, histórias, conceitos, pessoas e mesmo no mar desconhecido que me habita e que fui explorando nas diversas potencialidades que se revelaram no processo de pesquisa, ainda que sem abdicar dos vôos rápidos em teorias paralelas, comparações e discussões afins a este tema que possam enriquecer o passeio. Eu não fui navegante de navios, mas um mar habita em mim, desde que renasci religiosamente pelas mãos de uma Senhora de Iemanjá; foi quando abriram-se as comportas de todas as águas que desde então me cercam e direcionam meu curso.

Esta pesquisa era antes uma inquietação pessoal e profissional que me afetava diante de sua invisibilidade. Há mais ou menos quatro anos fui convocada a olhar para a experiência religiosa das mulheres. Trabalhando em um equipamento público atrelado à extinta Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos do Rio de Janeiro que visava o combate à intolerância religiosa, percebi o quanto aquele fenômeno era invisível aos olhos do Estado. Nosso trabalho no Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos - CEPLIR, era de atendimento a vítimas de intolerância religiosa, mas também de sensibilização de gestores e operadores do Estado sobre a temática. Recebíamos denúncias e, por vezes, as transformávamos em ações educativas a partir de visitas, formações na área de Segurança Pública e Educação, articulações políticas para sensibilizar peritos, oficiais de cartório, técnicas de atendimento ao público da PCERJ, professoras e professores da

disciplina de ensino Religioso do Estado do Rio de Janeiro sobre a importância da laicidade e também a afirmação da liberdade de crença. Nossa maior surpresa, enquanto equipe técnica engajada, era perceber como, em todos os lugares que íamos, havia uma sensação de ineditismo daquele tema, ainda que não seja novidade o quanto as religiões não cristãs, em especial as de matrizes africanas, foram perseguidas no Brasil - especialmente no Estado do Rio de Janeiro, campo desta pesquisa. O Museu da Polícia Civil<sup>4</sup> atesta esta informação mantendo o maior acervo de peças sacras de religiões afrobrasileiras no Estado. Estas peças foram apreendidas desde o início do século XX em operações policiais por serem consideradas provas de crime segundo o Código Penal de 1890. Até esta data o Espiritismo e as religiões animistas, ou seja, religiões de matrizes africanas, eram consideradas crimes pelos art. 157 deste código e punidos com até seis anos de prisão. As peças que atualmente estão no museu eram apreendidas juntamente com os religiosos, durante as batidas policiais.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influência, ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psíquicas:

Penas - de prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade deles.

Há um diálogo do movimento inter-religioso<sup>5</sup> e a PCERJ, a partir da campanha “Libertem Nosso Sagrado”, no intuito de restituírem o patrimônio das peças às comunidades religiosas, porém não há nenhum acordo entre as partes, ainda que se reconheça que tais símbolos não constituem provas de qualquer crime, apenas objetos de culto. As peças foram batizadas de coleção “Magia Negra” e tombadas pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 1938, que atualmente é um instituto, o IPHAN. Foram feitas reuniões entre os membros do GTIREL e representantes do Museu da Polícia, religiosas e religiosos visitaram as peças, reconheceram pertences de suas tradições e alguns relacionaram às suas famílias religiosas, e ainda assim a discussão não avançou.

Quando trabalhei como psicóloga do CEPLIR, no ano de 2014, eu já estava sensibilizada com a questão, já havia trabalhado na assessoria técnica que antecedeu o equipamento, a Assessoria de Combate à Intolerância Religiosa, da Superintendência de Direitos Individuais, Coletivos e Difusos, na SEASDH e, além disso, sou uma mulher negra,

<sup>4</sup> Museu fundado em 1912 com o objetivo de ajudar a Escola de Polícia a modernizar seus métodos de investigação baseando-se no modelo europeu.

<sup>5</sup> [HTTPS://oglobo.globo.com/rio/campanha-pede-liberacao-de-pecas-sagradas-aprisionadas-21463240](https://oglobo.globo.com/rio/campanha-pede-liberacao-de-pecas-sagradas-aprisionadas-21463240)

iniciada para orixá, portanto, experimentei a intolerância religiosa algumas vezes no lugar de vítima dela. Portanto, me pareceu importante olhar para este fenômeno como pesquisadora.

Não é segredo que as mulheres são atravessadas em diversos níveis pela violência sexista, mas ainda assim foi impactante perceber que para exercer certa fé as mulheres precisavam transpor barreiras que não eram colocadas para os homens. Minha atenção naquele momento se voltou para as mulheres. Notávamos que a maior parte dos atendimentos espontâneos, ou seja, das pessoas que buscavam por telefone ou iam ao CEPLIR sem agendar previamente, eram as mulheres, bem como a maioria dos casos de intolerância religiosa que eram noticiados nos jornais, através dos quais também buscávamos informações.

As sensações de impotência, de perda da dignidade frente à intolerância religiosa estavam na maior parte dos relatos. Percebíamos também que entre as mulheres que nos procuravam, o maior número de denúncias, isto é, as mais atingidas pela intolerância religiosa eram as muçulmanas e as candomblecistas e eu acreditava que em razão do uso de acessórios que cobrem suas cabeças, ojá ou hijab, elas se tornavam mais visíveis, logo, mais expostas à perseguição religiosa.

Dois anos depois arrisquei uma seleção de mestrado e ingressei no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social com a intenção de pensar mais sobre este tema e o que mais as tornava vulneráveis no exercício de sua fé. Com algumas leituras, conversas, encontros com o grupo de pesquisa e com a orientadora entendi que o mestrado não me daria tempo para toda essa empreitada. A qualificação me ajudou a eleger as candomblecistas para com elas caminhar e ao escutá-las mais de perto percebi que a intolerância religiosa era uma questão para mim, mas elas traziam outras inquietações mais prementes. Mais do que pensar no viés da intolerância religiosa, me encantava ouvir e acompanhar a trajetória das experiências religiosas de mulheres de terreiro, pensar os desafios, tensões, sabores e contentamento com e dessas estradas.

Foi embalada pelo ritmo e pelo cheiro do mar que entrei nesta seara; conduzida por Iemanjá e trabalhando no ritmo das ondas fui encontrando mulheres e ouvindo suas histórias coloridas por descaso, investimentos, sacrifícios, amor, coletividade e generosidade. Conduzida por elas me debrucei a pensar sobre suas feminilidades e trajetórias em seus espaços.

As mulheres me falavam de seus trânsitos dentro e fora do terreiro, falavam sobre serem “mulheres com cabeça de homem” e sobre suas noções de família que me provocava uma série de outras indagações. Sendo guiada pela cartografia, me deixei levar pelo que era trazido na correnteza. E, assim, surgiam questões sobre as performatividades do feminino no



terreiro, tensões entre homens, mulheres, masculinos, femininos, laços de fé, laços de sangue e, por fim, empoderamento feminino, desnaturalização do lugar de cuidado pelas mulheres e as tensões nas relações de gênero. A intolerância religiosa passava ao largo delas. Elas queriam falar e desconstruir seus lugares, queriam ser ouvidas e assim fizemos. Elas contavam sobre os encontros potentes entre elas, como elas reconstroem seus sentidos de família, amizade e grupo a partir de sua fé e falavam também sobre suas re-existências nas comunidades religiosas.

Percebi nestes encontros que elas se reconstroem a cada encontro religioso, suas vidas são marcadas por desafios que encontram respostas na fé, no contato com suas divindades e no acolhimento que recebem dEles<sup>6</sup> e dElas, ainda que nesses encontros elas também se deparem com as tensões próprias do ser humano. Elas vivem apesar de terem encontrado ingratidão, descaso, de experimentarem a solidão ao encarar o sacrifício necessário para cumprirem suas obrigações religiosas e dizem também que nada disso deveria ser romantizado, pois há um preço alto nessa dedicação, o preço de ser uma mulher de axé é viver para o axé, é ser menos mulher e mais mãe, menos humana e mais divina.

Para compartilhar essa viagem, no primeiro capítulo, “Trajetórias e trânsitos”, contarei sobre as motivações que me trazem até a pesquisa e minha implicação como pesquisadora, trazendo à tona o desafio de pesquisar um campo ou um tema que me afeta, também falarei sobre o processo de construir a pesquisa ao mesmo tempo em que me construo como pesquisadora-iniciada. Neste capítulo comentarei sobre a escolha e uso da cartografia como ferramenta de navegação, abordando como ela foi me conduzindo nos mares desta pesquisa. Farei também uma breve introdução sobre o candomblé, apresentarei as mulheres com quem conversei e os trânsitos nestes encontros.

Logo após, no capítulo 2, intitulado “Experiências religiosas e feminilidades no terreiro”, convido as mulheres para contar como o gênero recorta suas experiências, reconhecendo a potência do tema para uma discussão de gênero mais profunda, que poderá entrar em um artigo posterior. Neste trabalho a intenção é localizar esta discussão a partir das tradições e ressignificações presentes em suas histórias, sobre aquilo que deve ser preservado, o que é passível de ser negociado e como elas respondem a essas questões. Além disso, revisitando a ideia trazida por Ruth Landes em Cidade das Mulheres, pondero sobre o lugar das mulheres no terreiro e a maneira como elas se constituem no lugar de liderança quando,

---

<sup>6</sup> Usarei letras maiúsculas sempre que me referir às divindades. Esta é uma escolha por respeito à religiosidade destas mulheres e à minha própria, situando desde já o lugar de onde escrevo este trabalho.

em geral, ao longo da história, os homens têm definido as regras no campo religioso e, além disso, como as experiências delas são afetadas na interlocução com o Estado.

O terceiro capítulo, “Feminilidades no terreiro: maternidades e mulheridade”, abordará sobre os trânsitos destas mulheres em torno de suas maternidades, como elas circulam entre família de santo e família carnal, os desafios e tensões, mas também as potências trazidas por elas nos encontros.

Por fim, as considerações que fecham este trabalho buscam discutir um pouco mais sobre as mulheres de terreiro e o direito a seus corpos articulando um acontecimento do final de 2018, o falecimento de Iya Stella de Oxóssi, aos pedidos destas mulheres pela desnaturalização do lugar cristalizado nas pesquisas acadêmicas pós Cidade das Mulheres que atribuem às ialorixás a posição de mulheres fortes e mães de maneira incondicional. Estas mulheres reconhecem seus lugares de potência, porém a estrada de ialorixá, segundo elas, não é vivida sem tensões e, portanto, elas querem falar desse tema.

Então, convido a todas e todos a velejarem conosco.

## 1 TRAJETÓRIAS E TRÂNSITOS

Esta viagem tem ritmo e cheiro de mar, foi construída em ondas e, portanto, em alguns momentos a água precisará acariciar a margem da terra firme em teorias e falas das entrevistadas, em outros momentos ficaremos com o velejar dos pensamentos que surgiram destes encontros. Neste capítulo tratarei dessas ondas, das trajetórias que me trouxeram até a pesquisa, ou seja, os rumos que percorri até chegar ao tema e aos encontros que compõem a pesquisa e me constituem como pesquisadora. Ao mesmo tempo, discutir sobre as implicações de pesquisar um campo que também ocupo, sendo eu mesma uma mulher iniciada e, além disso, falar dos trânsitos que me conduziram até cada uma das entrevistadas, apresentá-las, falar dos trânsitos delas dentro da religião e introduzir um pouco de sua religiosidade.

### 1.1 Devir Pesquisadora

A ideia de que a subjetividade é produzida por agentes coletivos de enunciação aparece no diálogo de Felix Guattari com Suely Rolnik, em “Micropolítica: Cartografias do desejo” (1986), afirmação que nos ajuda a fazer vibrar a multiplicidade de atravessamentos que fabricam os discursos e as subjetividades. Nada é dado a priori, nada é estático ou verdadeiro em si mesmo, há uma progressão de ondas que adicionam camadas e podem aprofundar ou afundar narrativas, dependendo das forças que as impulsionam. Essas ondas, ou agenciamentos coletivos, são constantes, simultâneas, isto é, o sujeito produz e é produzido nesses agenciamentos. Portanto, é importante trazer à tona o que me faz embarcar nesta viagem que trilha o caminho da experiência religiosa de mulheres de terreiros e os possíveis impactos do fenômeno da intolerância religiosa em suas vidas.

Justamente por perceber, também em minha experiência pessoal, que as mulheres são afetadas de formas diferentes no exercício de suas religiosidades, seja no campo de suas comunidades religiosas, seja em suas relações com a esfera pública, que isso me impulsionou a buscar outras vozes e experiências que ajudassem a iluminar essa impressão. Foi nesse jogo de impressão minha e expressão delas e também de expressão minha e impressão delas, aliada às produções teóricas, que decidi navegar neste mar.

Até antes da atuação como psicóloga no CEPLIR eu estava habituada a lidar com a intolerância religiosa da perspectiva de quem é afetada por ela, a perspectiva do combate. Sendo uma mulher, de fenótipo marcadamente negro e iniciada para orixá em uma casa

tradicional de candomblé do Rio de Janeiro, a intolerância religiosa sempre foi algo notado e sentido. E, ainda que atualmente eu esteja afastada das práticas religiosas em uma comunidade de terreiro, ao manter algumas práticas reconhecidas como pertencentes às tradições do candomblé, tais como usar branco às sextas-feiras, usar turbante ou fios de conta<sup>7</sup>, estas práticas me mantêm como alvo do preconceito religioso. Creio que seja importante sublinhar a respeito do fenótipo, pois, no Brasil, as relações entre as pessoas são atravessadas pelo viés racial. Munanga (2003) afirma que apesar do conceito de raça ter sido desconsiderado do ponto de vista científico, ela continua servindo como balizador das relações sociais.

Ainda havia outras questões relacionadas à minha implicação, por exemplo, sobre como ocupar este lugar de pesquisadora afetada pelo fenômeno que pretendo discutir. Eu já havia frequentado a umbanda quando criança, em uma estrutura bem familiar, já que a liderança da casa era um senhor chamado Jorge e uma das entidades dele, o Boiadeiro da Chapada, era meu padrinho. Toda minha família materna frequentava a casa. Seu Jorge e seu Boiadeiro diziam que eu tinha que fazer camarinha, que é o processo iniciático na umbanda, mas minha mãe tinha medo e, nos meus 7 anos, ela resolveu que iria fazer uma missa na igreja católica com a intenção de reconhecer que eu precisava de uma ligação religiosa. Ela acreditava que entrar para uma religião de matriz africana era um compromisso grande para uma criança, anos mais tarde eu ingressei na igreja católica, fiz primeira comunhão aos doze anos, crisma aos dezoito e me afastei da igreja.

Conheci o candomblé aos 22 anos de idade, mas foi aos 23 que fui a uma festa de Iemanjá em uma casa no interior de Nova Iguaçu e ouvi um ritmo que nunca mais deixou de bater em consonância do meu coração, era o Ogueré, ritmo associado a Oxóssi e às divindades caçadoras, tribo da qual mais tarde eu viria a saber que também fazia parte. Passei a frequentar todas as festas públicas desta casa por um ano, até que aquele ritmo me colocou aos pés do orixá. No ano de 2004, passei a frequentar a casa como abian, pessoa não iniciada que frequenta a casa de candomblé, me iniciei em 2007 e hoje, ainda que esteja distante do terreiro, meu coração ainda bate no ritmo do Ogueré<sup>8</sup>, São essas experiências que me constroem, que afinam meu olhar e delineiam esta escrita bordada por mulheres.

---

<sup>7</sup>Colares religiosos feitos de miçangas e outros materiais que fazem referências às divindades de culto afro-brasileiro.

<sup>8</sup> Utilizo a grafia “Ogueré”, respeitando a pronúncia de minha ialorixá, ainda que saiba que o ritmo dos caçadores e caçadoras seja comumente conhecido como agueré.

Curiosamente, durante o primeiro semestre do mestrado, minha ialorixá<sup>9</sup> faleceu. Ela era e gostava de ser conhecida como “Biata de Iemanjá”, com “i” mesmo, que era assim que ela escrevia, mas eu a chamava de “iyaiya”, ou apenas “iya”, que significa mãe em iorubá. Já seu nome iniciático significa “madrinha das águas” e foi exatamente o que ela foi para mim, que não somente fez-me renascer para Orixá, mas também abriu o caminho das águas para mim. Eu nunca mais deixei de notar como as mulheres de Iemanjá me cercam de muitas formas e como sempre me trazem mensagens que me ajudam a navegar. Eu havia me afastado da comunidade de terreiro havia pouco mais de dois anos e, embora não pretendesse voltar à comunidade, ela continuava e continua sendo uma mulher importante em minha trajetória, não apenas religiosamente, mas também como exemplo de vida, de superação e de luta.

Desde que me afastei eu não havia falado com ela, mas na noite em que ela faleceu, aconteceu algo mítico. O candomblé, religião na qual fui iniciada, experimenta sua fé a partir de filosofias e práticas que permeiam toda a vida do iniciado, uma religião em que os códigos de conduta, relações, limitações e até de alimentação e vestimentas são orientadas a partir daquele *ethos*. Naquela noite, resolvi cantar e dançar para Iemanjá, divindade na qual minha iya era iniciada. Não sei de onde surgiu aquele imperativo, mas cantei e dancei pra Ela durante algum tempo e me emocionei bastante com as lembranças, com o acolhimento que senti durante aquele momento e com a conexão que fiz não só com o orixá, mas também com minha iya, tendo ainda mais tarde sonhado com ela.

Acordei com a notícia do falecimento dela durante a noite. A notícia chegou por *whatsapp* através de duas amigas minhas que são filhas de Iemanjá e que se chamam Janaína<sup>10</sup>, uma delas minha irmã de santo. Naquele dia me transformei em água salgada e tive minha primeira experiência de mar, mas eram lágrimas. Vesti branco, cobri a cabeça, fui ao enterro, revivi encontros, contatos, lembranças e vi minha Iya ser enterrada justamente no momento em que o sol se põe, morada de Yewa, a deusa para qual fui iniciada. Nos dias que se seguiram ao enterro, continuei vestindo branco e cobrindo a cabeça. Durante as cerimônias fúnebres que se seguem ao enterro de uma pessoa iniciada, há uma série de prerrogativas que devem ser seguidas e apesar de eu não pertencer mais àquela comunidade de terreiro, entendo que o laço com a pessoa que me iniciou é indissociável; apesar de não praticar a religião, aquele ainda é o *ethos* ao qual me sinto pertencente.

---

<sup>9</sup>Ialorixá é o cargo feminino relacionado a liderança máxima em uma comunidade de terreiro.

<sup>10</sup>Janaína, nas tradições da umbanda, seria uma divindade relacionada a Iemanjá, foi muito comum durante algum tempo que pais e mães de religiões afro-brasileiras, escolhessem este nome para suas filhas quando sabiam que ela seria de Iemanjá ou quando pretendiam homenagear a deusa.

Foi, então, que no corredor da Psicologia, no 10º da UERJ, quando eu caminhava em direção à aula de “Análise Institucional” na graduação, disciplina que eu estava acompanhando durante o Estágio Docente, um senhor, de pele negra e escura, olhou em minha direção e disse: “Jesus salva, sangue de Jesus tem poder!”, uma frase clássica dita diante de tudo que é estranho às religiões cristãs. Eu não respondi, parte de mim estava em choque, parte afetada pelo luto, parte me dando conta desse lugar que resolvi chamar de lugar de pesquisadora-iniciada.

Este termo surge, em parte, porque existe uma história escrita/inscrita no meu corpo e ela, hoje, borda - no sentido de costurar, contornar - essa dissertação e tem relação com o fato de eu ser uma pessoa iniciada para orixá em uma comunidade de terreiro. Uma escrita bordada com fios de algas marinhas e cheiro de maresia, cheia de dobras, de caminhos, experiências diversas de mulheres que contaram sobre sua experiência religiosa; histórias que convergem e divergem entre elas se mostrando únicas e múltiplas. Em cada uma dessas mulheres, lá estava eu e agora todas elas estão em mim e nesta escrita para o mundo.

Por outro lado, a pesquisa mesmo foi uma experiência iniciática de viver este devir-pesquisadora e me desconstruir e reconstruir enquanto construía a pesquisa. A cada entrevista, cada movimentação na cidade, leituras, filmes, em cada evento que encontrei e desencontrei, buscava trilhar caminhos que me levariam para perto daquilo que elas traziam, a cada momento elas se tornavam mais presentes, mais vivas. Posso dizer que caminhei com essas mulheres durante todo o mestrado e através delas falei muitas outras com quem havia me encontrado antes deste período. Caminhar com elas, além de uma experiência acadêmica, foi uma experiência intensa de transformação.

Quando Favret-Saada (2005) conta sua experiência de pesquisa sobre feitiçaria em Bocage, França, ela critica os antropólogos da época e suas ideias pré-concebidas e supostamente neutras sobre o campo. Ela fala da importância de ser afetada, de participar da experiência, de se deixar tocar e sair transformada da mesma. Nem por isso, ela abriu mão das ferramentas metodológicas, nem de seu lugar como pesquisadora, mas ali, naquele texto, aquela antropóloga nascida na Tunísia articula uma visão sobre o campo de pesquisa que permite, aqui, me intitular pesquisadora-iniciada.

Favret-Saada (2005) critica o lugar dos antropólogos que negavam as experiências e as falas de seus chamados informantes, em favor do que eles chamavam de objetividade, associada a um certo tipo de neutralidade. Ela afirma que tal distanciamento decorria da tentativa de fazer uma divisão entre a pesquisadora e o campo e, supostamente, proteger-se da contaminação pelo objeto. Neste sentido, aqui não há nós e elas, essa pesquisa se situa no

campo do entre, dos afetos, daquilo compartilhado entre pesquisadora e campo que pode ser compartilhado com o mundo. A partir dessa escrita, a comunhão do que nos é sagrado e se faz segredo permite que nuances dessas experiências possam ser percebidas e trazidas para a escrita. Portanto, ainda que me baseie na experiência de Favret-Saada, afirmo que esta é uma experiência singular, pois diferente da autora que não era feiticeira, mas se permitiu afetar pela feitiçaria, eu sou iniciada, ou seja, faço parte da cultura religiosa sobre a qual me debrucei como pesquisadora.

Meu olhar iniciado permitiu que eu enxergasse códigos que talvez não fossem percebidos por uma pesquisadora-leiga. Diz o trecho de uma cantiga de Oya, divindade feminina cultuada no Rio Níger, que os olhos dos não iniciados não podem ver por trás do mariwo<sup>11</sup>. O mariwo, feito com a folha do dendezeiro, demarca territórios sagrados na simbologia do candomblé. Portanto, nas comunidades de terreiro, aqueles que não passaram ou não conhecem os segredos iniciáticos não podem compreender seus códigos.

Araújo (2012) afirma que o segredo no candomblé está estruturado em três camadas sócio-hierárquicas, a saber, a camadas das ebomis<sup>12</sup>, lugar de senioridade litúrgica ocupado por todas as pessoas que cumpriram suas obrigações iniciáticas, ritual de um ano, três anos e sete anos de iniciação; a camada das iaôs, que são todas as pessoas iniciadas e que ainda não completaram a obrigação de sete anos e a camada das abians.

“Ou seja, o segredo impõe suas regras. Só se dá a conhecer quando quer. Trata-se claramente de uma fronteira simbólica imposta pelo segredo mesmo no espaço mais interno do terreiro e entre aqueles que participam diretamente dos círculos internos do segredo.” (ARAÚJO, 2012, p.14)

Nas camadas das iaôs ressalto uma complexidade, pois uma iaô pode ter muitos anos de iniciada, mas se não tiver cumprido a obrigação de sete anos, ou como se diz no terreiro, se não tiver “dado obrigação de sete”, não será lida como ebomi. Outra complexidade é o caso das abians, que são pessoas que frequentam a casa, podem ter passado por algum ritual, como a lavagem de contas, um bori ou algum ebó, pessoas que estão vinculadas à comunidade, porém ainda não têm um compromisso com tal comunidade, pois é a iniciação (feitura) que inscreve uma pessoa no corpo coletivo da casa de santo. Além destas, há outros grupos de pessoas nas casas de santo, as ekejis e os ogans, pessoas que não entram em transe e, a partir do ritual de confirmação de seus postos, já têm a prerrogativa da senioridade, ainda que não realizem mais nenhuma outra obrigação posterior.

<sup>11</sup> Mariwo: nome da folha de dendezeiro, geralmente, encontrada desfiadas em portas das casas de santo para indicar os locais sagrados, também utilizada na roupa da divindade Ogun.

<sup>12</sup> Na tradução do povo de terreiro, significa irmã mais velha.

E é nesta estrutura hierárquica complexa descrita por Simões (2006) que uma pessoa jovem, que tenha cumprido suas obrigações litúrgicas, pode ter status de senioridade e uma pessoa madura, que não tenha suas obrigações iniciáticas completas, terá atribuições de uma noviça. O tempo não obedece uma lógica linear, o tempo se relaciona com a experiência iniciática inscrita nos corpos, a partir dos rituais. Ter um, três, cinco, sete, catorze ou vinte e um anos de iniciação só é válido nestas comunidades, caso a pessoa tenha passado pelos ritos correspondentes. Pois, no candomblé, o tempo se conta a partir do rito, a pessoa nasce com a iniciação/feitura e daí por diante, de tempos em tempos, precisará de novos encontros que a introduzirão em uma nova ordem, com mais responsabilidades consigo mesma, com a comunidade e com o culto.

O ciclo iniciático se completa com a obrigação de sete anos, chamada de odun ije; a partir daí a noviça deixa de ser iyawo e passa a ser ebomi. Em algumas tradições, não há mais obrigações litúrgicas iniciáticas a partir dessa obrigação, para outras, há também as obrigações de catorze e vinte e um anos, assim como, para algumas casas, não há tradição para a obrigação de cinco anos. Ter sete anos, equivale a ter odun ije, não importa se a pessoa tiver trinta anos de santo contados no tempo cronológico e linear, se ela não tiver odun ije, ela continua iyawo, pois seu corpo e ori (cabeça) não estão preparados para acessar determinados conhecimentos e experiências.

A lógica do tempo, espaço, corpo, segredo no candomblé obedece a códigos muito específicos e que nem sempre são evidentes. Não quero com isso dizer que toda pesquisadora necessite pertencer ao campo pesquisado, porém ressalto que pertencer possibilitou perceber e trazer para a escrita tensões e sutilezas que não seriam visíveis a outros olhos. Ocupar essa posição é um desafio e, ao mesmo tempo, é uma provocação a este lugar da neutralidade científica que Favret-Saada (2005) critica em seu texto. E foi assim que peguei carona na ousadia que eu supunha existir na experiência das mulheres com quem conversei e ocupei meu lugar nesta pesquisa-viagem que é implicada e implicante.

Naquele momento ainda questionava como seria estar como pesquisadora-iniciada em um território de mulheres religiosas, tendo me afastado da religião. Minha aproximação com o campo de pesquisa parte deste entre-lugar da pesquisadora, iniciada para orixá e o primeiro contato com estas mulheres surge através de uma rede de relações que me reconhece, entre outras coisas, como religiosa. Sendo assim, meu afastamento da religião não seria um segredo, era algo para o qual me dispus estar atenta caso surgisse essa questão no campo, pois eu também estava interessada em saber se minha adesão religiosa seria importante para as entrevistadas, motivo de curiosidade ou outros efeitos.



Esta questão me fez pensar que a maneira como o campo me lê, seja como praticante de alguma religião, não praticante de alguma religião, religiosa ou não religiosa, poderia, ter muitos efeitos, entre eles, sobre a disponibilidade delas para a pesquisa. Havia um campo para escutar e eu não esperava que houvesse uma resposta única para este dado. De fato, todas as entrevistadas quiseram saber se eu estava inserida em alguma casa religiosa, mas ao contrário de minha preocupação inicial, isto motivou que elas pudessem falar de seus trânsitos por suas casas de santo, pois todas elas tinham migrado de suas casas iniciais para outras durante sua trajetória religiosa.

Por curiosidade ou interesse, cada uma delas quis saber sobre os destinos que eu pensava dar para minha vida religiosa, das quatro que falam nesta pesquisa, três perguntaram sobre este tema, a quarta era a que menos tinha informações a meu respeito e, talvez, isso tenha alguma relação com seu silêncio. O tema sempre aparecia após a entrevista; durante o café que todas me ofereciam, era o momento em que elas se autorizavam a me entrevistar e, no momento seguinte, elas falavam sobre seus próprios trânsitos, sobre as situações que viveram nas casas por onde passaram ou sobre situações que vivem nas casas de santo que agora lideram. Os trânsitos delas e os meus se entrelaçaram e bordaram essa pesquisa.

Meu interesse inicial estava atravessado pela minha experiência de trabalho no CEPLIR, já mencionada. Naquela época, notava que as sensações de impotência, de perda da dignidade frente à intolerância religiosa estavam na maior parte dos relatos, principalmente das mulheres. Em um atendimento individual escutei algo que balançou toda a embarcação. Uma das religiosas atendidas dizia que a intolerância religiosa que seu terreiro havia sofrido a fazia sentir que tinha perdido a dignidade, que não se sentia cidadã, pois já havia denunciado os ataques inúmeras vezes e nenhum deles chegou a ser investigado. Para ela, ser uma “mulher macumbeira” era a primeira coisa que viam e isto a colocava como alvo.

A equipe técnica do CEPLIR era constituída por uma advogada, uma assistente social e uma psicóloga, todas engajadas na temática da laicidade, direitos humanos e liberdade de crença e, além de nós, havia uma coordenadora técnica e uma assistente administrativa, todas mulheres, todas alinhadas nesta direção da garantia de direitos.

Mas além do engajamento na temática era necessário analisar nossa implicação naquele ambiente, pois oferecer formações e atender vítimas de intolerância religiosa nos parecia insuficiente quando não conseguíamos sensibilizar os gestores daquele setor da SEASDH sobre necessidades e especificidades do trabalho. Havia demanda da equipe por divulgação do equipamento e da temática através de pesquisas, pretendíamos produzir conhecimento sobre o tema junto a encontros que aproximassem a equipe da universidade, ou

ainda, tentávamos garantir a presença dos gestores nas reuniões do GTIREL a fim de que ouvissem e dialogassem com as solicitações surgidas. Para além disso, havia a proposta de criar um Conselho Estadual que pudesse acompanhar, monitorar e deliberar sobre as políticas de liberdade religiosa no Estado. Todas estas eram demandas da equipe suprimidas por questões que eram apontadas como mais urgentes que as do CEPLIR.

Tivemos um episódio, em setembro de 2015, que nos obrigou a nos debruçarmos sobre o assunto. Em uma das constantes mudanças de Secretário Executivo da SEASDH, quando assumiu Teresa Cosentino, foi deliberado que o CEPLIR deixaria de estar atrelado a SUPERDir e passaria a integrar a SUPIR - as duas superintendências faziam parte da mesma secretaria. Porém, o que parece uma simples mudança de lugar tinha efeitos para o modo de pensar as políticas, mudança efetiva de espaço e também de autonomia para o trabalho. Ao integrar uma parte ligada às questões étnico raciais, o equipamento passa a ratificar a ideia de que a intolerância religiosa e racismo religioso são sinônimos e isso desagradava membros do grupo e diminui a potência de grupos filosóficos, até então incluídos nas discussões, como ateus e agnósticos. Além disso, o equipamento perde a sala da equipe técnica e também a de atendimento individual reservada. Passamos a dividir espaço em sala coletiva com outras três superintendências onde havia apenas uma sala de reunião, sem vedação alguma de som, neste mesmo espaço.

Nesta ocasião, a equipe técnica apontava que não era possível fazer atendimentos ali, pois não havia como garantir sigilo. Paralelamente, notamos que a procura de religiosos diminuiu, pois a presença das pessoas e suas insígnias religiosas causava um impacto velado no ambiente, algo que era sentido por nós e pelas pessoas que circulavam no equipamento. Expusemos a questão em um relatório final e também nas reuniões. O resultado disso foi que não houve renovação de contrato, a princípio por conta da crise no Estado que já era flagrante, desde a metade de 2015, e mostrava não haver verbas para manter o programa. Ainda em equipe, escrevemos um projeto solicitando incentivo da Fundação Palmares mas, apesar do contrato ter sido aprovado, a equipe toda foi dispensada, com exceção da coordenadora.

Tanto equipe técnica quanto as maiores atingidas pela intolerância religiosa eram mulheres. Nossas vidas, trabalho, direitos de ir e vir, todos atravessados por motivações alheias às nossas experiências, seja pela justificativa de crise, das disputas políticas, dos preconceitos ou outros agenciamentos que tecem a teia das nossas existências.

Nesse contexto, cabe a citação de Heráclito: “Ninguém entra em um mesmo rio uma segunda vez, pois quando isso acontece já não se é o mesmo, assim como as águas que já

serão outras.”<sup>13</sup> E, assim como ele diz lindamente, nem eu, nem o rio somos os mesmos depois de ter passado por aquelas águas. Eu experimentava a intolerância religiosa de uma forma até trabalhar no CEPLIR e, a partir das ondas que chegaram até mim naquele equipamento, nada foi como antes.

## 1.2 Leme, telescópio e bússola: ferramentas de navegação

A cartografia como método de pesquisa-intervenção pressupõe a orientação do trabalho do pesquisador que não se faz de modo prescritivo, por regras já prontas, nem com objetivos previamente estabelecidos. No entanto, não se trata de uma ação sem direção, já que a cartografia reverte o sentido tradicional do método, sem abrir mão da orientação do percurso da pesquisa

*Passos; Benevides, 2015, p.17*

Desde a primeira inquietação que impulsionou este trabalho, a intenção de conhecer sobre a experiência das mulheres religiosas e seus trânsitos era flagrante o fato de elas serem as maiores atingidas pela intolerância religiosa e o quanto esse dado não tinha visibilidade. Assim como, os dados que identificavam a intolerância religiosa como uma questão a ser combatida também não tinham. Junto a isso, como profissional de Psicologia, era ainda mais inquietante que não existisse, até 2011, no estado do Rio de Janeiro, nenhuma política sensível a este dado e, principalmente, uma discussão ampla na área da Psicologia sobre intolerância religiosa e muito menos sobre os efeitos da mesma para as mulheres.

No início do processo de pesquisa não havia uma questão pronta, existia um espaço, algum incômodo e uma vontade de conhecer a experiência dessas pessoas responsáveis por carregar as tradições religiosas, como disse Rosado-Nunes (2005), também responsáveis por carregar os filhos, cuidar da casa, dos pais e mães idosos, transmitir valores familiares e que se transformam em alvo da intolerância.

Inicialmente pensei em discutir este fenômeno pela via das políticas públicas, estudar o GTIREL, o CEPLIR, talvez a CCIR. Encontrar as mulheres a partir deste viés seria confortável, dada a minha proximidade com aquelas pessoas e territórios em que trabalhei atendendo as vítimas de intolerância religiosa e promovendo outras ações para a garantia do

---

<sup>13</sup>HERÁCLITO Fragmentos (Sobre a natureza). Editora. Abril Cultural. São Paulo, 1996.

direito à liberdade religiosa. No entanto, também poderia ser perturbador, pois havia a possibilidade de engessar as respostas de minhas entrevistadas, justamente por me associarem a este lugar de representante do Estado. Neste caso, eu também poderia trazer para a análise estas tensões, mas eu queria um pouco mais, queria que elas trouxessem as questões, que elas mesmas dissessem o que lhes importa nos caminhos e descaminhos do exercício religioso, o que pensam sobre esses temas e até se a liberdade religiosa é algo na qual elas acreditam.

Para traçar esses percursos e navegar nessas experiências utilizei a cartografia como metodologia de pesquisa e pistas da história de vida. Optei por uma maneira de mapear territórios, afetos, questões a partir do que o campo trazia e tendo algumas questões disparadoras que foram o norte da minha bússola, ainda que sempre procurasse me manter atenta às correntezas propostas na fala de cada entrevistada que fui encontrando e que me indicavam o caminho a ser seguido ou esmiuçado. Ainda assim, mantive como inspiração o que Preuss (1997) postula sobre a entrevista não estruturada do tipo história de vida. Pois, pensar na história de vida como pista permite que aflorem facetas não estereotipadas, ou não inferidas pela entrevistadora e isto, para mim, agregaria ainda mais valor aos achados da pesquisa.

Estes foram os mares por onde naveguei, acompanhando o mergulho de mulheres religiosas por suas próprias histórias e tendo como minhas ferramentas náuticas perguntas disparadoras que me incitaram a mergulhar com mais intensidade nas experiências que emergiam. No início da viagem eu pretendia chegar a um porto, porém a cartografia abriu espaço para que cada encontro fosse marcando territórios e mapeando uma carta náutica própria de experiências, afetos e caminhos que traçam o roteiro dessa viagem, indicando que o porto é tão importante quanto as rotas que nos fazem chegar até ele, pois:

Estudar a vida, o grupo (social e/ou cultural) ou a história é mera questão de foco, mas nenhum deles pode ser ‘arrancado’ aos demais sem que se rasgue o tecido, e não será fácil cerzir as bordas sem cortar fora as aparas, sem destruir a trama (PREUSS, 1997, p. 113)

A pesquisa no campo da Psicologia Social nos propõe esse entre-lugar em que as fronteiras estão em diálogo permanente e onde percebemos que os atravessamentos e tensões vão nos construindo, desconstruindo e reconstruindo a partir de experiências. Neste sentido, a pesquisa e seus limites vão se delineando enquanto ela mesma acontece. Foi assim que, ao ouvir as mulheres, o tema foi se construindo até que ele chegasse ao que é agora. Na cartografia, as experiências são produzidas considerando todas as narrativas presentes e que se inscrevem ao longo do desenvolvimento da pesquisa.

### 1.2.1 Construindo a pesquisa

Uma sociedade sexista como a nossa deixa as mulheres em situação de vulnerabilidade, como mostram todas as pesquisas sobre feminicídio.

Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), o número de assassinatos chega a 4,8 para cada 100 mil mulheres. O Mapa da Violência de 2015 aponta que, entre 1980 e 2013, 106.093 pessoas morreram por sua condição de ser mulher. As mulheres negras são ainda mais violentadas. Apenas entre 2003 e 2013, houve aumento de 54% no registro de mortes, passando de 1.864 para 2.875 nesse período. Muitas vezes, são os próprios familiares (50,3%) ou parceiros/ex-parceiros (33,2%) os que cometem os assassinatos.<sup>14</sup>

Quando, além da categoria de gênero, incluímos a pertença em uma religiosidade não hegemônica percebemos que estas mulheres se encontram ainda mais vulnerabilizadas. Ao escutar os relatos sobre as violações de direitos experimentadas pelos religiosos e religiosas que buscaram o CEPLIR enquanto exercia a função de psicóloga do equipamento, e também ao trabalhar em equipe nas capacitações que fazíamos com gestores públicos e em espaços como o das universidades, percebíamos que havia um desconhecimento e/ou invisibilidade do tema da intolerância religiosa. Esse torpor se manifestava através do desconhecimento a respeito das leis e procedimentos a serem seguidos diante da mesma e isto afetava a experiência de algumas mulheres religiosas de pertença não cristã, especialmente as de religião afro-brasileira.

Foi quando comecei a pensar que, da mesma forma como falamos sobre os efeitos psicossociais do racismo na sociedade, devíamos nos perguntar sobre os efeitos da intolerância religiosa em nosso contexto, indagar sobre nossa herança colonial, sobre sermos um Estado laico, ao mesmo tempo que uma sociedade religiosa cristã, e sobre o quanto nossas leis poderiam revelar essas intolerâncias. Isso se evidencia nos artigos do Código Penal como os 283 e 284 que criminalizam o charlatanismo e curandeirismo, respectivamente, art. 42 da Lei de Contravenções Penais que trata da perturbação da ordem e do sossego ou, ainda, art. 32 da Lei de Crimes ambientais relacionado aos maus tratos dos animais, todos estes ainda são utilizados para coibir a prática religiosa de matrizes africanas.

A partir desses questionamentos, ao iniciar o mestrado, pensei em discutir como (ou se) a intolerância afetava de forma diferenciada a experiência religiosa das mulheres. Naquele momento eu tinha em mente refletir sobre a experiência das candomblecistas e muçulmanas

---

<sup>14</sup> Fonte Agencia Brasil Notícias, 2017. Link:<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-08/taxa-de-femicidios-no-brasil-quinta-maior-do-mundo> Acessado em 10/01/2018.

que, além de serem as que mais procuravam aquele equipamento, tinham em comum o uso de cobertura de cabeça com fins religiosos.

As coberturas de cabeça, tais como o ojá e o hijab,<sup>15</sup> não são peculiaridades, apenas, destas duas religiões. Abu-Lughod (2012) nos lembra que o islamismo “não inventou a burca” (p.456), em outras doutrinas, como a católica e judaica, mulheres religiosas também cobrem a cabeça com véus ou até mesmo perucas, porém o uso de tecidos que cobrem a cabeça, como o ojá, nas religiões afro-brasileiras, mais especificamente no candomblé, e o hijab, na religião islâmica, visibilizam uma diferença importante em relação à tendência religiosa cristã que marca a nossa sociedade. Sendo assim, essas mulheres ficam mais expostas ao preconceito religioso e às ações discriminatórias. Ainda que elas tenham direito ao uso de suas insígnias garantido pelo pressuposto da liberdade religiosa, os ataques ao diferente ou à diferença continuam presentes como marca da intolerância religiosa.

Na fase inicial da pesquisa falei com uma mulher candomblecista e uma outra que atualmente não se define como religiosa, porém é filha de pai muçulmano. Estas duas mulheres tiveram suas vidas atravessadas pela intolerância religiosa perpetrada pelo Estado. Uma me contou sobre como perdeu a guarda do filho diante de uma série de arbitrariedades, num processo de regulamentação de visitas, que terminou com a retirada da guarda de seu filho de três anos por conta da intolerância religiosa que detalharei mais adiante. A outra relatou como seu pai perdeu o direito de acompanhar o crescimento de sua irmã, também pelo mesmo motivo. Nos dois casos, ainda que houvesse provas e/ou testemunhas a favor destas pessoas que pleiteavam seus direitos, o Estado decidiu contra cada uma delas.

Manter a intolerância religiosa e seus efeitos nesses dois campos como objeto de pesquisa era uma questão relevante, mas o mestrado é uma viagem curta e eu pretendia velejar com as mulheres através de suas experiências. Foi quando decidi recortar ainda mais o campo de pesquisa e seguir apenas com as mulheres de terreiro. Despedi-me das mulheres muçulmanas e decidi embarcar com elas em outra ocasião.

Seguindo com as mulheres de terreiro, comecei a buscar pistas sobre como o exercício da religiosidade atravessava seu cotidiano nas relações familiares, em suas comunidades e com o Estado. Aos poucos e à medida que ouvia essas mulheres, a violência da intolerância religiosa não se constituía como questão primordial para minhas entrevistadas. Elas desejavam falar sobre algumas tensões mais internas às suas comunidades como, por exemplo, ser mulher no terreiro, que tipos de maternidades elas exercem, vida social fora da

---

<sup>15</sup> Lenço utilizado pelas mulheres destas religiões, o ojá para as religiões afro, que é uma espécie de turbante e o hijab para as muçulmanas, adornam a cabeça destas religiosas.

casa de santo, como atender demandas de movimentos sociais, trabalhar questões de gênero e sexualidade, enfim, havia muitas pautas mais urgentes para elas.

Seguindo a trilha que elas foram me apontando estive com filhas e filhos destas mulheres, participei de eventos, visitei exposições, fui a festas no terreiro de duas das entrevistadas, sempre atenta ao que elas me apresentavam em suas falas, já que

É nesse contexto que surge a proposta do método da cartografia, que tem como desafio desenvolver práticas de acompanhamento de processos inventivos e de produção de subjetividades (BARROS; KASTRUP, 2015, p. 55-56)

O método cartográfico não dissocia o fazer da pesquisa da construção do conhecimento e, foi assim, indo a campo e ouvindo duas mulheres sobre minhas inquietações iniciais, que pude delimitar que mais importante do que pensar em como as mulheres são afetadas pelas políticas públicas, executadas através dos serviços que as recebiam, desejava construir um caminho em que elas pudessem ser ouvidas sobre as questões que unem a experiência religiosa marcada pelo gênero e raça<sup>16</sup> e, a partir daí, pensar como estes atravessamentos se engendram nas experiências.

Neste sentido, a cartografia instiga um lugar de escuta do campo de pesquisa para a construção de um conhecimento e produz um sentido que se constrói num plano comum para as questões que dele emergem. A pesquisadora precisará ter suas ferramentas em mãos, sua curiosidade, mas, sobretudo, estar disponível para o que vem do outro, situando o mesmo em um contexto mais amplo que o constitui e é constituído por si mesmo.

### 1.3 Religiosidade e modos de subjetivação

Os vetores de subjetivação não podem ser compreendidos como apenas da esfera de uma interioridade psíquica, de uma substancialidade onde no máximo participam o núcleo familiar com suas variações culturais. Ao nosso ver, a produção dos modos de subjetivação encontram-se diretamente implicados não só em instâncias inconscientes e/ou egóicas, mas dependentes de uma contextualização históricopolítico-cultural

*Miranda, 1996, p.2*

---

<sup>16</sup> Aqui compreendida da maneira como Munanga (2003) postulou em seu texto.

A pertença a determinado segmento religioso, a crença ou não crença em um deus ou deuses são fatores importantes para a inserção dos sujeitos na cultura e sua interação com grupos, isto é, para os modos de subjetivação em nossa sociedade. Sendo assim, é importante considerar a pertença religiosa como um fator significativo para nossas maneiras de produzir subjetividade.

Neste contexto, pensando tão somente no Brasil, verificamos que não conhecemos, em geral, uma sociedade apartada da dimensão religiosa, apesar de constitucionalmente vivermos em um Estado Laico. Esta contradição torna-se evidente quando observamos questões importantes para a sociedade e sobre a vida dos cidadãos e cidadãs sendo consideradas a partir de pressupostos religiosos, como a isenção de impostos para templos religiosos. Para além disso, o próprio reconhecimento da existência de uma bancada evangélica em um Estado laico já demonstra o quanto estamos atravessados por valores confessionais.

Um outro exemplo é a discussão sobre descriminalização do aborto<sup>17</sup> que nos dias 03 e 06 de agosto de 2018 esteve em pauta em audiência do Supremo Tribunal Federal, presidida pela ministra Rosa Weber. Naquela ocasião foram ouvidos sessenta representantes de instituições. Além do Ministério da Saúde, havia outros órgãos ligados à Medicina, ao Direito, à Psicologia, Antropologia, Biologia, Bioética, além de ONG's, coletivos e organizações nacionais e internacionais, especialistas em planejamento urbano, representantes religiosos e algumas outras associações ligadas a entidades religiosas.<sup>18</sup>

É digno de nota que além das representações oficiais das igrejas católica, da Assembleia de Deus, da Federação Espírita do Brasil, ou seja, religiões de tradição cristã e associações ligadas a esta pertença religiosa, apenas outros cinco expositores foram contrários à descriminalização, dentre eles, três instituições utilizaram o argumento de serem à favor de uma certa compreensão a respeito do início da vida e das famílias, o Instituto de Políticas Governamentais usou a experiência estadunidense para afirmar que a alteração na lei poderia impactar a arrecadação previdenciária, porém a representante da Comitê Latino-americano contra o aborto inseguro trouxe a experiência do Canadá e contestou esta hipótese.<sup>19</sup> O Instituto Liberal de São Paulo, representado pelo professor da UFRJ, Raphael Camara, também foi contestado em suas afirmações e, além destes, houve o pronunciamento individual de Janaína Paschoal, filiada ao Partido Social Liberal, e uma das autoras do processo de

---

<sup>17</sup> [https://www.huffpostbrasil.com/beatriz-galli/os-5-momentos-em-que-a-descriminalizacao-do-aborto-foi-discutida-em-2018\\_a\\_23627380/](https://www.huffpostbrasil.com/beatriz-galli/os-5-momentos-em-que-a-descriminalizacao-do-aborto-foi-discutida-em-2018_a_23627380/) (acessado em 29/12/2018.)

<sup>18</sup> A sessão na íntegra está no canal do STF no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=dugDjoH-PYI>

<sup>19</sup> <https://oglobo.globo.com/sociedade/stf-retoma-audiencia-publica-sobre-descriminalizacao-do-aborto-22946618> (acessado em 15/10/2018.)



impeachment da presidenta Dilma Rousseff. Isto é, as demais instituições não religiosas argumentaram seu voto contrário a partir de justificativas contestáveis e/ou pautadas em certa noção de moral baseadas em valores religiosos que não caberiam naquela discussão, uma vez que o Estado precisa garantir direitos para toda população e não para grupos específicos.

A Confederação Israelita do Brasil e a Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS) divergiram em relação às tradições cristãs quanto à concepção a respeito do início da vida<sup>20</sup> e apresentaram muito mais suas concepções religiosas do que se posicionaram em relação ao aborto; a Sociedade Budista do Brasil e a Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro não enviaram seus representantes para a audiência.

A questão continua indefinida e sem data para julgamento e, ainda que a maioria das instituições convidadas a falar na audiência tenham sido favoráveis à descriminalização do aborto, inclusive com a manifestação de grupos religiosos como as Católicas pelo Direito de Decidir, logo após as exposições nas audiências, a pastora da igreja Luterana e representante do ISER (Instituto social de Estudos das Religiões), Lusmarina Garcia, e a professora da UnB, Debora Diniz, que atuou como representante do requerente da ação, PSOL, foram integradas ao Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos do governo federal em razão da série de ameaças que sofreram por conta de seus posicionamentos favoráveis à descriminalização. Pouco tempo depois a professora Débora Diniz acabou deixando o país.

Com isso, percebemos o quanto a questão da descriminalização do aborto e dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres está intrincada com certos valores religiosos e conservadores concernentes às tradições cristãs que tentam imprimir suas concepções religiosas e modos de vida, de forma que sejam naturalizados e incorporados sobre a existência de todas as pessoas. A maneira como este debate foi estruturado na corte suprema do país interpela a laicidade do Estado e demonstra como os valores religiosos têm sido importantes na discussão sobre a garantia de direitos, com destaque para o peso que o discurso das tradições cristãs têm em relação às demais.

#### **1.4 Algumas palavras sobre o Candomblé**

Portanto, ainda que o objeto de pesquisa seja a experiência das mulheres de terreiro, e não o candomblé em si, não creio que seja possível falar sobre este tema sem introduzir

---

<sup>20</sup> <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-08/audiencia-no-stf-tem-manha-de-reflexao-religiosa-sobre-aborto>  
(acessado em 19/10/2018)

informações desta pertença religiosa, pois apesar da laicidade do Estado e do direito à livre expressão religiosa, vivemos em uma cultura atravessada por valores religiosos bastante diferentes da concepção do candomblé e para introduzir sobre essa pertença religiosa, utilizarei tanto os conhecimentos trazidos nas falas das mulheres que compartilharam suas experiências comigo, quanto as consultas a publicações que fazem parte da literatura sobre o candomblé.

As comunidades de terreiros, também conhecidas por seus membros como egbe, são espaços religiosos de culto coletivo a divindades de origem africana. No Brasil, a nomenclatura “terreiro” pode ser utilizada tanto para o candomblé quanto para a umbanda, quimbanda, batuque, xangô, tambor de mina entre outras manifestações religiosas afro-brasileiras, mas o termo egbé, denominação iorubá, é utilizado apenas pelas pessoas adeptas do candomblé que pode ser compreendida como uma religião brasileira nascida no século XVIII, na Bahia. Porém, há escritos que atestam que desde o século XVII já haviam casas de culto organizadas pelas pessoas negras escravizadas (Augras, 2008, p. 34). Trata-se de uma tradição religiosa que inclui matrizes africanas, indígenas e europeias, com destaque especial para a matriz africana na qual me deterei um pouco mais.

Juana Elbein dos Santos em sua tese de doutorado, publicada posteriormente como o livro “Os Nagôs e a Morte” (2007), situa o candomblé nagô como um culto de matriz africana organizado no Brasil a partir dos negros e negras oriundos da Costa da Mina (atualmente Togo, Nigéria e Benin). Antes deles, teriam chegado outros povos, conhecidos como jejes e bantus, os nagôs teriam sido os últimos povos a chegar, porém, segundo ela, foram eles que imprimiram o modelo de organização do candomblé que vemos atualmente na maioria dos templos. Ela pondera que esta peculiaridade pode ter sido favorecida por terem os nagôs e jejes se estabelecido, majoritariamente, em territórios urbanos, enquanto os bantus foram levados para outras partes do país, dispersados em vários grupos pelo interior dos estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, São Paulo e, com isso, a mobilidade e a comunicação entre eles não seria tão fácil quanto daqueles que viviam na mesma cidade como aqueles que ficaram em Salvador ou em outras cidades ricas e desenvolvidas do norte e nordeste do país. (Santos, 2007, p. 31).

Nagôs, bantus, jejes, efons correspondem a etnias encontradas em território africano, povos que chegaram ao Brasil na condição de escravizados e que contribuíram para a produção dos modos de vida e subjetivação das brasileiras e dos brasileiros. As tradições destes povos, de alguma maneira, se mantinham a partir de suas organizações religiosas.

A religião impregnou e marcou todas as atividades do *Nagô* brasileiro, estendendo-se, regulando e influenciando até suas atividades as mais profanas. Foi através da prática contínua de sua religião que o *Nagô* conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais. (SANTOS; 2007, p.32)

Neste sentido, entendemos que o candomblé nagô está associado às práticas e modos de vida dos povos nagôs, o candomblé jeje aos povos jejes, o candomblé angola ou bantu, aos povos bantus e assim por diante. A estas denominações damos o nome de nação ou raiz, uma maneira de referenciar as tradições de um terreiro a uma certa matriz e determinadas práticas daqueles povos. Esta estratégia brasileira de religiosidade empodera as mulheres na liderança sacerdotal e oportuniza, através delas, a possibilidade de reconstrução do culto às divindades africanas aqui no Brasil.

Neste trabalho, apenas uma de minhas entrevistadas é da nação jeje, as demais pertencem à tradição nagô ou ketu, porém ao longo de suas vidas religiosas, estas mulheres transitaram por estas raízes como falarei adiante.

Cada uma destas raízes ou nações denominam suas casas mais antigas como casas matrizes, Augras (2008) fala do surgimento do candomblé nagô a partir de três africanas escravizadas e libertas (*Iya Detá*, *Iya Kalá* e *Iya Nassô*) que pertenciam à Irmandade da Boa Morte, da igreja da Barroquinha (BA), localizada em uma região urbana daquela cidade. Elas fundaram o *Iya Omi Asè Aira Intile*<sup>21</sup> que depois tomaria o nome de *Ilê Axé Iya Nassô Oká* com a transferência da casa para o bairro do Engenho Velho. Tal casa é conhecida popularmente como *Casa Branca*, uma das mais antigas casas de candomblé em que, até os dias atuais, apenas mulheres recebem o direito à liderança sacerdotal. Augras afirma que as mulheres assumem o lugar de responsáveis pela manutenção da religiosidade nas tradições de matrizes africanas, a partir do terreiro, pois segundo ela, é através das mulheres que as tradições se remontam e se expandem.

Sueli Carneiro, no texto “A força das mães negras”, também concorda que a organização social do candomblé pretende recriar a estrutura das sociedades africanas que foram perdidas com a escravização das pessoas negras naquele território. Nos terreiros, os modos de vida africanos seriam ressignificados a partir de suas práticas e rituais coletivos e as mulheres seriam os arrimos das famílias de santo. Por outro lado, sabemos que as mulheres, especialmente as mulheres negras, também são a maioria das chefes de família no Brasil. Desta forma, pergunto que aproximações e afastamentos seriam possíveis inferir sobre os

---

<sup>21</sup> Grifarei os nomes de casas de axé em itálico.

processos de construção e reconstrução de famílias, a partir da compreensão do processo de ascensão das mulheres ao cargo e encargo das atividades litúrgicas no candomblé.

No terreiro de candomblé, os segmentos subalternizados da sociedade podem experimentar a possibilidade de ascensão social, e de desenvolvimento de uma nova sociabilidade, metamorfoseando seus lugares de desvantagem social em posicionalidades de prestígio, geralmente ligadas à hierarquia religiosa. Aí as mulheres, inclusive as negras pertencentes à classe social mais pauperizada, ocupam altos cargos, diferentemente do que se verifica em outras religiões. Corroborando esse dado, tem-se que, sobretudo nas casas religiosas mais tradicionais brasileiras, a organização sócio-religiosa nesses espaços se estrutura a partir da lógica matrilinear, sendo a figura mais importante na hierarquia religiosa a mãe-de-santo ou Iyalorixá (iyá = mãe). (SILVA, 2010, p. 131)

As ialorixás no candomblé personificam, em suas comunidades, este lugar da mulher que acolhe, orienta, luta pela sobrevivência dos seus e proporciona um ambiente o mais seguro possível para que sua família se desenvolva. Neste sentido, o terreiro, além de um lugar de culto religioso, aparece como um lugar político e de políticas. Mãe Aninha, primeira ialorixá do *Ile Axé Opo Afonjá*, por exemplo, falou sobre alimentação litúrgica no II Congresso Afro Brasileiro, em 1937, que teve participação importante de lideranças religiosas e da comunidade acadêmica, num intercâmbio que culminou na fundação da União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia.

As mulheres de axé sempre estiveram se organizando dentro e fora dos terreiros. Dentro, elas são responsáveis pela manutenção das tradições, nas casas matrizes são elas que iniciam novos adeptos (filhos), são responsáveis pela culinária ritual e uma série de outras funções, fora do terreiro se reúnem em encontros como os da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde - RENAFRO, desde 2004, e no Encontro Mulheres de Axé, desde 2009, pensando e traçando estratégias a partir dos atravessamentos que incidem sobre suas comunidades.

Ainda que nos dias atuais, os adeptos do candomblé tenham diversificado no que diz respeito à cor e status social de seus adeptos, isto é, o culto não é restrito a pessoas negras, nem às pessoas pobres, a organização inicial desta tradição religiosa se faz a partir das mulheres negras que, uma vez libertas, criaram estratégias para formação de comunidades que ressignificariam seu universo mítico e suas famílias dispersadas durante o período escravocrata. Esse lugar de estratégia, negociação e articulação entre as necessidades do corpo comunitário e a esfera política social se presentifica e permanece até hoje na dinâmica de liderança destas mulheres.

Ao integrar uma comunidade de terreiro se pode observar e experimentar uma maneira de ver e integrar o mundo perpassado por uma lógica peculiar. O compromisso com essa

visão de mundo é estabelecido a partir de níveis iniciáticos, porém, em geral, está alicerçado na assimilação de uma nova simbologia e novas representações de corpo, subjetividade e pertencimento com as quais os adeptos e adeptas poderão se identificar ou estabelecer um lugar nesta estrutura e, a partir dessa nova maneira, se relacionar com o mundo. São as mulheres que recriam essa lógica familiar em uma tentativa de reestabelecer os laços com suas matrizes africanas que foram dispersadas no período da escravização.

Desta forma percebemos que as configurações de família, no contexto das comunidades de terreiro, têm outras premissas. Trata-se de uma família mutável (família de santo) e que, apesar de obedecer uma estrutura religiosa definida, abarca os trânsitos das pessoas. Uma pessoa pode ter sido iniciada na tradição de candomblé angola e transitar para uma tradição ketu ganhando uma nova família sem perder os laços com a família anterior, por exemplo, pois algumas relações de afeto não se perdem.

Além disso, quando falamos sobre as filiações divinas, nestas tradições que é possível ter dois pais ou duas mães, isto é, ser filha(o) de duas divindades masculinas, ou duas divindades femininas e, apesar das performances de gênero terem um lugar bastante demarcado nas comunidades de terreiro, com tarefas e designações bem específicas sobre os lugares de homens e de mulheres, também é possível ser filha de santo de lideranças masculinas, ou seja, no candomblé os homens também têm permissão para gerar suas crias.

Este é um marco importante, pois, a princípio, homens não eram iniciados para o transe mediúnico, nem assumiam a liderança das casas de axé. Ainda hoje, na *Casa Branca*, homens não são iniciados, já nas demais casas matrizes eles podem ser iniciados, porém, em nenhuma delas eles ascendem à liderança sacerdotal. Nas casas descendentes tanto da Casa Branca quanto nas outras casas matrizes, os homens podem ser iniciados e ascender a liderança das casas<sup>22</sup>.

Agora, tendo apresentado um pouco do candomblé em geral e a dinâmica das comunidades de terreiro, que são os oceanos por onde naveguei durante a pesquisa, creio que seja o momento de falar das ialorixás que me contaram suas histórias. Elas serão os portos, pois foi a partir delas que me foram apresentados os territórios e as experiências religiosas das mulheres de terreiro e dos afetos suscitados nestes encontros produzimos os mares desta pesquisa.

---

<sup>22</sup> Neste trabalho, tomo como referência de casas matrizes, a Casa Branca, o Gantois, Ile Axé Opo Afonjá mencionados por Augras (2008) e Ile Maroialaji, mencionada por Costa-Lima. Ainda assim, reconheço que existem outras casas tão antigas e que outorgam a função de babalorixás para homens, como o Ile Axé Oxumarê e o Pilão de Prata, por exemplo.

### 1.5 Mulheres e portos: encontros e trajetórias

A cada entrevista um percurso diferente a seguir, seja na geografia do Rio de Janeiro, seja na trajetória das perguntas e as ondas nas quais elas me embalavam. Transitei pela zona oeste, zona norte do Rio de Janeiro e Baixada Fluminense<sup>23</sup>, lugares distintos em muitos aspectos. Destes, os de mais fácil acesso ou mais conhecidos por mim eram a zona norte e alguns lugares da Baixada, onde já residi em outras fases da vida. Os trajetos exigiram bastante disposição também para este tipo de trabalho cartográfico, uma descoberta da cidade que me apresentava novos territórios e novos trânsitos na pesquisa.

Para quem não conhece, o Rio de Janeiro não é apenas o que aparece nos cartões postais, é um estado brasileiro complexo e cada área (zona) da cidade tem suas peculiaridades. Meus trânsitos circularam por parte da região metropolitana do estado que é composta por dezessete municípios. Circulei pela capital do Rio, dividido em zona central, zona norte, zona sul e zona oeste e pela Baixada Fluminense. Cada parte da cidade tem características muito próprias.

Quando comecei a pesquisa eu residia na Baixada Fluminense, uma região pobre que abastece a capital em mão de obra, em recursos naturais e alguns de seus municípios são considerados cidades-dormitórios, pois seus moradores passam a maior parte do tempo na capital ou em outros municípios, já que não há muitas ofertas de trabalho em suas cidades - é o caso de São João de Meriti.

Entre os anos de 1903 e 1906, a cidade do Rio de Janeiro passou por uma reforma do porto marítimo e consecutiva reestruturação urbanística desenvolvida pelo governo federal. O presidente da época, Rodrigues Alves, designou Francisco Pereira Passos como prefeito da cidade para cumprir este intuito. Com a justificativa de integração urbanística dos projetos e melhorias das vias públicas da cidade, para facilitar a circulação das mercadorias que chegavam pelo porto, foram desapropriadas e expulsas da cidade uma série de famílias que viviam naquela região conhecida como Pequena África e compreendia a região da Gamboa, Saúde, Pedra do Sal e Santo Cristo. Ali se concentrava um número significativo da população negra e foi onde surgiram os primeiros candomblés da cidade (ROCHA, 1994, p. 30-31) Os cortiços foram derrubados e começaram a nascer as favelas nos morros próximos, enquanto algumas outras famílias foram para as regiões mais distantes, como a zona oeste e Baixada.

---

<sup>23</sup> Ao longo dos capítulos o texto oferece uma caracterização dessas zonas das cidades, para que seja possível entender suas diferenças e como elas atravessam o tema da pesquisa.

A transformação do Rio não era um projeto apenas do ponto de vista urbano, mas também pretendia introduzir uma certa noção de civilidade aos cidadãos. Tendo isto em vista, junto ao projeto urbanístico foram introduzidas medidas e leis restritivas, entre elas as atividades relacionadas a um modo de vida mais rural foram proibidas, bem como o candomblé, as serenatas, o carnaval e a boemia. (BARBOSA, 2011 p. 235)

Paralelamente, Osvaldo Cruz assumiu o cargo de diretor geral de Saúde Pública e impôs leis como a de vacinação obrigatória que deu origem à Revolta da Vacina (1904) e instituiu a polícia sanitária que incidia diretamente nos hábitos da população pobre que, por exemplo, era proibida de lavar roupas em casas sem quintal.

Neste período, mãe Aninha, Oba Biyi, veio ao Rio e fundou uma casa de santo no bairro da Saúde e só depois voltou a Salvador para então fundar o *Ile Axé Opo Afonjá*, em São Gonçalo do Retiro e, apesar de toda controvérsia sobre qual vertente seria mais antiga, a casa de santo da Saúde foi transferida para Coelho da Rocha, São João de Meriti, em 1938, por mãe Agripina, a segunda ialorixá do axé, e se mantém aberta até os dias atuais.

O fluxo migratório das casas de candomblé dos centros urbanos para as zonas mais afastadas não foi espontâneo, mas também se justifica por outras características destes locais, em geral, elas estão situadas próximas da natureza mais abundante e junto às populações mais pobres. As casas de santo de minhas entrevistadas estão localizadas na Baixada e zona oeste da cidade, locais distantes, de população pobre, onde os serviços de segurança são ocupados por milícias e/ou tráfico.

Essa realidade pode ser encontrada em todo Rio de Janeiro, porém há um recorte clássico conhecido pela maioria dos cariocas, a divisão de antes ou depois do túnel Rebouças que liga o Rio Comprido, zona norte, ao Jardim Botânico, zona sul da cidade. Na zona sul, assim como na zona norte, também há pobreza e violência, mas ela costuma estar mais concentrada nas favelas, em parte destas regiões também há um policiamento mais ostensivo na tentativa de manter no asfalto a tal noção de civilidade que Pereira Passos tentava imprimir com sua reforma, enquanto os morros ardem em guerra.

Até aqui eu falava sobre os caminhos que me levaram à construção do tema de pesquisa, delimitação do objetivo, do território, do campo e explanei sobre como as mulheres me trouxeram até este lugar, sem introduzi-las. Porém, antes de apresentá-las, é importante dizer que esta viagem teve quatro portos, em cada um deles eu levava meu barco até uma dessas mulheres e elas se dispunham a me apresentar suas paisagens. Em alguns portos eu precisei fazer algumas andanças, chamar mais pessoas para conversar e elas estarão em diálogo comigo e aparecem nas entrevistas realizadas, ao longo da escrita.

Neste momento, apresentarei os portos onde desembarquei durante a viagem, tentando demonstrar como um a um foram modificando a paisagem, à medida que me apresentavam seus modos de ver, traziam perspectivas que dialogavam umas com as outras e construíram os mares que agora chamo de dissertação.

Preciso salientar que todos os nomes utilizados aqui são fictícios e, apesar de ter decidido utilizar nomes inspirados na língua iorubá, ainda que de forma abasileirada, nenhum deles é nome iniciático de qualquer uma das entrevistadas. Para escolher os nomes utilizei o critério de juntar algo da divindade da entrevistada e/ou algo que ela me fez sentir ou pensar.

Importante também dizer que existem muitas maneiras para nomear o espaço religioso no candomblé: comunidade de terreiro, casa de santo, terreiro, roça, casa de axé, axé – ou outras, em outras regiões do país. Utilizarei livremente algumas destas formas como sinônimo, sempre que me referir ao espaço religioso. Cada termo também foi utilizado pelas entrevistadas de diversas maneiras durante os encontros.

Com exceção de uma das religiosas, eu já havia me encontrado com todas estas mulheres anteriormente, em ambientes religiosos, em eventos e palestras sobre religiosidade ou porque elas foram usuárias do CEPLIR. Apenas com uma delas eu tinha um laço mais estreito, já que ela é ialorixá de três pessoas próximas a mim. Portanto, todas elas sabiam que eu sou uma pessoa iniciada para orixá, qual era minha afiliação<sup>24</sup> de terreiro e também meu orixá. Não apenas porque já havíamos nos esbarrado outras vezes, mas também porque é comum pessoas de terreiro trocarem esse tipo de informação.

As casas de axé, suas práticas religiosas, as vidas de lideranças religiosas já foram objeto de uma série de pesquisas e trabalhos acadêmicos. E uma de minhas entrevistadas confidenciou que boa parte das vezes em que o terreiro foi objeto de pesquisa “nada retornou para o povo de santo”. Esta também passou a ser uma preocupação da pesquisa. Havia duas perguntas que, invariavelmente, eram feitas para cada entrevistada cujo objetivo era pensar neste retorno. A primeira era sobre como elas se apresentavam e contavam sobre suas experiências como mulheres de terreiro e a última sobre em que ou como cada uma delas achava que essa pesquisa poderia contribuir para a experiência das mulheres de terreiro. E assim fomos construindo essa viagem.

Todas as entrevistadas, isto é, os portos da pesquisa são ialorixás, apesar de eu ter entrevistado uma iyawo e conversado, em visitas ao terreiro, com mulheres e homens em outros lugares na hierarquia da casa de santo. Todas as conversas foram guiadas para

---

<sup>24</sup> De qual axé eu vinha e quem foi minha ialorixá.



mergulhar ainda mais na experiência que as ialorixás me traziam, suas tensões em ocupar os lugares de mulheres, mães, “faxineiras espirituais”<sup>25</sup>, ativistas políticas e por fim, ialorixás. Nestes muitos lugares que elas vão apresentando, as performatividades do feminino me orientam a construir a pesquisa usando os temas que elas me trazem como âncoras, onde elas dialogam comigo, com suas próprias memórias e, neste texto, conversam também entre elas trazendo similaridades ou multiplicidades de pensamento a respeito dos temas que as mesmas trazem. Sendo assim, vamos às apresentações.

### 1.5.1 1º porto – Iya Omilayo

A primeira que apresentarei é Iya<sup>26</sup> Omilayo que traduzo como água que traz felicidade.

Apesar de ser uma mulher nascida tanto de pai e mãe de terreiro né, eu só pude me iniciar depois que casei, porque minha mãe era uma mulher que achava que terreiro não era coisa pra mim, não era coisa para os filhos dela né... e era coisa de preto e mamãe... tinha toda uma... uma discussão com isso, porque ela tinha a coisa de negar a... a... a religiosidade, negar o pertencimento dela... negar! (Iya Omilayo)

Omilayo tinha 45 anos na ocasião da primeira entrevista, ela é jornalista por formação e atualmente professora universitária, iniciada há 21 anos, recebeu o cargo de ialorixá no ano de 2010 e será a primeira a ser apresentada, não apenas por ser filha das águas, mas também porque Iemanjá e ela estiveram muito presentes durante toda esta viagem. No ano de 2016, quando eu já não era mais psicóloga do CEPLIR, mais ou menos em julho, a encontrei saindo do metrô, na Pavuna, zona norte do Rio. Eu estava indo para casa após o consultório e ela indo dar aula numa Faculdade. Eu a conhecia como alguém que foi atendida pelo CEPLIR, mas, além disso, a conhecia a partir de minha própria religiosidade. Antes daquele dia, eu a tinha visto em uma palestra minha que tratava justamente sobre os Efeitos psicossociais da Intolerância Religiosa e que foi gravada para o Grupo de Estudos Braulio Goffman.<sup>27</sup> Neste encontro na saída do metrô mencionei minha intenção de ingressar no mestrado, ainda meio incerta. Foi então que Iemanjá, opa, Omilayo, me convidou para um café e conversamos sobre o quanto era importante uma mulher de axé escrever e falar sobre temas que nos afetavam a

<sup>25</sup> Expressão utilizada por Omilayo que será apresentada a seguir.

<sup>26</sup> Usarei a palavra iya, que significa mãe em iorubá, em respeito à maneira que elas são chamadas e ao cargo que elas têm em seus terreiros. Porém, durante o texto, utilizarei apenas o nome sem a referência ao cargo, pois irei falar delas em todas as formas de serem mulheres e não apenas como mães.

<sup>27</sup> Grupo de estudos que acontece em uma casa de umbanda, na zona norte do Rio, coordenada por um respeitado ogan iniciado em tradição jeje do Huntoloji, ogan Jaçanã e que busca discutir temáticas importantes para o povo de terreiro. O grupo produz debates, vídeos, seminários sobre tradições, trajetórias de lideranças religiosas e temas afins como intolerância religiosa, racismo, educação nos terreiros, entre outros.

partir de uma perspectiva endógena. Foi o primeiro embalo dessa viagem. Depois, já no mestrado, Omilayo foi minha primeira entrevistada, pois ela mesma tinha sofrido brutalmente com a perda da guarda do filho em um processo em que foi reconhecida a intolerância religiosa perpetrada pelo Estado. Ali estava ela, minha perseguida intolerância religiosa, ainda muito presente em mim naquele momento, mas já não se configurava como tão central naquele encontro.

Tive três encontros com Omilayo, o primeiro foi em um território conhecido por mim. Ela foi até o local onde eu atendia na Zona Norte do Rio. Nesta ocasião, ela contou de seus trânsitos até ser ialorixá. Apesar de sua mãe pertencer a uma família de tradição bantu e seu pai também ser um “homem de axé”, ela foi batizada e fez primeira comunhão na Igreja Católica. O avô tinha uma casa de axé na Bahia e ela conta que desde nova ele dizia que “ela tinha uma estrela” e isto significava que ela teria que seguir o mesmo caminho religioso, porém seus pais se separaram cedo e sua mãe não permitia que ela se aproximasse do terreiro. Se iniciou aos 26 anos, quando já era graduada, ocupava um cargo no primeiro escalão do Governo do Estado do Rio de Janeiro e tinha dois filhos.

Foi iniciada por um babalorixá<sup>28</sup>, em uma casa de santo com uma estrutura bastante familiar, em que a maioria das pessoas eram parentes umas das outras e ela tinha outras demandas que a levaram a encontrar uma segunda casa, onde completou suas obrigações iniciáticas. Este outro babalorixá lhe confirmou o cargo de ialorixá. Atualmente, apesar de seu babalorixá ter falecido, ela permaneceu na família de santo, com a ialorixá dele, sua avó de santo.

No segundo encontro fui eu que me desloquei até o porto, ela me chamou para conhecer seu terreiro, mas um contratempo fez com que fossemos a sua casa mesmo, na zona oeste da cidade. Combinamos um ponto aonde ela iria me buscar, e como sou péssima em direções, marcamos na estação de BRT.<sup>29</sup> Para chegar até lá, saí da zona central do Rio, onde resido, peguei o metrô, BRT, descii na estação combinada onde ela me esperava para tomarmos a kombi que nos levaria até a casa dela.

Era minha primeira vez naquela parte da cidade, porém é uma localidade bastante conhecida, principalmente pelas manchetes policiais. Descemos da kombi e andamos um bocado até chegarmos ao condomínio onde ela mora, durante a caminhada, Omilayo me contou que aquela parte é uma das mais tranquilas do bairro, falou sobre algumas diferenças

---

<sup>28</sup> Masculino de Ialorixá.

<sup>29</sup> Bus Rapid transport, meio de transporte coletivo; ônibus que circula em corredores exclusivos em alguns bairros da cidade.

que tem notado sobre o uso de drogas nas ruas, que não era comum na época em que ela foi morar lá, há 18 anos, mas que ainda conhece quase todos por ali, e, de fato, enquanto passávamos, ela ia cumprimentando todas as pessoas.

No trajeto, ela também me contou como foi conduzida ao local onde atualmente fica seu terreiro. Na época, ela já tinha tomado suas obrigações e obtido o posto de ialorixá. Ao visitar um terreno, acabou encontrando uma mulher iniciada para Omolu que lhe vendeu o terreno pela quantia exata que ela tinha guardada. Na cosmogonia nagô, Omolu é o filho de Nanã que foi acolhido por Iemanjá e Omilayo compreendeu essa experiência como um presente.

Seu terreiro fica na mesma região geográfica da cidade de sua casa, porém um pouco mais afastado, em um local onde há mais mata, algo bastante importante, pois, a natureza é lugar de culto para o povo de terreiro. Em nossa primeira conversa, ela já havia dito que no terreiro não funciona GPS, sinal de celular e que as pessoas só conseguem chegar se tiverem um mapa com todas as indicações e, por isso, se sentia mais protegida em relação aos ataques de cunho religioso já que sua casa não era de fácil acesso.

No terceiro encontro, finalmente, pude conhecer seu terreiro, em mais uma viagem para a zona oeste da cidade, desta vez saí da zona sul, tomei metrô, um BRT lotado de pessoas, tanto a caminho dos mais diversos destinos, como outros que trabalhavam vendendo bebidas e utensílios nas estações e dentro do ônibus. Depois de um longo trajeto, ainda precisei tomar uma kombi que, meia hora depois, me deixou em um ponto de moto táxi que também precisei tomar para me levar até o terreiro. Como me disse Omilayo, era necessário um mapa etnográfico para chegar ao local, pois não há sinal de celular e o nome de ruas não ajudam a encontrar os locais. Seu terreiro fica no meio de uma mata, com uma cachoeira bem perto, de fato não parece que estamos na cidade, tudo tem um ar calmo, pessoas nas portas das casas conversando, crianças brincando nas ruas, outras dirigindo carros pela estrada e muitos olhares curiosos em minha direção. Segundo meu mapa, eu deveria dizer que ia pra casa de Dona Omilayo, ao lado da casa do Senhor Sândalo e foi certo.

### 1.5.2 2º porto – Iya Omomeji

No segundo porto encontrei Iya Omomeji, que traduzo livremente como mãe que é filha de dois, neste caso dois pais.

“Olha, a minha expectativa de mãe de santo é nenhuma, porque eu nem queria, mas se o senhor quiser saber, a palavra que me define é medo.” (Omomeji lembrando uma fala sua para um amigo da religião)

Omomeji tinha 58 anos na ocasião da entrevista e é formada em Administração de Empresas. É uma mulher filha de dois orixás masculinos. A partir da conversa e das inquietações provocadas por uma entrevista com Omilayo, ela indicou que eu conhecesse Omomeji. Segundo Omilayo, minha segunda entrevistada teve uma experiência bem distinta da dela e apontava que o fato de ter a pele mais escura poderia ter influenciado nestas diferenças, disse ainda, que ela teria uma trajetória de muitos caminhos até ter seus direitos à religiosidade reconhecidos e encaminhados, conforme contarei a seguir.

Omomeji também mora na Zona Oeste, esta zona que para mim quase equivale ao tã, tã distante dos contos de fadas. Um território inexplorado para mim, assim como era o caminho da pesquisa antes de passar por estes portos, pois apesar de ter experimentado o lugar de mulher de axé por muitos anos, olhar essa experiência com as lentes oferecidas por estas mulheres foi, como postulou Pelbart (2016), “uma experiência-limite” (p.207-208), algo diferente do cotidiano e que, em mim, inaugurou um outro estado de ser, uma nova maneira de olhar para os lugares que as mulheres ocupam no terreiro.

Desta vez, eu fui de metrô por uma parte de caminho e ao chegar à última estação, acionei o GPS e percebi que o caminho até a casa de minha entrevistada ainda era longo e eu não chegaria no horário combinado se usasse transporte coletivo. Tomei um Uber e percebi que havia dois fios de contas de miçangas fininhas pendurados no espelho retrovisor do carro, um de contas brancas e terracota, referente a Xangô, outro com miçangas todas brancas, de Oxalá. Eu não costumo conversar muito em conduções, mas achei bastante curiosa a coincidência. Talvez o motorista tenha percebido que eu não conhecia muito aquela área e começou a me apresentar aquela parte da cidade, até que passou por algum ponto onde havia mata e começou a falar sobre sua religião, contou que era umbandista e também de alguns de seus trânsitos até chegar no terreiro que frequenta hoje, disse que havia entendido a minha corrida como um sinal e que eu tinha sido enviada para levá-lo para casa. Ele era vizinho do meu endereço de destino e precisava almoçar e descansar um pouco antes de voltar ao trabalho. Em algum momento ele perguntou o motivo de minha ida aquele local e eu contei da entrevista à ialorixá, ele me deixou em frente ao condomínio, me deu seu cartão e combinamos que eu o chamaria quando fosse voltar para o metrô.

O condomínio era enorme e tive que andar uns quinze minutos da estrada principal até o bloco onde residia Omomeji. Terminava a estrada de asfalto, tinha uma mata ao lado da

estrada, terra batida e ninguém por perto, eu não senti medo, estranhamente; apesar de ser um local desconhecido, eu me sentia confortável. Diferente de Omilayo, eu nunca tinha sequer visto minha segunda entrevistada e minutos antes de encontrá-la, enquanto caminhava, fiquei refletindo sobre como eu deveria cumprimentá-la, se eu me dirigiria de forma impessoal como se espera de um certo tipo de pesquisadora ou se tomaria bênção como uma mulher de axé. Eu nunca tinha pensado sobre isso antes desta entrevista, imaginei que a maneira como decidisse me dirigir a ela estabeleceria um código e de certo modo impactaria a forma como ela me traria suas experiências. Foi naquele momento que decidi me dirigir a ela e a todas as demais entrevistadas no lugar que lhes cabem, que nos cabem, como mulheres de axé.

Quando cheguei à guarita de seu bloco residencial, ela já me esperava com um sorriso, tomei a bênção, reconhecendo sua senioridade e ela disse “Meu Pai Oxóssi te abençoe”. Foi como ter uma nuvem de paz se assentando sobre mim, pois fui iniciada em uma casa cujo patrono é Oxóssi e Ele continua tocando seu ritmo em meu coração. Eu não sabia que ela era de Odé, mas Ele sabia que eu ia encontrá-la.

A trajetória religiosa de Omomeji começa aos 7 anos de idade quando ela começa a ter problemas de saúde que mais tarde foram relacionados a questões espirituais. Ela acordava a noite falando idiomas que seus pais não compreendiam, entre outros efeitos incompreensíveis. Em um episódio desses, acabou caindo com sua irmã mais jovem da escada de sua casa, em outro, quase se jogou da janela do quinto andar no apartamento onde moravam. Embora seu pai fosse babalorixá, assim como a mãe de Omilayo, ele se recusava a permitir que suas filhas entrassem para o terreiro. Omomeji acabou sendo iniciada no terreiro de seu próprio pai, por um babalorixá amigo dele. Ela conta que seu pai carnal não permitiu que ela fosse iniciada na casa de seu pai de santo porque ela era “nova e virgem”, mas um tempo depois ela passou a frequentar a casa de seu babalorixá e não se adaptou, pois não concordava com a maneira como ele tratava as mulheres, especialmente as mais velhas, apesar dela mesmo sentir que ele a protegia em relação às tarefas do terreiro.

Além da iniciação, ela não deu nenhuma de suas obrigações iniciáticas nesta casa. Sete anos depois, ela voltou a ter problemas saúde, contou que teve todos os sintomas de rubéola, mas não havia nenhum diagnóstico que comprovasse, também teve problemas de ordem financeira. Ela já tinha 21 anos e trabalhava, mas não conseguia saber como gastava seu dinheiro, pediu ajuda a uma tia que jogou búzios e identificou que o orixá que respondia pela sua cabeça não era o mesmo para o qual ela tinha sido iniciada, ainda assim ela não deu nenhuma obrigação com essa tia porque, segundo Omomeji, ela não era uma mãe de santo tão experiente e o orixá não permitiu que ela ficasse lá.

Ela encontrou um outro babalorixá e, nesta casa, ela deu sua obrigação de três anos e, embora ela afirme que este babalorixá foi muito importante para a definição de sua vida religiosa, ela também não permaneceu, desta vez por insatisfação do orixá dela tendo em vista o não cumprimento de alguns interditos por parte do babalorixá. Omomeji contou que a saída da casa de seu segundo pai de santo teve forte impacto em sua vida, ela achava que não sabia escolher, que tinha “dedo podre” e, portanto, decidiu que não iria “nem acender vela para o anjo da guarda” e, caso os seus orixás quisessem que ela voltasse a ter uma vida religiosa, ela iria esperar que eles tivessem alguma ação contundente para isso.

Após um problema grave com a saúde de seu pai carnal, Omomeji conheceu seu terceiro pai de santo, com quem deu sua obrigação de sete anos e pôde cumprir seu ciclo iniciático, quando já tinha 22 anos de iniciada. Nesta casa, ela permaneceu por quinze anos até seu babalorixá falecer e atualmente, é iyakekere na casa de Omilayo, onde iniciou Névoa, filha biológica de Omilayo.

### 1.5.3 3º porto – Iya Omoaiye

O terceiro porto foi um mergulho na história que eu mais conhecia, porém, aquilo que ela me apresentou era ainda novo para mim. Ela falou bastante sobre as tensões entre ser mãe e ser ialorixá e também do isolamento social que se coloca para estas mulheres.

Eu tenho uma filha de 5 anos, então quando eu inaugurei a casa de axé ela ainda era bem pequena, então eu ainda tive que entrar na questão de comandar a casa, de ser mãe e ter meu lado profissional. Não é fácil! Não é fácil porque muitas vezes eu tive que abrir mão de estar com ela, né, para que eu pudesse fazer todas as minhas funções dentro da casa de santo.

Iya Omoaiye, mãe que é filha da terra, tinha 42 anos na época da pesquisa e é formada em Fisioterapia. Ela também tem a cabeça dividida por orixás masculinos, mas diferente de Omomeji, para quem esta tensão teve muitas consequências em sua vida religiosa, Omoaiye se constituiu como filha do Senhor da Terra, Obaluaiye, e ele se manteve na primazia de sua cabeça, desde sempre. Omoaiye, atualmente, pertence a uma casa de tradição ketu, porém foi iniciada na nação Efon. Tem quinze anos de iniciada, mas contou que está na religião há 20 anos, pois já frequentava uma casa de axé como abian antes de fazer santo. Sua casa de axé funciona desde 2011 em um distrito de Magé. Dentre as entrevistadas, ela foi a que revelou ter menos ligação com movimentos sociais e/ou políticos relacionadas à religião ou qualquer outro.

Omoaiye tem uma relação mais próxima a mim; apesar de não nos encontrarmos com frequência, ela é ialorixá de três pessoas de meu convívio, fui entrevistá-la em seu local de trabalho e estive em seu terreiro em duas ocasiões durante o período da pesquisa. No caminho para entrevista, em seu local de trabalho que fica na zona norte da cidade utilizei metrô e Uber, apesar desta área ser mais próxima aos locais que costumeiramente circulo na cidade, eu também nunca havia estado naquela região e não me senti tão confortável quanto no trajeto para a casa de Omomeji, por exemplo. É interessante como a sensação de estranheza, ao transitar em território nunca antes navegado, deixou aguçados os meus sentidos e, dessa vez, havia uma tensão no ar. Diferente do encontro com Omilayo, em que ela me apresentava o território que eu já sabia ser marcado pelo estigma da violência, ou do caminho para Omomeji, quando eu estava só, mas o território não me amedrontava, o porto de Omoaiye se situava em um lugar marcado pela violência e estranho para mim, e foi a primeira vez que senti medo ao transitar por estes caminhos.

Na visita ao terreiro que fica em área bem distante do centro da capital do Rio, precisei tomar o metrô, uma van que me levou até a parte mais central do distrito onde se situa o terreiro e lá, ainda foi necessário tomar um carro que após uns dez ou quinze minutos me deixaria no destino final. Ela mesma contou que a distância do terreiro para os locais de moradia de seus filhos e filhas a fez optar por encontros quinzenais, quando as pessoas chegam na sexta-feira e retornam para casa no domingo, pois ela acredita que seria penoso fazer as pessoas se deslocarem para lá em uma periodicidade mais curta, com exceção dos períodos de obrigações, quando a presença é mais contínua.

O terreiro fica próximo à entrada da região serrana, há bastante natureza e um rio nos fundos do terreno. Durante o tempo na van, enquanto me dirigia à casa de santo, observei como é impressionante como as mulheres carregam coisas e como os transportes para alguns lugares mais distantes do centro da cidade são precários.

Além das quinze pessoas sentadas nos assentos oficiais existentes na van, havia nove pessoas de pé, além do cobrador. O clima era meio descontraído, algumas pessoas reclamavam da superlotação, outras faziam piada da situação. O motorista chegou a 120 km/h na rodovia. Entre nós, havia duas crianças de colo com suas respectivas mães, um pai e seu filho adolescente que carregava uma gaiola com um passarinho dentro dela.

Uma das passageiras era uma mulher negra, técnica de enfermagem, que saía do plantão, soube disso porque ela conversava em alto e bom som em seu celular. Falava de sambas, brigas de amigas e seus namorados, questionando se a amiga era uma “mulher de respeito” diante das escolhas de parceiros que fazia, ela contava de seus amores e dissabores

durante quase toda a viagem, enquanto interagia com a conversa de outros passageiros. Havia uma senhora de muletas que ganhou o lugar de outra passageira. E bolsas, muitas bolsas, todas sendo carregadas pelas mulheres e naquele momento não pude deixar de lembrar de Rosado-Nunes (2005) falando sobre o quanto as mulheres são responsáveis por carregar as tradições. Neste caso, nesta van, elas também carregam as bolsas e as crianças. No total, havia sete homens, contando com o cobrador e o motorista, e eu segui espremida entre um moço dorminhoco e uma das mães com sua criança no colo.

A visita ao terreiro foi emocionante, era a primeira vez que eu voltava a um terreiro após o meu afastamento oficial da minha casa de santo que ocorreu na semana de minha qualificação do projeto de pesquisa. Além disso, era um momento importante na vida de duas pessoas queridas para mim e também meu primeiro momento como pesquisadora-iniciada em um terreiro.

Todo o trajeto longínquo, as peripécias na van, as conversas e reflexões tomaram outro contorno quando cheguei ao terreiro. Chegar a um terreiro não é só chegar a um espaço, mas também chegar a outro tempo. A casa de axé ficava em uma rua sem asfalto e de barro vermelho, havia poucas casas no entorno, todas elas muito simples e precárias, o terreiro e uma igreja evangélica são as construções em melhores condições do local. Havia muitas árvores, cheiro de mato e de axé. Minha memória olfativa me levou para outro tempo ao chegar ao portão da casa e entrar naquele universo. Ogun e Exu, que estiveram comigo durante todo o percurso, como protetores e direcionadores dos caminhos, estavam ali, logo no portão, esperando que eu os saudasse. Laroye, Ogun ie! Tudo isso sentindo novamente o cheiro das comidas, das obrigações, o barulho das conversas, das panelas, das crianças, tudo em sua dinâmica própria.

Na segunda ida ao terreiro o caminho foi mais tranquilo, menos pessoas na van, motorista respeitando os limites de velocidade e assim pude prestar mais atenção no tempo que levei para chegar ao local, quase duas horas. Omoaiye contou que sua primeira casa de santo era próxima àquela localidade, nesta casa ela permaneceu por doze anos e contou que só saiu a partir do momento em que houve um desacordo entre ela e o babalorixá porque se sentiu desrespeitada por ele e não sentia que era “tratada como pessoa”. Após a saída desta casa, ela passou por problemas de saúde, além de ter encontrado pessoas que buscavam cuidado espiritual e que não abriam mão de serem cuidadas por ela, porém ela ainda não havia tomado sua obrigação de sete anos. Neste percurso, ela se aproximou de um pai de santo com quem chegou a combinar a obrigação, comprar os elementos concernentes, porém faltando uma semana, ela recebeu alguns sinais através de sonhos e intuições de que aquele não seria o



caminho. Omoaiye resolveu jogar com um outro babalorixá com quem acertou suas obrigações em poucos dias e permanece na casa dele há sete anos.

#### 1.5.4 4º porto – Iya Leke

O quarto e último porto poderia ter sido o primeiro, Iya Leke, foi a primeira onda que me balançou quando ainda era psicóloga do CEPLIR. A atendi no equipamento por ocasião do oitavo ataque à sua casa religiosa e as ondas que me sacudiram naquele momento de alguma forma me trouxeram até este porto.

Como é que eu me defino? Eu me defino como parda. Meu pai era negro, minha mãe era branca, eu não posso dizer que sou negra, porque a minha pele não é negra e o fato da minha pele não ser negra, já me torna diferente, já me dá alguns privilégios que os meus irmãos não tiveram, porque os meus não tiveram porque a pele deles era mais negra que a minha. Então eu não posso dizer que tive as mesmas oportunidades que eles ou que eles tiveram as mesmas oportunidades que eu, porque eu sou mais clara, então, por isso, não me defino negra. Eu sou negra, mas minha cor é parda. (Leke)

Leke Leke é a garça branca associada a Oxalá para os terreiros de origem nagô e é por isso que a nomeei como Iya Leke. Ela foi iniciada em uma tradição de candomblé angola e há bastante tempo pertence a tradição jeje. É a partir desta tradição que ela possui o título de doné, que corresponderia ao título de ialorixá para a tradição ketu. Leke tinha 57 anos na ocasião da entrevista e se definiu como parda; é psicóloga, formada em Psicossomática e bacharel em Direito, participou ativamente e foi diretora de uma organização do Movimento Negro. Atualmente participa, não mais como direção, mas como militante. Além disso, também milita nos movimento de direitos para as mulheres, combate à intolerância religiosa e ao racismo religioso. Apesar das múltiplas violências que sofreu com os ataques a sua casa religiosa, Leke preferiu trazer outras tensões para nossa conversa, pois “não gostaria de ser definida pelas violências” que ela sofreu.

Leke reside na Baixada Fluminense e preferiu que marcássemos na capital, pois já tinha um compromisso no Rio. Nos encontramos em um evento na UERJ, Seminário Religiões no Brasil, realizado pelo Programa de Estudos das Religiões – PROEPER. Eu cheguei antes e ouvi a fala de uma outra ialorixá sobre o lugar das mulheres nas religiões. Leke chegou após e, durante o intervalo, fomos conversar em um dos corredores próximo ao auditório, não era o ambiente ideal, havia barulho e pessoas transitando, mas conseguimos um local mais reservado depois de algumas tentativas.

Leke me contou que não começou sua trajetória como candomblecista, seus pais era católicos praticantes e ela relata que enquanto não pôde escolher frequentou a igreja católica, mas sua primeira escolha foi a umbanda, onde ficou por dez anos e se afastou por razões de cunho pessoal. Ao prosseguir em sua busca espiritual, ela conta que não tinha intenção de mudar de religião, porém a segunda casa de umbanda que ela buscou havia se transformado em uma casa de candomblé de nação angola. Com cinco anos de iniciada, sua mameto, equivalente a ialorixá, adquiriu alzheimer, entregou os igbas para as filhas e filhos de santo e ela reencontrou seu caminho na nação jeje, onde completou seu ciclo de obrigações e permanece até os dias atuais, com trinta anos de iniciada.

Nos mares que me levaram até meus portos pude utilizar algumas embarcações que me ajudavam a apreciar melhor as paisagens que se apresentavam. Com estas embarcações, pude velejar um pouco mais e enxergar nuances que eram apenas apontadas no meu contato com as margens. As teorias, as entrevistas, as visitas nos terreiros, o Seminário Religiões no Brasil na UERJ, a visita ao Museu Afro Brasil, em São Paulo e as reuniões do GEPSID também me orientaram nesta viagem.

Agora que já falei dos trânsitos e trajetórias meus e de minhas entrevistadas, trarei o roteiro de viagem e as aventuras que pude experimentar em cada porto. Para começar creio que seja importante falar sobre as primeiras embarcações que utilizei para pensar as questões de gênero e discutir as performatividades das feminilidades no terreiro. E foi assim, com meus portos sinalizados, que embarquei nos mares que cada uma dela trouxe em suas memórias e reflexões.

## 2 EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E FEMINILIDADES NO TERREIRO

Na introdução do livro “O Martelo das Feiticeiras (Malleus Maleficarum)” a escritora feminista Rose Marie Muraro (2017) lembra que, durante três quartos da existência da humanidade, as mulheres possuíam um lugar central na sociedade. Malleus Maleficarum é um tratado escrito pelos freis dominicanos Heinrich Kraemer e James Sprenger, em 1487, em cumprimento da bula papal do papa Inocêncio VIII que autorizava a criar um manual de combate a práticas não cristãs e para, “em nome de Deus”, justificar, auxiliar a identificar ou criar ferramentas de identificação, arguir e limpar/salvar a alma das pessoas possuídas pelo demônio durante os quatro séculos de perseguição ao Mal, que configuraram o período da Inquisição. Oitenta e cinco por cento (85%) dessas pessoas mortas foram mulheres.

Esse ‘expurgo’ visava recolocar dentro de regras de comportamento dominante as massas camponesas submetidas muitas vezes aos mais ferozes excessos dos seus senhores feudais, expostas à fome, à peste e à guerra, e que se rebelavam, principalmente as mulheres (MURARO, 2017, p.18)

Muraro (2017) identifica o quanto essa caça às bruxas se tratava menos de perseguição religiosa do que de eliminar aquelas que ameaçavam um determinado *status quo*, pois as mulheres se organizavam em grupos, tinham saberes que popularizavam cuidados que rivalizavam com o iniciante poder médico e questionavam o sistema feudal. Segundo a autora, as igrejas católicas e protestantes, através da Inquisição, foram as responsáveis pela determinação de um novo código rígido de conduta a respeito dos comportamentos, especialmente das mulheres, que tinha também como pano de fundo a centralização de poder político, econômico e ideológico a partir dessa normatização.

O Malleus Maleficarum inaugura uma maneira de identificar o demônio aqui vinculado à visão cristã, como representante do Mal e opositor a uma divindade benfeitora. Segundo este tratado, o demônio só poderia atacar o corpo, pois o espírito pertenceria a deus, neste caso, ao deus cristão. Afirmava também que as mulheres seriam essencialmente ligadas à sexualidade e, assim, seriam mais suscetíveis ao Mal e, a partir desse pensamento, se instituem normas de comportamento para homens e mulheres.

Desde aquele período da Inquisição até os dias atuais, as mulheres permanecem sendo alvo da violência, objeto de sexualização e controle. Tão distante e tão presente. Se naquela época as mulheres cobriam o corpo e foram relegadas à domesticidade por imposição do puritanismo, atualmente se veem obrigadas a abrir mão de suas coberturas religiosas em razão

da violência, isto é, o corpo da mulher sempre foi e continua sendo alvo de sujeição e dominação.

As discussões sobre gênero estão no centro dos debates atuais, os movimentos de mulheres ainda reivindicam direitos básicos, sejam trabalhistas, sejam com o propósito de desvincular direitos civis do campo religioso. Importante sublinhar que a legislação que garante direitos para (os) as trabalhadoras domésticas só foi aprovada em 2013 e, em diversas áreas, a remuneração ainda não é igualitária entre homens e mulheres. Outras reivindicações de direitos são claramente atravessadas por princípios religiosos que ditam seus destinos. A descriminalização do aborto e a criminalização do estupro ainda são temas de discussão política, baseados de forma mais ou menos explícita em preceitos religiosos, assim como outras pautas associadas à saúde sexual e reprodutiva das mulheres.

Toda essa discussão está alicerçada em valores morais que, por sua vez, estão relacionados a valores religiosos arraigados em nossas tradições e culturas. Rosado-Nunes (2005) publicou um texto intitulado “Gênero e Religião”, na Revista Estudos Feministas. Trata-se de uma apresentação para um dossiê sobre a situação das mulheres religiosas que discute a construção social das religiões afirmando que são “expressões das sociedades nas quais nasceram” (p. 363) e, sendo assim, apresenta o campo religioso com um território majoritariamente masculino.

Para a autora, o campo das religiões produz relações sociais bastante demarcadas no que diz respeito às construções de gênero. Neste campo são os homens que definem as regras sobre o que é ou não sagrado, entre outras doutrinas, e às mulheres cabe a tarefa de serem as “guardiãs da memória do grupo religioso” (p.363).

A contextualização de Muraro (2017) sobre a caça às bruxas junto ao panorama de Rosado-Nunes não são as únicas maneiras de compreender a experiência das mulheres, mas ajudam a contextualizar e entender como elas são afetadas no exercício de suas religiosidades.

## **2.1 Tradição e ressignificações**

As tradições do/no candomblé são um corpo de práticas comunitárias, fundamentadas em uma cosmogonia e modo de vida de povos oriundos da África Ocidental, organizados de maneira progressiva e sistemática ao longo da presença destes mesmos povos aqui no Brasil e de acordo com as adaptações necessárias para a sobrevivência do culto. Significa dizer que a ressignificação não é desconhecida para o candomblé, basta pensarmos que a fauna e flora do

continente africano não são exatamente iguais às das Américas, portanto, há plantas, grãos e animais importantes para o culto das divindades que não poderiam ser encontrados aqui.

Da interlocução com os primeiros povos chegados ao Brasil, isto é, bantus e jejes, o contato com os povos indígenas e a própria observação da cultura dos europeus foi sendo construída uma liturgia possível e ressignificada para a religiosidade nagô no Brasil. Omilayo fala sobre essa possibilidade dinâmica do candomblé com propriedade e afirma que a ressignificação é possível desde que não se altere a natureza do culto:

“Eu não tenho moenda, mas eu posso quebrar e bater meu acarajé no liquidificador e rezar da mesma forma que meus ancestrais faziam. Ele continua sendo rezado e sacralizado” (Omilayo)

Ela observa que a tecnologia já era utilizada para quebrar grãos no século XVIII, o moinho era a possibilidade da época, atualmente as comunidades de terreiro continuam fazendo uso das tecnologias e têm outras ferramentas disponíveis para tal, portanto, é possível utilizá-las sem alterar a estrutura do culto. Os dogmas, os modos de fazer, rituais e liturgia de cada casa de santo compõem uma estrutura diante da qual é possível perceber as práticas consonantes ou dissonantes de cada tradição de axé. E com isso, cada iya vai me dizendo que não basta se dizer de candomblé, existe um modo de realizar os ritos, de ver e de viver o mundo que deverá estar de acordo com suas tradições de origem. Ainda que o candomblé seja compreendido como uma religião dinâmica diante de todas as ressignificações necessárias para que ele se alinhe a práticas africanas no Brasil, elas não podem descaracterizar o culto a ponto de não enxergarmos as matrizes que as estruturam.

Quando Iya Omomeji me recebeu em sua casa, ela me fez sentar no sofá ao lado de seu Exu, coisa de gente antiga de santo quando quer perceber quem entra em sua casa. Depois, a iya me ofereceu água e foi quando percebi mais uma estratégia das iyas antigas, a de esfriar o corpo antes de começar qualquer coisa. Estas duas práticas muito comuns entre as pessoas mais velhas de santo talvez não fossem percebidas por um olhar leigo, talvez o oferecimento da água fosse tomado apenas como cortesia e nem posso imaginar o que pensaria uma pesquisadora não-iniciada sobre o fato da ialorixá ter me indicado o assento próximo a Exu. Porque quando alguns códigos são acionados, eles me transportam para esse universo que reconheço, não apenas de forma intelectual, como algo que aprendi com minha própria ialorixá, mas também porque meu corpo é iniciado em determinada tradição que reconhece tais símbolos. Esfriar o corpo de quem chega ao terreiro é fundamental em diversos sentidos: o corpo que vêm da rua passou por lugares com diversas energias, encruzilhadas, cemitérios, hospitais, pessoas diversas, viu e ouviu coisas que não foram notadas, sem

perceber o quanto as afetaram, portanto, é importante parar e deixar que estas energias tomem seus lugares.

Neste mesmo sentido, indicar que uma pessoa sente ao lado de Exu também é evocar um sentido simbólico muito particular. Exu é a divindade da comunicação e do movimento, todo o tipo de comunicação, inclusive entre os mundos e, por isso, Ele é conhecido como mensageiro dos orixás. Como responsável pelo movimento, é Ele quem anima as coisas com vida e, além disso, tem uma função de protetor.

Em razão disso, Exu mora nas entradas, seja dos terreiros ou das casas. Antes de entrar em qualquer casa de axé, todas as pessoas passam por Exu e Ele é responsável por informar às lideranças sobre quem entra ou quem sai, seja por meio de avisos ou sinais que evidenciem as intenções de cada um/a. Desta forma, ao me colocar ao lado de Exu, Omomeji, ao mesmo tempo que me colocou ao encargo dEle, também indicou que estava aberta à confiança, já que estava resguardada pelo sagrado. Há uma expressão entre o povo de santo que diz “Exu toma conta”, outros acrescentam dizendo: “Exu toma conta e dá conta!”. Portanto, naquele ambiente, estávamos protegidas e era possível para mim, como pesquisadora-iniciada, reconhecer os códigos da tradição que compartilhávamos, o candomblé nagô.

Ainda que eu não saiba qual era a intenção de Omomeji ao me indicar assento naquele lugar determinado, os códigos estavam ali, diante de mim e ter sido colocada em tal posição não indicava desconfiança, pois além de uma medida protetiva, uma pessoa de axé não recebe alguém em sua casa sem que Exu tome conhecimento, aquele ato fazia parte de uma tradição da qual não era possível escapar.

Da mesma forma como Exu me recebeu na casa de Omomeji, também me recebeu nas duas visitas ao terreiro de Omoaiye e na visita ao terreiro de Omilayo. Próximo à porta de entrada dos terreiros e da casa, Ele lembrava que é o primeiro que deve ser saudado, a receber oferendas e ser atendido para que tudo corra bem. Ao mesmo tempo, sua figura é alvo de discriminação e preconceito quando o associam ao diabo cristão e em decorrência disso justificam a intolerância religiosa.

Exu é um orixá primordial, no sistema cultural iorubano compreende-se como a protomatéria criadora é a partir de seus efeitos que se desencadeiam toda e qualquer forma de mobilidade e ação criativa. Exu- na ordem do universo- é o primeiro a ser criado é a partir de seu caráter expansivo e inacabado que advém todas as demais criações. Exu enquanto orixá compreende-se como um princípio cosmológico. (RUFINO, 2015. p.1)

A dinâmica de Exu é inescapável. E como tenho lembrado continuamente, ainda que este escrito esteja inscrito no terreno/terreiro acadêmico, a lógica que rege este trabalho é

própria desses corpos iniciados, sejam os das ialorixás, seja o meu. Portanto, como princípio criador de todas as coisas na epistemologia nagô é a partir dEle que os encontros, desencontros, todo o dito e o não-dito se fizeram presentes no processo de pesquisa.

Antes de pensar num corpo doutrinário de ideias e práticas que compõem as tradições das comunidades de terreiro, elas são experimentadas no corpo e em determinada medida, Exu é corpo. Um de seus epítetos é “Elegbara” que pode ser traduzido como senhor da força ou do corpo. Isto quer dizer que Exu vive em todos os corpos trazendo vida aos seres e às coisas e que a tradição no candomblé é dinâmica, se alia aos movimentos, às linhas sociais, políticas, históricas que vão interceptando e bordando as ações e, ainda assim, se ancora em uma estrutura que mantém as tradições alinhadas a sua cosmogonia, às práticas e ritos de cada tradição específica, mas também à dinâmica que é Exu.

No último encontro com Omilayo ela contou como as comunidades de terreiro conseguiram integrar tradição e dinamismo de forma coerente citando uma história conhecida entre o povo de santo:

“Você conhece a história da Feijoada pra Ogun? Então, ela veio de uma multa. Uma multa. Pai Procópio de Ogunjá recebeu uma multa do santo e teve que fazer a feijoada e servir pra todo mundo que quisesse comer. Isso só faz sentido no Ogunjá, mas até hoje o povo faz feijoada pra Ogun e a gente come bem mesmo.”

Essa história foi contada inúmeras vezes pela minha própria ialorixá no terreiro onde nasci, assim se transmitem as tradições, da mais velha para a mais nova, repetindo inúmeras vezes, até que determinado conhecimento seja incorporado como seu próprio. Omilayo, além de reproduzir esta tradição, traz os contornos que bordam essa dobra tradição/dinamismo. A feijoada segundo minha ialorixá e Omilayo contaram, não era uma comida ritual, não fazia parte da liturgia do candomblé oferecer esse alimento para Ogun, porém, a partir da experiência de Pai Procópio, que recebeu uma multa de seu próprio orixá por ter negado comida a um transeunte, ele foi obrigado a fazer e oferecer feijoada todos os anos em seu terreiro e muitos axés, não relacionados à sua tradição, seguiram esse exemplo.

Neste caso, não apenas a multa foi importante, mas a fé diligente do babalorixá em cumpri-la acabou transformando, ao longo dos anos e das repetições, esta prática pessoal em algo coletivo. A feijoada continuou sendo realizada naquele terreiro mesmo após a morte da liderança, porque a multa incidiu não apenas sobre ele, mas para toda a comunidade. Este acontecimento que se transmite a partir de uma lógica apenas compreendida através de Exu, passa de algo localizado daquele terreiro para algo compartilhado por toda comunidade de axé. Atualmente, muitos terreiros, mesmo os que não são ligados àquela matriz, fazem

feijoada para Ogun e para servir aos convidados nos dias de festa deste orixá. Neste caso, a tradição nasceu de uma ressignificação.

A história de Omomeji como iniciada passeia neste terreno. Quando aportei em seu território, ela me pareceu bastante colorida, foi passeando sobre todos os pontos de sua trajetória, com cores e entonações, reproduzindo diálogos, lembrando sonhos e trazendo suas histórias sem dar muitas cores às dores. Quando ela tocava em questões delicadas como a demora dos pais em buscar ajuda espiritual quando ela precisava na infância, a ausência de explicações sobre sua cabeça dividida entre dois orixás que lhe provocava uma série de tensões, as questões vividas por intrigas nas casas de santo em que passou, a falta de referências para o exercício de suas funções como ebomi, em tudo ela ia pontuando sua força e justificando o silêncio desses homens, pois Omomeji, diferente do candomblé que contava Ruth Landes e a tradição das casas matrizes, em Salvador, só teve zeladores homens em sua trajetória.

Dos sete aos catorze anos passou por uma série de questões de saúde, episódios de dor, desmaios, sonambulismo, labirintites, febres, feridas pelo corpo sem que seu pai, que era babalorixá, permitisse ou a levasse ao terreiro para buscar ajuda. Segundo ela, seu pai não queria que as filhas entrassem para o candomblé e, além disso, havia a preocupação com sua virgindade. Mesmo quando, finalmente, permitiu que ela se iniciasse, ele pediu a um amigo que o ritual fosse feito em sua própria casa de axé. No candomblé nagô, na maioria das tradições, é um tabu que pais e mães de santo iniciem seus próprios filhos e filhas consanguíneos, em algumas casas o interdito se estende para netas e netos.

Ela foi iniciada aos 14 anos para o orixá Omolu e contou que veio saber muito tempo depois, apenas quando conheceu seu terceiro babalorixá, que seu período de iniciação não precisava ser tão sofrido. Seu período de recolhimento foi mais rígido do que o necessário e ela associou isto à necessidade daquele primeiro babalorixá em se fazer perceber tradicional aos olhos de seu pai carnal dela, que também era pai de santo.

Eu podia ter tido uma iniciação confortável, foi uma iniciação muito rígida, eu penso que foi para querer mostrar que ele sabia ser rigoroso com as coisas, vamos dizer que eu não passei fome, mas a única coisa que eu comia era dengué e frango cozido na água e sal. (Omomeji)

Neste relato, ela aponta que a tradição por vezes é associada à fixidez e que isso pode ser definido por uma gama de motivações, nem todas relacionadas à religiosidade. A relação de proximidade entre seu pai carnal e seu babalorixá também foi algo que influenciou seu processo iniciático. Os dois eram amigos e, apesar de reconhecer que Omomeji precisava ser



iniciada, seu pai carnal só autorizou com a condição de que o processo acontecesse em sua própria casa de santo. O babalorixá, por sua vez, determinou os termos de um processo iniciático rígido e com consequências para ela. A mais imediata foi viver naquela situação que ela nomeou como algo próximo da fome e, depois, ter sido renascida para um orixá diferente daquele para quem ela deveria ter sido iniciada.

Enquanto frequentava a casa de seu primeiro babalorixá teve que lidar, por um lado, com a condição de se sentir protegida - já que seu pai era amigo dele, conseqüentemente, com a intriga gerada entre suas irmãs de santo e, por outro, com a sensação de impotência diante dos xingamentos que ele dirigia às mulheres da casa, especialmente as mais velhas.

A relação de Omomeji com sua casa de santo estava mediada por dois homens, os dois eram seus pais e ela teria que lidar com as consequências disso. Decidiu conversar com seu babalorixá, se afastou do terreiro, e ponderou que não seria uma boa opção associar sua vida religiosa com a de seu pai. Por conta disso, permaneceu muito anos longe das casas de santo e só retornou anos mais tarde, em decorrência de mais uma série de agravos à sua saúde e problemas financeiros que se revelaram derivados de uma questão espiritual, como mencionamos ao apresentá-la. Ela encontrou neste caminho seu segundo babalorixá que, enfim, conseguiu explicar-lhe o mistério de sua cabeça dividida.

Ela havia sido iniciada para Omolu, porém seu orixá seria um Odé (caçador) muito afinado com os mistérios da terra, domínio de Omolu, portanto, às vezes confundido com Ele. Porém, como dizem na tradição do povo de terreiro, só se é iniciada uma vez e como Omomeji já havia passado pelos ritos, foram tomadas outras providências para que esta revelação se confirmasse no Ori<sup>30</sup> de Omomeji. Essas medidas fazem parte do segredo (awo), são rituais, oferendas, negociações com as divindades prescritas pelo oráculo e de acordo com a tradição do terreiro.

Aí eu contei o sonho pra ele e ele disse “era o que eu precisava ouvir”. “Então, me diz qual foi a dedução que você teve, né.”, Ele falou, Omolu aceitou, a partir desse dia eu nunca mais virei com Omolu, aí esse pai de santo falou pra mim que, doravante, eu não poderia colocar um copo d’água, uma vela, um nada na minha vida eu poderia ofertar pra Oxóssi que eu não ofertasse pra Omolu porque eu era filha de dois pais.

Nem mesmo Omomeji consegue recordar o que houve durante os rituais. Ela contou que foi a um local na natureza, sabia que tinha ido buscar algum elemento, lembrava de ter voltado para a casa de santo com o alguidar em seu colo, porém não lembrava ou sabia o que havia dentro dele. Ela disse que a única coisa que poderia me contar é que depois de tal

---

<sup>30</sup> Aqui traduzido como cabeça.

experiência ela nunca mais “virou”<sup>31</sup> com Omolu, desde então Odé é o único orixá que vem em sua cabeça. Eles são vistos por ela como dois pais assertivos e contundentes.

Contou que seu pai carnal teve um AVC que o deixou em estado vegetativo. Diante da preocupação dela antes de uma cirurgia em que ele colocaria uma válvula para aliviar a pressão no cérebro, ela foi até a casa onde ele tinha seus orixás assentados e fez uma oferenda para Iemanjá e Oxaguian. Lembra de ter chorado muito. Seu pai permaneceu em estado vegetativo, mas não faleceu. Dias depois, ao sair do hospital onde ele estava internado, ela teve uma dormência em todo o lado esquerdo do corpo que a fez procurar uma emergência hospitalar que resolveu o problema. Com a manutenção do quadro de seu pai, ela buscou o jogo de búzios para saber o que fazer com os santos, caso o pai falecesse. O jogo revelou que seu pai estava preso à terra por uma “cabeça de mulher”. Omomeji disse que levou muitas horas na mesa de jogo até conseguir reconhecer que ela seria a tal mulher. Odé revelou que ela havia prometido algo a Iemanjá em momento de desespero na casa de santo de seu pai.

Só que no jogo dizia que nesse dia que eu cheguei em casa com o meu lado todo dormente, era o dia que Iemanjá ia me levar, aí Oxóssi falou assim “a minha filha não”, mas ela falou assim “mas ela tem um trato comigo.” E ele falou “a minha filha não vai, se é pra ir ela, não vai ela nem vai ele”, tomou a frente e não deixou nenhum dos dois irem.

Ela havia pedido que caso seu pai fosse morrer na cirurgia que ela preferia ser levada, pois não queria ficar sem pai. Como ele não morreu, Iemanjá pretendia levá-la e teria sido impedida por Odé, já que Omomeji era filha de Ele e, assim, ela e o pai ficaram presos a essa promessa. Depois que ela cumpriu o que o jogo solicitou, seu pai pôde descansar e ela também encontrar sua nova casa de santo.

Depois de uma longa trajetória de encontros e desencontros com a religião, vinte e dois anos depois de ter sido iniciada e em sua terceira casa de santo, ela iria completar seu ciclo iniciático com a obrigação do odun ije. Porém, nesta ocasião, mais uma vez, a dinâmica de Exu demonstra que a tradição nas comunidades de terreiro está mais relacionada à mobilidade curvilínea do mar do que à fixidez e ortodoxia das linhas retas. Poucas semanas antes do início de sua obrigação religiosa, após passar uma noite em claro e com a mensagem de que ela não iria dar obrigação naquele momento viva em sua cabeça, Omomeji passou pela tensão de falar ou não com seu babalorixá, uma vez que ele mesmo já havia anunciado, para família e amigos da casa de santo, sobre a saída de sete anos dela. Apesar de decidida em não contrariar aquilo que sabia internamente, ela não se sentia confortável para falar de suas tensões. A hierarquia, a ideia de não contestar as pessoas mais velhas na religião do

---

<sup>31</sup> Ver no glossário “virar no santo”

candomblé, é um princípio muito forte nas casas de axé. Ela não queria ofender esse princípio baseada em algo que ela não conseguia explicar o que era.

Quando foi uns quinze dias antes, eu simplesmente não dormi, fiquei acesa, acesa, acesa. E aquilo falava assim ‘você não vai tomar obrigação’, “mas meu pai, como assim?, a pessoa juntou férias, 13º, pediu acordo pra ter dinheiro e tomar o odun ije, a pessoa tá aqui de coração aberto” e o negócio, não vai, não vai, não vai. Mas eu ficava assim “meu Deus, com o convite na rua, como eu vou chegar pro meu pai de santo e dizer que não vou entrar?”, já tava preparada pra morrer né.

Quando Omomeji, finalmente, conseguiu trazer a questão e enfrentar um pai de santo que lhe parecia contrariado, a partir daí os dois puderam perceber que aquele desvio fazia parte da intervenção dos orixás para lembrar-lhes que ela tinha um acerto especial que a impedia de seguir o protocolo tradicional. Ela tinha o que chamam de cabeça dividida e, por conta de ter sido iniciada para outro orixá, toda vez que Odé fosse reverenciado, Omolu também deveria receber as mesmas honras, com igual reverência. Este detalhe não estava sendo considerado nos acertos que compunham sua obrigação e e para que se cumprisse a tradição de finalizar seu ciclo iniciático, alguns preceitos precisariam ser ressignificados para acolher a especificidade dela, portanto, ela precisou raspar a cabeça novamente e cumprir dias de resguardo dobrados para contemplar a seus dois orixás.

Mas como a gente bem sabe, a gente não tem essa prática de retrucar pai de santo, mas você entendeu o recado né? Ah... então quem tava botando o pezinho era Omolu, porque quem ia receber todos os direitos era Oxóssi e como minha cabeça onde um come o outro tem que comer, ele tava esquecendo do orô e no jogo ele viu, aí minha ficha caiu.

Além da questão das tradições esse momento da vida de Omomeji também retrata um pouco dos lugares ocupados pelas pessoas no terreiro, a questão da hierarquia, isto é, o que se espera de uma pessoa mais nova, de outra pessoa mais velha. Em determinado momento ela diz que quando foi conversar com seu pai, se sentou no chão, o que é comum nas comunidades de terreiro, as iyawos se sentam no chão porque o contato com a terra é importante, há princípios e valores a serem aprendidos nesse plano próximo ao chão que devem ser levados para os outros momentos da vida religiosa. Foi surpreendente ouvir aquela mulher, tão resoluta e potente, dizer que gostaria de ter cavado um buraco no chão para não ter que lidar com os efeitos que sua comunicação de que não faria o odun ije causaria em seu pai de santo, ao mesmo tempo, era esperado de uma iyawo que tivesse tal postura. Apesar de seus mais de trinta anos de idade na época e vinte e dois de iniciada, Omomeji ainda era uma iyawo e, neste lugar, não havia espaço para fala porque o lugar de saber e da senioridade é do mais velho, ebomi.

Apesar de se esperar do lugar da iyawo uma performance que indica o silêncio e a submissão às tradições, na experiência de Omomeji foi necessário subverter as ideias pré-concebidas e desenhar outras maneiras de ocupar este lugar. Isto demonstra que viver o terreiro significa estar disposta a uma viagem ao Mar, navegando pelos devires e performatividades presentes nestes territórios, ou, como explica Salih sobre este conceito, não devemos esperar que exista algo anterior ou algo pré-estabelecido que mobilize o sujeito (SALIH, 2015, p.66). Os itinerários traçados durante a cena são desenhados ali, naquela inter-relação.

## 2.2 Gênero e candomblé: Cidade das Mulheres revisitada

Até a década de 1930, a preponderância da liderança feminina nas comunidades de terreiro era fato inexplorado pela academia, assim como era também inusitado encontrarmos teses sobre raça e gênero sob a autoria de mulheres pesquisadoras (LIMA, 2015). O trabalho etnográfico intitulado “A Cidade das Mulheres”, da antropóloga americana Ruth Landes, publicado à época recebeu críticas de nomes importantes da Antropologia como Arthur Ramos e Melville Herkovitz e, segundo LIMA (2015), estas críticas se fundamentavam em alguns pontos que mais diziam sobre o lugar das mulheres naquele tempo do que sobre a obra em si. Criticavam-na por sua relação afetiva com Édison Carneiro, antropólogo que também se interessava pelas comunidades de terreiro, sua ênfase no tema das relações raciais quando a intelectualidade daquele momento pretendia dar ênfase às questões culturais e pela primazia que Landes (2002) deu ao lugar das mulheres no terreiro, que destoava da visão clássica. Ou seja, ela recebeu muitas críticas por ser mulher e exaltar mulheres em lugares de poder.

BIRMAN (2005) concorda com LIMA (2015) que as críticas ao trabalho de Landes denunciavam a busca dos antropólogos da época por uma noção de moral que pretendia definir o lugar das mulheres no terreiro através do meio acadêmico e, a partir disso, delimitar o que seria um bom ou mau terreiro, ou ainda as experiências religiosas legítimas e as práticas de charlatanismo.

Mulheres poderosas e homossexuais masculinos e femininos construíam famílias-de-santo, que seus defensores, intelectuais da elite brasileira, olhavam repetidamente com candura e romantismo, apagando diligentemente as marcas (em grande medida corporais), bem evidentes, em que sexo, gênero e poder tão facilmente se embriavam nas suas interrelações. (BIRMAN, 2005, p. 406)

Os direitos, o corpo e os lugares das mulheres sempre estiveram em questão ao longo da história. No campo religioso brasileiro as únicas tradições em que encontramos mulheres em cargos máximos de liderança são as religiões afrobrasileiras.

Neste sentido, BERNARDO (2005) fala da “dimensão da surpresa e o próprio estranhamento” (p.1) no campo antropológico em estudar mulheres neste lugar. Porém esse tipo de surpresa só faz sentido se tomarmos como referência a perspectiva judaico-cristã. Se deslocarmos o olhar para o continente africano, matriz destas religiões, mesmo que lá também tenhamos os homens no lugar de mediadores e tradutores do que é divino, entre os povos nagôs-iorubás, as mulheres ocupavam outros lugares e funções de destaque e, apesar delas não ocuparem o ápice da liderança religiosa, elas ocupavam um papel importante na feira/mercado.

No século XVIII, o mercado para o povo iorubá, etnia preponderante para o candomblé de matriz ketu, era o centro de diversas trocas comerciais e culturais daqueles povos. Neste território as mulheres eram maioria, vistas como grandes comerciantes e também responsáveis pelas trocas, recebimento e assimilação de informações. Aquilo que as mulheres comercializavam no mercado era de propriedade e lucro delas mesmas, elas compravam as colheitas de seus maridos ou familiares e revendiam para seu sustento e acumulação de capital (BERNARDO, 2005). Na tradição de candomblé ketu há rituais que relembram essa cena da feira, quando, após o período de recolhimento iniciático, os/as noviços/as vendem simbolicamente frutas, abençoam e são abençoados/as por membros mais antigos e o dinheiro recebido destas vendas pode servir para comprar elementos importantes para sua vida religiosa ou retornar para a comunidade de terreiro. Ou, ainda, o “dia do nome da iyawo” que é associado à apresentação da pessoa iniciada ao mercado.

Ser aquela que vai para o mercado é ser aquela que é responsável pelo sustento e também pelo fluxo e refluxo de informações. BERNARDO (2005) sublinha que o mercado é um local de trocas culturais, de estabelecer alianças e até casamentos. As mulheres que ocupavam tais posições eram reconhecidas como ialodês. Ialodê seria o nome dado às mulheres que faziam parte de um tipo de associação ou sociedade encarregada de gerir os negócios públicos.

As mulheres que saem do continente africano como comerciantes, gestoras de negócios e responsáveis por trânsitos comerciais e culturais, chegam à diáspora<sup>32</sup> como mercadoria. Ainda assim, essa memória do mercado e das ialodês parece que não morre, ela

---

<sup>32</sup> O conceito de diáspora aqui será compreendido no sentido de dispersão dos povos do continente africano ao redor do mundo, especialmente no Brasil, país de maior quantidade de pessoas negras fora da África.

se eclipsa e retorna de outra forma. Elas reaparecem como as negras de ganho<sup>33</sup>, mulheres de partido alto, com seus tabuleiros e vendas, tornam-se responsáveis também por recriar suas comunidades a partir do terreiro e, no Brasil, as ialodês que desempenhavam essa função de estar no mercado, fazer trocas econômicas, culturais e políticas como função social das mulheres em território nagô, se ressignificam e esta função se transforma em um cargo sacerdotal nos terreiros.

Neste percurso elas se tornam mães de santo, reconstruindo certa ideia de família a partir da religiosidade em uma lógica perpassada pelo mágico e pelos valores culturais e sociais de sua época. Esta reconstrução se estrutura através de vínculos estabelecidos a partir das divindades, não mais uma ligação alicerçada pelas noções de parentesco em que filhos e filhas herdavam o culto às divindades do lado materno ou paterno. A construção de família se estabelece através do rito iniciático e assim é possível incluir pessoas que de outra forma não teriam relações com aquelas divindades.

O ancestral familiar, ou seja, o culto às divindades que era transmitido a partir de noções de parentalidade através da linhagem materna ou paterna, passa a ser entendido como culto ao ancestral mítico. Os laços de santo passam a obedecer a configurações que se vinculam à religiosidade, mas também às necessidades políticas e sociais do terreiro, como, por exemplo, os cargos dos Obás de Xangô instituídos por Mãe Aninha no *Ile Axé Opó Afonjá*, título dado a pessoas do terreiro, mas também a figuras ilustres da sociedade. Omilayo pontuou em uma das entrevistas que os Obás eram muito importantes na casa de santo, mas quem os comandava era mãe Aninha, acentuando a clareza e dimensão estratégica daquela ialorixá ao instituir tais cargos.

Ainda assim, é importante compreender que a reformulação dos cultos de matrizes africanas no Brasil e a primazia da liderança feminina neles foram afetadas por outros atravessamentos importantes. Os homens, como foi dito anteriormente, exerciam a liderança sacerdotal na figura dos babalawos, mas eram indispensáveis como força de trabalho no período da escravização. As mulheres, por sua vez, a partir dos ganhos que faziam no mercado, tinham alguma mobilidade e, ao longo do tempo, conseguiram meios de comprar sua alforria e de outras pessoas. A alforria também era mais comum às mulheres escravizadas e, além desta, havia outras leis ou garantias que favoreciam estas mulheres.

---

<sup>33</sup> Expressão pejorativa utilizada na época da escravização para designar as mulheres negras que tinham autorização para vender, principalmente, comidas e obter ganhos que era repartidos com os senhores de escravos.

“A Lei do Ventre-Livre, com o seu pecúlio, nada mais fez do que acentuar uma forma alternativa de família que tem suas origens na diáspora e desdobramentos na escravidão e no pós-abolição. Se na África as mulheres viviam com seus respectivos filhos em casas conjugadas à grande casa do esposo, num sistema poligínico, no Brasil rompeu esta relação, permanecendo a chefia da família com a mulher, florescendo a matrifocalidade.” (BERNARDO, 2005, p. 10)

Com a Lei do Ventre Livre nasce a ideia de família negra que, neste caso, era composta pelas mulheres e seus filhos, os homens não compunham esse cenário. A lei concedia a elas a possibilidade de juntar algum dinheiro que deveria ser destinado ao cuidado dos filhos que não eram mais escravos, mas eram nomeados como filhos de escravos, pois esta denominação os mantinha inelegíveis para pleitear terras ou lutar por outros direitos. A partir desta lei, a ideia de família negra passa a ser compreendida através dos laços de consanguinidade e centrada na mulher, aqui o homem também não participa do cenário. As mulheres agregam mais uma função, mães de santo e mães de família.

Quando aportei em Iya Leke, ela me contou o quanto os lugares de homens e mulheres são marcados nas comunidades de terreiro.

As nossas tradições, algumas são machistas, de certa maneira, porque existem papéis definidos pra mulheres e homens dentro da casa religiosa. Então, quando você tem uma religião que começa sendo matriarcal e depois começa a ser difundida uma outra liderança, uma liderança masculina, isso já foi o primeiro ponto em que a gente começou a ser ameaçada, hoje eu vejo que o machismo continua imperando e nos ameaçando porque no início nós fomos uma religião essencialmente matriarcal, pelo menos no Brasil. Então, hoje, o que a gente vê é que esses locais que eram definidos entre homens e mulheres não existem mais, eles estão muito mais vascularizados, capilarizados e portanto não existe mais aquela determinação de que exija uma figura feminina num lugar de poder, não é como nas casas matrizes. (Leke)

É fato que as sociedades mudam e que os lugares de gênero nestas tradições vão sendo moldados de acordo com os valores de determinada época, demonstrando a construção social que atua sobre estas definições. Na trajetória do movimento feminista, as mulheres estiveram questionando como, apesar de outras opressões, a categoria gênero as tornava alvo de um tipo específico de opressão, o sexismo. E ainda diz que a opressão contra as mulheres deveria ser mapeada em seus próprios territórios e vidas cotidianas, uma vez que eram suas experiências que comprovavam as desigualdades que viviam (PISCITELLI, 2002, p. 5).

Por isso mesmo impressiona quando Leke aponta que as escolhas de seus voduns para a continuidade do culto nas casas de sua matriz religiosa continuam sendo apenas de mulheres como sacerdotisas. Nas casas afiliadas, as escolhas têm obedecido um princípio diferente, algo aconteceu neste trânsito da casa matriz para a casa afiliada que o gênero, as posições hierárquicas e outras decisões foram se modificando, algo que antes era dado como verdade fundamental, como as mulheres nas lideranças das casas, vai ganhando novos contornos. As

decisões a este respeito continuam sendo tomadas a partir das mesmas tradições, ou seja, as divindades demonstram suas vontades a partir dos ritos próprios, porém outras possibilidades têm sido incorporadas como respostas às mesmas perguntas feitas aos deuses e deusas na abertura e continuidade das casas de axé.

Compreender gênero como uma construção que atua e borda esses espaços é importante para situar as nuances que aparecem na fala de Leke. PISCITELLI (2002) discute como diversas abordagens tratam o conceito gênero e situa cada uma delas a partir dos marcos dos diferentes pressupostos teóricos que as balizam. Ela destaca a importância de pensar sobre a construção das teorias sociais a respeito do tema a partir dos interesses da categoria feminista, pois, segundo a autora é nessa “imbricação e mútua alimentação” que se desenvolveu e se reformulou o conceito gênero (p.22).

Os lugares de homens e mulheres no terreiro foram engendrados a partir de uma lógica pautada em uma ideia essencialista das categorias de gênero, é a partir dos lugares determinados por uma certa compreensão do que significar ser homem e ser mulher que se determinam funções, títulos, cargos e responsabilidades no terreiro. E, justamente por isso, o crescimento de lideranças masculinas é apontado com espanto por Leke, pois ao longo da trajetória do candomblé, o gênero era tomado como uma determinante para a escolha da liderança das casas a partir de uma perspectiva matriarcal, segundo ela.

Nos candomblés nagôs, as mulheres seriam as “chefes da tribo”, mas também há outras funções litúrgicas exclusivamente masculinas, como a função de alabê (aquele que toca o candomblé), axogun, aquele que imola para as divindades e baba ewê, aquele que cuida das folhas.

Leke conta que nas casas matrizes da tradição jeje, a liderança continua sendo feminina, ainda que haja uma figura masculina junto delas. Ela pondera que no passado haveria uma associação entre a capoeira e o candomblé e que os homens que circulavam nas casas de santo dando o respaldo de força física vinham deste lugar, mas completa dizendo que não vê mais os homens no lugar de apoio às mulheres que lideram as casas, isto é, garantindo a manutenção do poder feminino. Na visão do porto de iya Leke, atualmente, estes homens estão disputando este poder e afirma que há mais homens do que mulheres nas lideranças das casas, especialmente os homossexuais. Outrora, eles teriam sido acolhidos como filhos nas casas de axé e na trajetória de sucessões das casas, começaram a ser escolhidos pelas divindades como herdeiros de casas existentes ou foram sendo apontados para abrir novas comunidades. Ela diz:



Na hora em que eu for lá de volta fazer parte do meu pedacinho de Olissá, eu não sei se a minha casa vai ser herança de uma figura masculina ou feminina. Se for para uma figura masculina, eu não sei enquanto mulher, matriarca, se ele vai exercer ou não a sua masculinidade, o seu machismo e vai deixar a herança dele para uma figura feminina.

Segundo ela, as casas matrizes do Jeje, o *Bogun*, o *Ceja Hundé* e o *Huntoloji*, na Bahia, são regidas por mulheres, “são gaiakus<sup>34</sup> que formam outras gaiakus”, porém na vertente de Leke, no Rio, não há essa obrigatoriedade. Toda sua linhagem, pai, avô e bisavô de santo são homens, o que faz com que ela questione se, no futuro, sua casa de axé será herdada por um homem ou por uma mulher. De acordo com a tradição de sua casa, essa determinação só é conhecida posterior à morte da liderança, após os rituais fúnebres. Os voduns, divindades do jeje, são consultados e escolhem a quem caberá a liderança do terreiro.

Isso porque hoje nós ainda temos um embate importante que muitas vezes a gente se cala que são a figura dos homossexuais, dos transexuais, lgbs de um modo geral, que eu não sei muito bem como são essas nomenclaturas, então eu prefiro não cometer nenhuma gafe. Mas eu digo que hoje isso também é um problema, porque hoje nós enquanto sacerdotisas e sacerdotes nós somos questionadas qual o papel que a gente exerce na homofobia. Qual o papel que a gente exerce como religião de matriz africana, quando essa religião não aceita homens na sala (na roda de candomblé)? Não aceitam homens que têm a sua divindade feminina que eles coloquem saias. Hoje a gente se vê pressionada diante de uma população que se viu empoderada, e muito justo, que as tradições e a modernidade estão em confronto. Como a gente vai dar conta hoje de uma religião matriarcal que nunca aceitou homem dentro da sala de candomblé e que... não vou dizer invadida, porque eles foram acolhidos, mas que hoje fazem parte e são parte de. Tem parte na ancestralidade que a gente cultua. Eu não posso dizer que um irmão meu, homossexual, de Olissá, é menos meu irmão porque é homossexual, que ele tem uma parte menor de Olissá do que eu que não sou homossexual. Ele é tão filho de Olissá quanto eu, é parte do meu ancestral. Então como é que eu vou dizer que ele não tem direito de ter ou ser herdeiro de um axé. Então essa coisa tem sido uma questão que a gente precisa se aprofundar pra poder dar conta disso, não de uma maneira sexista, homofóbica ou machista, porque mulher também é machista.

Matory (2008) afirma que até os anos 1930, o candomblé acolhia sacerdotes e sacerdotisas de sua religião de forma igualitária e aponta os estudos de Ruth Landes, Edison Carneiro e Arthur Ramos como primordiais para essa mudança de perspectiva, em especial os estudos de Landes, que pretendia situar as ialorixás como uma experiência do feminismo. Ele afirma que a interferência acadêmica destes três pesquisadores transforma a experiência religiosa nos terreiros em um matriarcado.

Ainda segundo Matory (2008), em *Cidade das Mulheres* Landes teria minimizado a presença de homens no culto, alegando ser uma distorção de comunidades de terreiro impuras

---

<sup>34</sup> Equivalente ao termo ialorixá no candomblé nagô. A tradição jeje têm outros nomes para a função como doné e mejitó, dependendo da divindade da sacerdotisa.

ou que estavam subvertendo as tradições nagô. Porém, como vimos anteriormente em Rosado-Nunes (2005), o território religioso é eminentemente masculino e BERNARDO (2005) também afirma que mesmo entre os povos nagôs, a liderança sacerdotal nas matrizes iorubás está relacionada aos homens. Além destes, Matory acrescenta a tradição jeje a esta equação.

Mesmo na liderança das casas tradicionalmente vistas como a matriz da nação Queto/Nagô – ou seja, na Casa Branca, Gantois e Axé Opô Afonjá –, a evidência pelo monopólio feminino é ambígua. Por exemplo, apesar de que a narrativa de hoje não deixe dúvidas de que Mãe Aninha fundou Opô Afonjá e foi sua primeira chefe, Edison Carneiro escreveu em Os candomblés da Bahia (1986[1948]) que Pai Joaquim era o primeiro chefe de Opô Afonjá.(2008, p. 113)

Leke lembra que apesar de conhecer apenas lideranças femininas em sua casa matriz, havia a figura de homens que sempre estiveram apoiando essas mulheres. Sob o olhar dela, eles desempenhavam um papel secundário de apoiar as ialorixás e prover segurança nos terreiros e, atualmente, ela entende que esses homens, especialmente os homossexuais, estariam disputando o poder que seria das mulheres.

De alguma maneira, Iya Leke vai me mostrando um contorno especial de sua costa e apontando para o diálogo entre as transformações sociais e as transformações no terreiro. Essa interlocução coloca questões para estas mulheres que transitando pelos diversos espaços e se deixando afetar pelas intervenções da academia, dos movimentos de garantia de direitos, da sociedade em geral e, principalmente nos diálogos entre elas, vão buscando caminhos para elaborar estes diversos questionamentos que precisam ser respondidos desde dentro e nem sempre de forma fácil.

Atualmente, elas estão lidando com suas tradições organizadas no século XVIII em uma sociedade globalizada e conectada virtualmente através da internet. Sobre isso, Omilayo aponta que o candomblé é uma “religião monárquica em uma sociedade republicana” e, por vezes, há um desencontro entre as necessidades do candomblé e as demandas da nossa sociedade. Em relação ao que Matory aborda, percebemos que a demanda por fazer do candomblé um espaço matriarcal intentado por Landes imprimiu uma imagem e culminou em um novo modelo de relações de gênero nas comunidades de terreiro.

Para tentar resolver essa questão, Leke afirma que a tradição não tem todas as respostas para as questões que se colocam a respeito das relações de gênero no terreiro. Ela mesma foi sabatinada por militantes do movimento LGBT a respeito do papel do candomblé na manutenção da transfobia diante de algumas tradições que encerram os lugares de homens e mulheres como algo pré-estabelecido e vinculado à ideia biologizante do gênero. Ela revela

que sua estratégia tem sido deixar a encargo das divindades sobre os papéis que cada pessoa deve desempenhar no terreiro, pois, segundo a mesma, essas funções são desempenhadas em favor dessa ancestralidade. Mesmo para ela, assumir essa posição parece contraditória, uma vez que reconhece que há posições muito marcadas por gênero nas comunidades e dá o exemplo dos adeptos do candomblé que não entram em transe, usando as palavras dela, os ogans são figuras masculinas e as ekejis, figuras femininas.

Quanto a isso, Omilayo defende que essas questões precisam ser pensadas a partir das tradições. Ela acredita que apesar das ressignificações serem inerentes ao culto, elas não podem alterá-lo estruturalmente e convoca a reflexão a respeito destes limites. Ela exemplifica dizendo que a prática do candomblé está baseada em tradições que consideram a existência ou não de útero para definição de elementos que farão parte dos rituais, portanto, os limites estabelecidos seriam da ordem material e litúrgica. Segundo ela, isto não significa que qualquer pessoa não possa ser acolhida nos terreiros, porém haveria limites em relação à iniciação e a funções que são associadas a estas tradições.

Essa questão a respeito da transexualidade não deve ser pensada no terreno das moralidades, eu acho que elas estão colocadas numa dimensão cosmológica mesmo, daquilo que a gente introjeta e daquilo que a gente aprende com a prática da tradição, com aquilo que sustenta as práticas litúrgicas. Então, assim, isso não tá no campo das moralidades, isso tá no campo das práticas litúrgicas quando a gente vai pensar as iniciações, não se trata de fechar portas, nem de perseguir, nem de querer acabar, não se trata disso, se tratam das práticas que alicerçam e sustentam o candomblé, é o que eu penso a partir do que eu conheço. Eu não conheço angola e não conheço o jeje, mas é a partir das práticas que eu conheço que eu penso essas coisas.

Leke reconhece que a prática de delegar que o orixá decida sobre como lidar com as performatividades de gênero no terreiro não é uníssona em sua tradição, o conceito de performatividade pressupõe uma perspectiva mutável para a construção dos corpos das pessoas (Salih, 2015) e a visão de terreiro compreende gênero como algo dado. Ela diz que as comunidades precisam se debruçar sobre esse tema para tomar uma direção mais uniforme. Neste momento, ela evoca o princípio da senioridade e afirma que ela não pode determinar o que os mais velhos devem fazer e que só pode assumir um papel decisivo em relação ao tema em sua própria casa de axé, pois lá, ela é a mais velha para seus filhos e filhas de santo.

Leke afirma que o poder hierarquizado é um constante nas comunidades de terreiro; fora do terreiro ela se afirma uma mulher de esquerda, contestadora, que briga por seus direitos, mas dentro ela não pode esquecer seu lugar na hierarquia.

E somente neste ritmo de vai e vem das ondas que podemos compreender como estas mulheres de terreiro vivem a dinâmica entre as tradições e as ressignificações em sua

experiência religiosa. Alicerçadas em suas doutrinas de base e, ainda assim, percebendo e se deixando afetar pelos acontecimentos, pelos movimentos dentro e fora de suas casas de axé e, também, pelas peculiaridades de suas próprias trajetórias e de seus filhos.

Em minha segunda parada em Omilaiyo, pretendia aprofundar algumas questões a partir dos rumos que a pesquisa estava tomando. Diferente de nosso primeiro encontro, que foi em um território meu, desta vez eu iria até sua casa que fica na zona oeste do Rio de Janeiro.

Ao chegarmos lá ela me apresenta seu filho que aqui chamarei de Caçador, o mesmo que ela havia mencionado na primeira entrevista e que suscitou o processo de guarda, no qual ela sofreu intolerância religiosa e motivou o início de sua luta pelo direito à liberdade religiosa. Seu filho é ogan, isto significa que ele tem um cargo sacerdotal que lhe confere responsabilidade religiosa no terreiro. Ainda que ele seja um adolescente de 13 anos, o cargo que ele ocupa o coloca numa posição de senioridade, diferente, por exemplo, de sua irmã, a filha do meio, Névoa, que apesar de seus 26 anos, foi iniciada como yawo, portanto, ela é considerada tal qual uma bebê, pois ainda tem dois anos de santo. As noções de tempo e senioridade no terreiro não se articulam com uma trajetória linear, elas são, sobretudo, mítica e fundamentada em princípios e valores compreendidos e acordados por cada comunidade religiosa.

Depois de me apresentar Caçador, Omilayo me apresentou também ao seu gato Oscar e me convidou para um café. Já eram mais de 10h da manhã, mas ela fazia questão que eu comesse algo. É interessante como o povo de terreiro se reúne em torno de comida, música e danças dentro e fora do ambiente religioso, tudo isso é sagrado e essa comunhão é o que se oferece às divindades. Estávamos à mesa, Omilayo, Caçador, Oscar e eu e iniciáramos um momento ritualístico em que uma mulher iniciada em posição de senioridade abre e explica sua visão de mundo, seus códigos e suas experiências para outra iniciada. O encontro não era religioso, mas ainda assim todos os signos estavam lá: a comida, a oralidade, a hierarquia - princípio importante para o candomblé e mais, havia tudo que não vemos e que podemos ou não sentir.

Antes mesmo que começássemos a entrevista e eu solicitasse ligar o gravador, Omilayo falava sobre a experiência de estar entre mulheres no terreiro e fora dele, diz que tem vivido isso tanto com suas filhas de santo, mas também com outras amigas que também são de terreiro. Elas se encontram para, segundo ela, “falar besteiras e pensar estratégias de acolhimento e cuidado”.

Ela vai contando sobre as experiências com mulheres em seu terreiro, fala sobre as mudanças que tem percebido nelas a partir dessa formação de rede interna, do culto à ancestralidade feminina e as conexões entre as mesmas. E foi assim que começamos a entrevista.

Dentre as mulheres que entrevistei, Omilayo foi a que mais enfatizou sobre a necessidade de uma estratégia de sobrevivência das mulheres de terreiro a partir desses laços. As demais também trouxeram alguns mergulhos nesse tema, mas foi ela quem alertou enfaticamente sobre a necessidade de des-romantizar o lugar das mulheres no terreiro. E mencionou diretamente uma crítica à antropóloga Ruth Landes, dizendo que esse lugar de mulher forte e mãe amantíssima pregado no livro *Cidade das Mulheres* (1947) teria deixado um fardo para as ialorixás e engessado as mulheres de terreiro num lugar encastelado, rígido. Pois ainda que elas encarnem lugares de fortaleza e acolhimento, isso não é vivido sem tensões.

No terreiro de Omilayo também são as mulheres “em roda” que tomam as decisões e afirma ser uma Casa de Mulheres onde há horizontalidades de poderes entre elas, uma vez que elas debatem, decidem e delegam, entre elas e junto aos poucos homens, a respeito dos rumos da casa. Ela afirma que, mesmo no culto que é privativo aos homens, elas têm suas funções, por exemplo, a de cozinhar o que precisa ser preparado. No terreiro, a cozinha é lugar de poder das mulheres e, assim como estávamos à mesa diante do que ela havia preparado para mim, na casa de axé, são elas que preparam o que será servido às divindades.

Que questão Omilayo me coloca quando diz que esta pesquisa precisa des-romantizar o lugar das mulheres de/no terreiro e me conta sobre a vivência de sua Casa de Mulheres?

Talvez o que Omilayo estivesse informando fosse a necessidade de interpelar essa noção de subversão quando pensamos a respeito do lugar das mulheres dentro desta estrutura, da mesma forma como apontaram BERNARDO (2005) e Carneiro (2015), mas sem esquecer, como ela mesma diz: “os terreiros não estão em Marte”. E que a experiência das mulheres de terreiro implica em transitar por muitos lugares, não apenas o da mãe amantíssima e guerreira, mas também não só o da privação e sacrifício. Há espaços de potência e de limitação com os quais elas convivem. Essa mulher que organiza, decide, medeia, intercede dentro do terreiro, pode estar em posições desfavoráveis fora dele, justamente por ser mulher, ser pobre, ou ser negra. Ser arrimo da família religiosa lhe confere um lugar de potência, mas ser arrimo de família fora do terreiro tem outros significados e ambos lhe conferem um lugar de solidão. Minha ialórixá, mãe Biata de Iemanjá, foi tema de uma biografia produzida por Haroldo Costa (2010) em que ela contou que se tornou ialorixá apenas depois de se separar de seu

marido. Sem apoio dos pais, precisou sair da Bahia, deixar três de seus filhos a encargo da filha mais velha e vir para o Rio de Janeiro, onde foi acolhida por irmãos e parentes de santo. A mulher Beatriz, para ser mãe de seus filhos carnais, conseguir-lhes o sustento e construir uma casa, precisou abrir mão do convívio com eles e, para ser mãe de santo, quando sua ialorixá, Olga do Alaketu, determinou que era o momento dela receber seu oyê<sup>35</sup>, ela ouviu: “Pode deixar suas badernas para lá que isso acabou. Acabou mesmo.” (COSTA, p. 104) Isto é, ocupar o lugar de iya/mãe, para algumas destas mulheres, é uma experiência de abandono de si em nome do que elas consideram sagrado, seja a família, seja o terreiro.

### 2.3 Gênero, intolerância religiosa e Mulheres de Terreiro

Uma experiência, portanto, pode ser definida a partir desse crivo: trata-se de uma transformação do sujeito.

*Pelbart, 2016, p. 207*

Tradições fortes despertam ódio. Neste texto, tenho trazido muitas vezes o termo experiência, falando sobre a experiência das mulheres de terreiro e da minha própria experiência ao pesquisar. Esse caminho de quem mergulhou em mares nunca antes navegados, de ter sido solapada por ondas que me despertaram nuances nunca antes percebidas e ter velejado nas histórias evocadas por elas que navegaram por correntezas ora turbulentas, ora pura calmaria.

Segundo Pelbart (2016), a experiência é esse *locus* de transformação e se dá em um entre-lugar além do limite do sujeito. Aquele lugar onde percebemos que jamais poderíamos significar determinada coisa, objeto ou conceito da mesma forma após sermos arrebatadas por determinado encontro, palavra ou visão; um acontecimento, da maneira como resgata CARDOSO (1995) na obra de Foucault, que contorna determinado tempo e espaço.

A experiência religiosa das mulheres de terreiro é recortada por certa perspectiva de sagrado. Nos anos 1980, Monique Augras (2008), embebida pela leitura de diversos autores que escreveram sobre a cultura e o povo de terreiro como Roger Bastide, Édison Carneiro, Arthur Ramos entre outros que vieram antes dela, publica “O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô”, livro que nasceu de pesquisa realizada entre os anos de 1975 e 1980 em uma comunidade de terreiro do Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense. Ela situa sua pesquisa no âmbito da “psicologia religiosa” e, além disso, afirma

---

<sup>35</sup> Cargo religioso, neste caso, o de ialorixá.

que ao contrário do que estes outros acadêmicos já haviam escrito sobre o tema, seu texto “busca compreender o significado intrínseco que os próprios autores dão ao seu comportamento” (Augras, 2008, p. 13)

É Augras (2008) quem afirma que “a relação entre o homem e o sagrado, estabelecida por cada cultura, revela uma dimensão específica da existência humana.” (p.36) Com isso, ela informa que o fenômeno religioso é um elemento importante para a formação da sociedade brasileira e das subjetividades. A pertença a determinado segmento religioso, a crença ou não crença em um deus ou deuses são fatores importantes da constituição do sujeito, para sua inserção na cultura e na interação com grupos. Nesta publicação, ela escreve, ainda, que na concepção de sagrado das comunidades de terreiro o conhecimento “experimenta-se” e é uma via de transformação, “tamanho é a transformação do iniciado, que recebe outro nome: tornou-se outro” (p.21).

Em publicação do CFP sobre Psicologia, Religião e Espiritualidade, Saquetto (2016) define religião como algo para além da crença no transcendente, não como algo externo ou anterior, mas uma maneira de se relacionar com o mundo e explicá-lo. Neste diálogo em que ele pretende cartografar os limites entre a Psicologia e Religião, o autor vai compreendendo que o conceito de sagrado ao mesmo tempo em que normatiza as identidades também é permeável às ações dos sujeitos.

A Psicologia, ao fazer-se ciência e profissão, ao colocar-se como compromisso social, em especial na defesa de valores que perpassam outras multiplicidades do humano, não pode absorver os ideários religiosos de modo irresponsável; pelo contrário, deve perceber as potencialidades da religião. Igualmente, a Psicologia deve colocar-se de modo contrário às moralidades dissonantes à perspectiva emancipatória (SAQUETTO, 2016, p.221-222).

O autor aponta não apenas para o compromisso social da Psicologia, mas para a responsabilidade da mesma em pautar a discussão sobre diversidade religiosa numa direção de alinhamento com a ética profissional que se fundamenta no reconhecimento das diversidades e garantia dos Direitos Humanos. O autor afirma que “a Psicologia não pode fazer-se míope diante de uma matriz religiosa que, desde o nascedouro da brasilidade, mutualiza o sentido constitutivo do ser humano” (SAQUETTO, 2016, p. 221). Assumir um lugar e fazer esta discussão significa ousar entrar em mares traiçoeiros que margeiam Psicologia e Religião e compreender os limites de cada mar e como se encontram.

Na primeira vez que visitei o porto de Iya Leke, anos antes de iniciar esta pesquisa, ainda como psicóloga do CEPLIR, ela chegava para denunciar mais um ataque ao seu terreiro. Naquele encontro ela já havia passado por sete ataques anteriores, todos eles tiveram registro

de ocorrência feito na delegacia distrital e, ainda assim, nenhum daqueles ataques culminou em qualquer investigação decorrente das denúncias feitas. Naquela ocasião ela me disse: “eu me sinto como em um estupro, eu sou violentada pelo que eu sou e não há nada que eu possa fazer quanto a isso.”

Chuáaa...

A onda veio forte demais, era maior que eu, me tragou para aquele universo. Debaixo d'água, como peixe, não conseguimos enxergar bem a superfície, tudo parece estranho, a visão fica embaçada, os conceitos também, até as coisas mais óbvias. Ser mulher em uma sociedade sexista como esta em que vivemos deixa as mulheres em situação de vulnerabilidade; ser mulher E (maiúsculo mesmo) ser pertencente a uma religião não hegemônica vulnerabiliza ainda mais, especialmente em religiões com elementos estéticos que anunciam/denunciam sua pertença religiosa como as mulheres de terreiro que portam seus ojás, fios de conta e uma série de outros símbolos.

De acordo com Brah (2006), somos atravessadas por diversos processos políticos, econômicos e ideológicos e estas categorias são incorporadas a nossos modos de vida. Sendo assim, uma mulher de terreiro também será interpretada a partir desta categoria e, em função do valor que esta religião tem na sociedade, ela estará mais exposta ou ainda terá menos liberdade para professar ou expressar sua fé.

Em sete ocorrências de agressão ao seu terreiro, entre tiros disparados em direção ao portão, carros riscados e/ou incendiados na porta, projéteis encontrados no interior do terreno, pichações e, por fim, na oitava ocorrência criminosa o terreiro foi incendiado, com a perda de roupas, objetos religiosos e abalo na estrutura física da construção que ocasionou a destruição de algumas áreas. Todos os ataques foram denunciados na delegacia distrital em município da Baixada Fluminense, onde fica o terreiro.

Nesta ocasião, Leke buscou ajuda no CEPLIR e eu acompanhei o caso no atendimento a ela. A coordenadora do equipamento e a advogada se reuniram com o delegado quando constataram que todas as ocorrências anteriores não tiveram qualquer investigação e o delegado sequer reconhecia que a recorrência dos ataques poderia ser considerada crime de intolerância religiosa. Após esta intervenção, houve o aditamento do registro de ocorrência e o motivo presumido do ataque passou a constar como intolerância religiosa. Houve também uma investigação que buscou por câmeras que pudessem trazer alguma informação, distribuição de retrato falado a partir de informações dadas pelos vizinhos e apuração de algumas hipóteses. O inquérito permaneceu inconclusivo, mas convém destacar que apenas a



partir da intervenção de outro órgão do Estado, o CEPLIR, a demanda da religiosa passou a ser reconhecida como legítima.

Neste mesmo sentido da intolerância religiosa, no ano de 2005, cinco meses após o nascimento de seu filho caçula e do término do relacionamento com o pai da criança, o mesmo entra com um processo de regulamentação de visitas, que termina na perda da guarda por parte de Omilayo. Ela conta que seu ex-companheiro chegava em sua casa a qualquer hora do dia ou da noite, mesmo aos finais de semana, e ela se sentia abusada com este comportamento. Quando ela buscou estabelecer limites nesta relação, ele entrou com o processo de regulamentação de visitas que levou em torno de dois anos, ocasião na qual a juíza determinou a retirada da guarda da mãe. Na decisão judicial consta que o pai da criança teria mais condições morais para ficar com o filho porque Omilayo era do candomblé. Posteriormente, o caso foi reconhecido pela UNESCO como exemplo de intolerância religiosa perpetrada pelo Estado.

Ainda que à primeira vista pareça absurdo que o Estado determine a perda da guarda de uma criança por razão religiosa, MONTERO (2009) afirma que em relação à secularização do Estado, diferente de outras sociedades, no Brasil, “longe de privatizar-se, as religiões, desde sempre, imiscuíram-se das mais variadas formas na construção e na gestão do espaço público” (p. 9), ou seja, certos valores religiosos estão imbricados na constituição do Estado que opera através de seus agentes.

No caso de Omilayo, duas assistentes sociais e duas psicólogas diferentes efetuaram estudos sociais, avaliações psicológicas, entrevistaram seus filhos e abriram mão do princípio da laicidade do Estado, avaliando o caso principalmente a partir do viés do preconceito religioso. O laudo pericial do Serviço Social afirmava que ela era incapaz de manter a guarda de seu filho porque sua casa era desorganizada, tinha um cachorro na varanda, imagens religiosas, ela acendia velas em casa e levava seus filhos para sua religião - o candomblé.

O Ministério Público também atesta esta decisão e faz sua promoção ministerial relatando que uma criança criada num ambiente com entidades e imagens de entidades do candomblé iria desenvolver transtornos psíquicos de natureza irreversível conforme supunham que sua filha do meio já estava desenvolvendo, ainda que a psicóloga tenha visto Omilayo e sua filha apenas uma vez. Com base nessa promoção ministerial, a juíza decidiu pela inversão imediata da guarda, determinou a busca e apreensão de seu filho que na época tinha dois anos e meio, com força policial.

Se examinarmos o caminho particular que o Estado brasileiro tomou para se constituir enquanto Estado republicano, que exigiu a constituição de uma esfera

secular distinta da autoridade religiosa, podemos distinguir dois processos paralelos: de um lado, travou-se um debate jurídico para a delimitação dos direitos de propriedade da igreja católica e pela redefinição de seu papel político e econômico; de outro, desenvolveu-se uma longa controvérsia, que envolveu médicos, juristas, jornalistas, quadros da igreja católica e outros intelectuais, para estabelecer um consenso a respeito da legitimidade de certas práticas populares, percebidas como mágicas e supersticiosas e associadas a atos de feitiçaria e possessão. Tratava-se de definir se elas deveriam ou não ser objeto da repressão do Estado em nome da “ordem pública”, concebida naquele momento em termos do quadro científico proposto pelo higienismo. (MONTERO, 2009, p. 10)

Omilayo estava me apresentando uma parte de seu porto, uma imagem que eu jamais tinha visto em toda vida. Enquanto relembra sua história, ela contou que se perguntava: “como minha religião pode ser usada contra mim?” A prática de colocar as religiões não cristãs sobre escrutínio faz parte do caminho de reconhecimento do Estado brasileiro como Estado republicano. Como lembra MONTERO (2009), são os especialistas do Direito, da Medicina, da Comunicação Social que irão legitimar quais práticas são passíveis de reconhecimento pelo Estado. No caso de Omilayo, as assistentes sociais, psicólogas, psiquiatras e a juíza atuam como agentes desse mesmo processo e o discurso religioso continua sendo utilizado como argumento para a produção de consenso e validação das opiniões.

RUFINO (2015) traz bem essa ideia, afirmando que os “cultuadores de Exu”, como ele denomina, no Brasil, sofreram extermínio através do processo colonialista. A colonialidade se baseia em epistemícidios, ou seja: no extermínio de pensamentos, práticas divergentes da realidade do colonizador. Assim, o ataque às religiões que cultuam Exu põe em prática um projeto colonialista de cidade e país.

Ainda que desde a Constituição de 1891 se reconheça a liberdade religiosa, até a década de 1950, as religiões anímicas como o espiritismo, umbanda e candomblé continuavam sendo perseguidas pela polícia, pois eram criminalizadas pelo Código Penal Brasileiro. Práticas de divinação eram consideradas charlatanismo e sacrifícios animais não eram permitidos. Atualmente, está em tramitação no STF o julgamento pela legitimidade do abate religioso e vem sendo defendida pelo advogado Hédio Silva. Apesar do Brasil ser o país das Américas que mais exporta carnes abatidas segundo rituais judaicos e islâmicos<sup>36</sup>, o processo pretende aprovar lei que impõe restrições ao abate nas religiões afro, o que denota preconceito religioso e exemplifica o que Rufino afirmou sobre um projeto de cidade que se assenta sob uma moral cristã.

---

<sup>36</sup> Fonte: <https://theintercept.com/2018/08/08/abate-religioso-stf/> Acessado em 05/01/2019

Depois do primeiro laudo das peritas, aconteceu a primeira audiência do processo, na época, Omilayo tinha acabado de passar por sua obrigação de três anos. Conforme relatei anteriormente, as obrigações de tempo são fundamentais no processo iniciático do candomblé, elas fazem parte do desenvolvimento das religiosas e, somente após o fim do ciclo de algumas dela Omilayo poderia ter reconhecida sua senioridade. Ao final de suas obrigações no terreiro, havia o período de resguardo e algumas interdições inerentes a este período, chamado de tempo de preceito. Em decorrência disso, Omilayo compareceu à audiência vestida de branco, com a cabeça coberta por um ojá e utilizando outros símbolos religiosos como contra-egum<sup>37</sup> e fios de contas.

Nesta audiência, a juíza determinou que ela fosse encaminhada para uma avaliação psicológica que culminou em uma entrevista com ela e sua filha, que era abian do terreiro. Pelo lado paterno, foram entrevistados não apenas o pai, mas a avó, os filhos dele, o irmão e os vizinhos. Foi nesta avaliação que chegaram à conclusão de que ela e sua filha não poderiam ser consideradas “pessoas equilibradas”- na expressão dela - e que ela estaria usando a criança para vingar-se do pai.

Omilayo recebeu a visita de dois oficiais de justiça que deveriam retirar a criança de sua guarda, mas como ele estava na creche e ela se recusou a entregá-lo, levaram-na para o Fórum. Depois da recusa da juíza em recebê-la e da determinação de que a levassem para a delegacia, Omilayo ficou detida por oito horas até que foi informada que seria acusada de subtração de incapaz e, seu pai, com quem estava a criança, seria preso por sequestro, caso o encontrassem sem a cooperação dela. Ela teve que buscar seu filho em viatura policial e entregar para a inspetora na delegacia. Contou como precisou criar um mundo imaginário para explicar à criança por que eles precisavam ir à delegacia junto a policiais armados e que se sentiu como o protagonista do filme “A vida é Bela” quando um pai teve que criar uma história para seu filho enquanto eles viviam os horrores do holocausto.

Na sequência, ela ainda precisou enfrentar a recusa dos advogados em assumirem seu caso, nem mesmo a OAB Direitos Humanos aceitou defendê-la pois, segundo ela, havia o estigma de que uma mãe que perde a guarda do filho em juízo “não presta”. O pai devolveu a criança no dia seguinte, pois não tinha a intenção de ficar com ele, porém seguia ameaçando Omilayo e caso ela não atendesse aos chamados dele para a visita, ele a denunciaria por subtração de incapaz. Ela precisou iniciar um abaixo assinado com pessoas atestando que ela era uma boa mãe, gravar conversas com o pai que atestavam que ela estava com o menino e

---

<sup>37</sup> Espécie de cordão trançado com palha da costa que tem a função de proteger pessoas adeptas ao candomblé e umbanda de energias e espíritos malfazejos.

só então conseguiu apoio no NUDEM, que solicitou um novo estudo social do caso em que as duas partes do processo foram avaliadas com o mesmo número de entrevistas e visitas.

Ainda assim, a juíza determinou que ela passasse por uma avaliação, agora com um psiquiatra, para atestar sua sanidade mental. Seria a última medida para reaver a guarda de seu filho e que era vista com temor, uma vez que se ela fosse declarada incapaz, como o pai, de fato, não estava e nem pretendia estar com a criança, seu filho poderia ser mandado para um abrigo de crianças. Esta avaliação psiquiátrica aconteceu três anos após a primeira audiência do processo de regulamentação de visitas, quando Omilayo tinha usado ojá por estar em período de resguardo religioso e se surpreendeu quando a primeira pergunta que o especialista fez era sobre o motivo dela ter ido à audiência com a cabeça coberta e no laudo desta avaliação consta “ que perguntada de porquê de eu ter ido de pano na cabeça, não era pra afrontar a juíza”. E, assim, Omilayo chegou à conclusão de que o uso de suas insígnias religiosas tinham sido consideradas uma “afronta”.

Viver uma relação que ela chamava de clandestina com seu próprio filho teve vários efeitos para ela e seus três filhos. Foi necessário que todos eles entrassem em terapia e, ainda assim, ela sentia que sua dignidade havia sido amputada. Caso o psiquiatra tivesse feito outra avaliação e não compreendesse que Omilayo podia ser responsável por seu filho, ela sentia que corria o risco de perder sua cidadania, ser declarada “inimputável”, em suas palavras, não poder trabalhar, nem cuidar dos outros dois filhos. Além disso, ela havia ficado exposta a uma série de ameaças por parte do pai da criança e sentia que ele só podia fazer tal coisa porque o Estado deu instrumentos para tal, recomendando a retirada da guarda por motivo religioso. Na ocasião, ela não conhecia a intolerância religiosa como uma categoria jurídica, mas após esse episódio, passou a atuar em movimentos de combate à intolerância religiosa, assim como seus dois filhos mais velhos.

A experiência de Omilayo com o Estado evidenciou para mim o quanto a discussão a respeito da laicidade e liberdade de crença precisa atravessar as formações universitárias para que a intolerância religiosa não continue a atingir mulheres desta forma. Ela contou que assim como ela, na mesma época havia mais quatro outras mulheres que perderam a guarda dos filhos por intolerância religiosa, dentre estas, apenas ela conseguiu reaver a guarda legalmente.

As experiências de Omilayo e Leke foram setas de neon piscando sobre as águas, apontando o caminho que me levaria a ouvir das mulheres sobre como a experiência religiosa marca suas vidas e seus processos de subjetivação. Para Omilayo foi um divisor de águas ter passado de assessora de imprensa do Estado em determinado momento da vida, não se

reconhecer como mulher negra, nem saber o que era intolerância religiosa para a alguém que perde o direito à guarda de seu filho no decorrer de uma série de atravessamentos que a transformam inteiramente.

Ter viajado com Leke e Omilayo me ajudou a compreender os atravessamentos que engendram a falta de credibilidade destas mulheres no Estado e nos aparelhos jurídicos e a ouvir com atenção quando Iya Omomeji me contou que teve seu filho preso por dezoito dias e sua alternativa prioritária para isso foi buscar ajuda espiritual. Para ela, ter o apoio de pessoas amigas da comunidade de terreiro e de sua entidade de fé foi primordial para tirar seu filho da cadeia, pois, em geral, nas experiências que estas mulheres têm com o Estado, elas não têm o apoio devido para resolver suas questões.

### 3 FEMINILIDADES NO TERREIRO: MATERNIDADES E MULHERIDADE

As configurações de família no terreiro obedecem uma estrutura religiosa definida a partir das nações e matrizes as quais cada comunidade pertence, mas também abarca os trânsitos das pessoas, ou seja, uma pessoa pode ter sido iniciada na tradição de candomblé angola do terreiro *Bate Folha*, transitar para uma tradição ketu do *Ile Axé Opo Afonjá*, ganhar nova família e continuar considerando os laços com a família anterior, por exemplo. Além disso, quando falamos sobre as filiações divinas, encontramos nestas tradições a possibilidade de se ter dois pais ou duas mães, isto é, ser filha(o) de duas divindades masculinas, ou duas divindades femininas e, mesmo no caso da filiação no terreiro, é possível ter mãe de santo e mãe pequena ou pai de santo e pai pequeno, bem como outras maternidades e paternidades que se reconhecem na dinâmica interna da casa de santo.

Neste momento da viagem, navegarei nas correntezas que me mostraram as experiências de meus portos com as maternidades e suas implicações para a vida destas mulheres. A possibilidade de trabalhar, viver suas sexualidades, terem vida social e até mesmo de serem mães, fora do terreiro, é atravessada pela sua vida como ialorixá. O cenário que elas mostram aponta igualmente para suas múltiplas potências e limites, demonstrando que ser mãe de santo é um lugar de desafio.

#### 3.1 Maternidades possíveis

O termo família de santo aparece na literatura acadêmica cunhado pelo antropólogo Vivaldo Costa Lima em seu livro *A família de santo nos candomblés jejes-nagô da Bahia*, publicado em 1977. Assim como este trabalho, existem vários outros que abordam a história do candomblé, famílias de santo, relações de parentesco e tradições religiosas na literatura acadêmica, porém o intuito aqui, mais do que revisitar esses trabalhos, seria pensar de que formas as relações de parentesco estabelecidas pelas mulheres de/no terreiro dialogam e tensionam suas vivências fora de suas comunidades religiosas.

Este tipo de família seria estabelecida a partir da ótica religiosa oriunda das religiões afro brasileiras, especialmente, do candomblé. Relações de parentesco estabelecidas neste contexto, mas que também se estendem para fora da comunidade religiosa, ao ponto de sobrepujarem as relações com o núcleo familiar de fora do terreiro em alguns momentos.

SARTI (1992) propõe utilizar o conceito de família como eixo central de análise das diferenças e proximidades entre as mais diversas sociedades, dando atenção especial às

noções de parentesco que ajudam a compreender as noções de família. A autora explica, por exemplo, que as relações de filiação e descendência podem não combinar entre si. A descendência teria relação com a transmissão de direitos de uma geração para outra sem qualquer ligação com algo biológico. Há sociedades em que a descendência está vinculada ao lado materno, em outras ao lado paterno e, além disso, há aquelas em que os vínculos de descendência são bilaterais. Assim, discutir de que forma as sociedades se organizam em termos das relações de parentesco seria fundamental para compreender as diversas noções de família.

Ouvindo sobre a experiência religiosa das mulheres de terreiro, neste diálogo entre as família de santo e as “de sangue”, os discursos se cruzavam de tal forma que quase não era possível determinar se as filiações, afetos e enlaces partiam de um ou de outro lugar. Apesar das mulheres localizarem de qual lugar elas falavam, usando expressões como filho/a carnal, filho/a de santo, mãe/pai carnal e mãe/pai de santo em alguns momentos, em outros estas relações se misturavam. Principalmente, porque diferente de uma situação parental não-religiosa, as pertenças familiares de santo são mutáveis e vão acompanhando suas mudanças de casa de santo, de axé, de tradição. Omoaiye, por exemplo, foi iniciada na nação efon por um babalorixá de Logunedé e afirma que apesar de estar na tradição ketu com outro babalorixá, diz que Logunedé sempre será sua navalha, isto é, quem a iniciou e, além disso, ela considera e convive com irmãs e irmãos de santo desta primeira casa de axé. Algumas dessas pessoas frequentam sua casa e se tratam como irmãos, inclusive se chamando por suas posições no barco<sup>38</sup> de iniciação e/ou orukós<sup>39</sup>.

Além dela, outras das mulheres com quem conversei por vezes mudavam de pai ou mãe de santo, mas conservavam seus elos com irmãos, irmãs, tias, tios e algumas vezes, mesmo tendo pai ou mãe de santo “novos”, assim como Omoaiye, relatavam que sempre seriam filhas da pessoa anterior, fosse pela relação com o orixá daquela liderança, fosse por outro motivo justificado pela liturgia de sua tradição.

Ser filha de determinado orixá irá inserir esta mulher em um novo universo simbólico, traços da sua personalidade poderão ser melhor compreendidos, a comunidade religiosa irá reconhecê-la como filha de determinada divindade e também da comunidade em que ela nasceu. A iniciada irá se identificar com alguns traços relacionados a sua divindade, irá

---

<sup>38</sup> Pessoas que passaram pelo ritual iniciático em uma mesma ocasião; são filhos de uma mesma gestação iniciática. O barco de santo tem algumas características peculiares, em algumas tradições as pessoas serão reconhecidas por sua posição ou ordem em que foram iniciadas, a primeira é chamada de dofona, a segunda, dofonitinha, depois, fomo, fomutinha, gamo e assim sucessivamente, e serão unidos também por tabus específicos.

<sup>39</sup> Nome iniciático.

rejeitar outros, mas esta nova realidade ajudará a ressignificar si mesma e o mundo a partir de outra cadeia de pensamentos, um novo modo de subjetivação, baseado nesta cultura religiosa que reconhece qualidade e defeitos das pessoas, assim como suas possibilidades e limites, tendo como referência as suas divindades.

Além disso, fazer parte de uma família de santo é um laço que se estabelece a partir de ritos iniciáticos e promove uma aliança mística. Aquela pessoa passará a ter interditos que dizem respeito aquela família, diz-se que elas herdam tais interditos, principalmente, de seu pai ou mãe de santo. Para algumas tradições até mesmo a questão do incesto é colocada, ou seja, não se pode ter relações sexuais com irmãos de santo ou com irmãos de barco.

Segundo Ruth Landes (2002), as ialorixás seriam aquelas que coordenariam e organizariam todo esse sistema e, para tal, elas precisariam ter autonomia. Landes afirma que mãe Meninha do Gantois não teria se casado legalmente porque casar-se àquela época significaria ficar submetida ao poder do homem que se estabelecia como marido. Na visão de Landes, ser mãe de santo e ocupar um lugar de autoridade religiosa demandaria uma autonomia para gerir sua comunidade religiosa que o casamento não permitia. Elas precisavam ser livres enquanto o casamento dava ao homem a posse de seus bens e de seu corpo, o que seria inconcebível para sua posição de liderança.

No caso de Omomeji, ela acreditava que sua vida no candomblé se encerraria com o falecimento de seu terceiro babalorixá, mas ela precisou se manter na religião por conta de suas maternidades: seu filho consanguíneo, que chamarei de Alakoro, passou por uma série de crises após a morte do pai dela, chegou a ser preso e precisava cuidar de orixá. A ialorixá que cuidaria dele, Omilayo, propôs em contraponto que Omomeji também cuidasse de sua filha, Névoa. É a partir dessa rede que essas mulheres e suas maternidades foram reunidas, porém Omomeji acentua que decidiu permanecer na religião apenas a partir da maternidade de Névoa.

Quando pergunto se ela faria o mesmo por seu filho carnal, se manter na religião por causa dele. Em um primeiro momento ela parece nem compreender o que digo, depois ela ressalta que é um outro tipo de relação. O filho não dependeria dela para fazer suas escolhas e seguir o caminho religioso, já a filha de santo estaria atrelada a uma escolha de orixá, ou seja, não há questionamento a respeito da posição que ela deve ocupar quando o chamado para exercer tal função é divino.

Omomeji contou que o pai de seu filho carnal não participou da criação dele.



Em número somos as maiores chefes de família, ou seja, muitas de nós criamos nossos filhos sem os pais, vítimas do genocídio e acabamos por assumir a solidão de mulher negra, com o duplo papel de mãe e pai. (JESUS; MBANDI, 2016, p. 55)

Parece que a lei do Ventre Livre, que inaugurou uma família negra sob a guarda das mulheres, mantém seus pressupostos até os dias atuais. Portanto, quando a onda gigante da prisão de seu filho invadiu a casa de Omomeji, ela buscou na religiosidade meios que pudessem ajudá-lo a fazer a travessia por este mar, pois era nesse ambiente que ela costumava encontrar apoio para as tensões em sua vida. Contou que passou dezoito dias e dezoito noites sem dormir em busca de soluções. E, antes mesmo de compreenderem que o caminho para o equilíbrio de seu filho seria a confirmação religiosa de Alakoro na casa de Omilayo, ela teve ajuda de uma outra mãe de santo da tradição jeje e que também era de Iemanjá.

Antes disso, seu filho não pretendia frequentar o candomblé, pois já havia sofrido uma série de decepções nas comunidades de terreiro por onde havia passado. Porém, a prisão parece que foi um evento de ruptura, uma experiência que interrompeu um fluxo e o fez compreender que precisaria cuidar de suas questões religiosas. O encontro entre Omomeji e Omilayo construiu uma ponte para que Alakoro conseguisse reencontrar sua trajetória e apaziguasse seus caminhos a partir do terreiro.

Na tradição de axé de Omomeji e Omilayo, as mães carnis não podem iniciar seus filhos religiosamente, portanto, precisam se associar a outras ialorixás. Como foi dito anteriormente, a própria Omomeji viveu isso quando seu pai pediu auxílio a um amigo para que a iniciasse. Esta precisa ser uma relação de diálogo e confiança entre as lideranças religiosas, pois algumas relações com a mãe de santo e/ou com as divindades, podem se tornar tão intensas que colocam em cheque a relação de autoridade paterna e materna sobre seus filhos.

Névoa, filha de santo de Omomeji, frequentava a mesma casa de santo de sua mãe carnal quando adolescente e foi orientada pela divindade da própria mãe a buscar outra casa de axé, tendo apenas doze anos de idade. Para seguir a determinação do orixá e fazer parte de sua própria família de santo ela, na época ainda adolescente, precisava atravessar boa parte do Rio de Janeiro sozinha em transporte coletivo, pois não era possível conciliar sua vida religiosa com a de sua mãe biológica. Já aos dezoito anos quando ia prestar vestibular e precisava de tempo para estudar, Névoa pediu a compreensão de seu babalorixá, pois não conseguiria ser tão assídua quanto antes, e passou um tempo distante da casa de santo. Porém, ao passar por uma crise que se manifestava na saúde física, e não encontrava explicação

médica, sua mãe procurou o babalorixá para pedir ajuda, ainda que naquele período ela estivesse afastada dele por divergências políticas.

Ela ligou para ele para falar e eles já estavam brigados, ele falou assim, que nada, que não era problema dele, que era pra ela resolver. Não sei como que essa dor passou, mas ela passou, mas, não fez macumba não, aí eu não queria mais, porque isso é chato, uma pessoa dizer... porque eu me esforçava muito e sempre fui leal também.

Neste sentido, tanto na experiência de Omomeji, quanto na experiência de Névoa, aparece no discurso o quanto a relação de maternidade religiosa também precisa ser uma relação de confiança entre mãe/pai carnal e mãe/pai de santo, uma vez que a interação entre as partes pode trazer consequências para a vida das/os filhas/os. Diante dessas tensões expostas, percebemos o quanto essas relações entre mães carnis e mães/pais de santo podem ser delicadas e, também, o motivo de Omomeji receber como um desafio o acordo de compartilhar com Omilayo as maternidades de seu filho carnal Alakoro e sua filha de santo Névoa.

No caminho de iniciação de Névoa, essas duas mulheres, que já não tinham mais seus babalorixás, contam que foram encaminhadas por Iemanjá a recorrer à “Iemanjá mais velha do Rio de Janeiro”, Iya Omieró, para receber instruções a respeito da iniciação de sua filha.

E Iemanjá manda que procure a Iemanjá mais velha do Rio de Janeiro, aí a gente vai até mãe Omieró, que Deus a tenha no reino da Glória, que o orun a receba sempre em festa porque eu devo tudo a essa senhora. Fomos até a casa de mãe Omieró, explicamos toda situação a ela, graças a Deus mãe Omieró conhecia papai e era amiga de minha avó Yeyeodo, ela sabia que eu não tava de caozada, eu falei:

“Mãe Omieró, o pacote é esse, tem uma Yewa pra raspar. Qual é o problema do pacote? Nenhuma das duas têm pai de santo, nenhuma das duas quer fazer besteira na cabeça de ninguém, então estamos aqui humildemente pedindo se a senhora pode nos ajudar a iniciar essa menina.”

“Vai dar sim, vai dar, faça tudo que eu tô falando, vou repetir de novo, anote aí. É assim, repetiu tudo, é assim, ela falou o que eu tinha que confeccionar com as minhas mãos, artesanal, os elementos” (falando o que leva, o que canta, todos os passos ) e depois daqui vocês fazem conforme a casa de vocês.

E desta maneira, Iya Omieró se inseriu nesta rede no papel de ebomi das duas ialorixás. Ainda que não fizessem parte da mesma família de santo, elas compartilhavam princípios fundamentais para a religiosidade delas, especialmente a noção de senioridade e hierarquia, que as conduziu, a partir da consulta ao orixá, ao caminho do que elas necessitavam. A Iemanjá mais velha transmitiu os conhecimentos, folhas, ebós, rezas, encantos e todo o necessário para que a iniciação acontecesse, inclusive apontando o que era imprescindível e o que poderia ser feito de acordo com a tradição da casa de axé das duas.

Omomeji contou que ela transmitia tanta confiança que saíram bastante seguras do que seria feito.

O único problema que tiveram foi com o ogan que acompanhou o ritual durante a feitura. Ogan é uma função masculina e imprescindível para o abate religioso. Como a orixá de Névoa é conhecida como uma santa rara no candomblé, nem todas as tradições conhecem os segredos para sua iniciação. O ogan insistia em cantar cantigas e rezas referentes a iniciações de outras divindades, ainda que as duas ialorixás insistissem que ele cantasse o que elas haviam pedido e Iya Omieró havia ensinado. O conhecimento havia sido transmitido às duas mulheres e ele permanecia ignorando seus pedidos, até que Omomeji decidiu cantar a cantiga em tom baixo no ouvido da iyawo para que o segredo acontecesse e, ainda assim, não melindrar o ogan de quem elas ainda precisariam em outros momentos. Ela contou que internamente pedia paciência a Odé e ele lhe devolvia em habilidade estratégica, característica tão própria deste orixá.

Para exercer sua maternidade naquela ocasião, ela precisava ser enérgica, pois, além das responsabilidades que tinha na iniciação daquela filha, ela precisava ponderar para não macular a relação necessária com alguém que era imprescindível para a ritualística

Atualmente, ela afirma que permanece na religião apenas em razão dessa maternidade religiosa, já que em toda sua trajetória ela acredita ter dado mais do que recebeu e se fosse apenas por ela não haveria sentido em permanecer atrelada a casa de santo.

Eu penso assim, eu sou uma pessoa que não sou viajada, eu não conheço Região dos Lagos, eu criei irmã pra minha mãe trabalhar, não curti baile, nada, minha adolescência foi cuidando de criança, aí casei cedo, o pai desse garoto era um nada na vida, então eu criei filhos sozinha, eu não vivi. Agora que eu me aposentei, podia tá vivendo a minha vida um pouquinho e santo toma muito a minha vida. (Omomeji)

A vida de Omomeji, que se repete com outras mães de santo, parece revelar outras amarras: se por um lado as obrigações sociais podem prender as mulheres, por outro as obrigações religiosas também não as deixam escapar.

Omomeji encarna os múltiplos aspectos da experiência de ser ialorixá, ao mesmo tempo em que afirma se sentir afetada pelo amor e que se dedica intensamente aos cuidados da filha de santo e a qualquer pessoa iniciada em obrigações, também fala do sacrifício que ocupar essa posição exige. Gostaria de cultivar seus orixás apenas em casa, sem compromissos com outras pessoas, mas alega não ter mais essa opção. Teme a ingratidão das pessoas diante do quanto ela investe nesses cuidados e por isso tenta separar a necessidade do orixá das demandas das pessoas. Afirma que todo seu sacrifício é em prol do orixá e se assume uma pessoa amorosa, porém “taxativa”.

Omomeji se define como uma “mulher com cabeça de homem”, pois tem a cabeça dividida com dois orixás masculinos e, segundo ela, uma personalidade muito contundente. Omilayo também mencionou ter cabeça de homem, mesmo sendo filha de uma divindade feminina. Omoaiye também se soma a este coro dizendo que a cabeça de homem seria por conta da posição de liderança que as ialorixás exercem, este trânsito no lugar de liderança faria delas mais duras, “de coração peludo”, expressão de Omilayo. De qualquer forma, a ideia é que a rigidez, firmeza e posição de comando estão associadas ao masculino, ainda que estejam sendo exercidos por mulheres no terreiro.

Neste ponto, a maternidade das ialorixás é, ao mesmo tempo, um laço que impõe uma série de responsabilidades/encargos como os que fazem Omomeji resolver permanecer na vida religiosa, ainda que se sinta desgostosa em relação à religião e também revela um outro lugar para a maternidade pois, segundo elas, essas mães têm cabeça de homem e isto lhes confere “pulso e comando”<sup>40</sup> para gerenciamento da casa de candomblé.

Um outro ponto desafiador neste Mar de Mulheres é que, curiosamente, para elas que ocupam o lugar de mães, fora do terreiro essa posição aparece como um desafio. Omoaiye tem uma filha que contava com cinco anos de idade na época em que a entrevistei. Sua filha foi iniciada por uma pessoa de sua família de santo, a ialorixá de sua companheira. Omoaiye não esperava iniciar sua filha tão cedo, mas assim foi determinado pelas divindades e ainda que toda família, ela, sua companheira e a filha sejam de terreiro, há dificuldades das quais ela não consegue se esquivar.

Quando inaugurou a casa de axé, sua filha ainda era bem pequena e ela teve como seus maiores desafios as atribuições de comandar a casa de santo, ser mãe e viver seu lado profissional. Ela tinha dificuldades e, por vezes, precisou abrir mão de estar com a filha para desempenhar suas funções na casa de santo. Diz que prefere levar a filha para o terreiro sempre que pode, porém tem receio de atrapalhar a educação formal dela.

Afirma que na idade atual da criança, a escola já faz maiores exigências e não é possível ficar quinze ou vinte dias fora que é o tempo que ela precisa para algumas obrigações dos filhos de santo. Em razão disso, Omoaiye tem buscado agendar estas obrigações em que ela precisa ficar mais tempo na roça durante os períodos de férias da filha, principalmente, porque ela compreende que a filha não pode estar longe da escola, ela não tem rede de apoio para ficar com a criança nestes períodos e o terreiro fica distante da região onde elas residem. A casa de santo está localizada próxima à região serrana, enquanto elas moram na zona norte

---

<sup>40</sup> Expressão de Omilayo.

do Rio. Ainda assim, nem sempre é possível conciliar as necessidades litúrgicas com as demandas maternas, pois ela, Omoaiye, está submetida às exigências dos orixás, além das urgências nas vidas das filhas e filhos de santo.

É tudo muito complicado porque quando ela tá no barracão comigo, muitas vezes ela quer minha atenção e eu de repente eu tô num ato importante, que eu não posso ser interrompida, então eu tenho que, com olhares, direcionar para alguém, para que alguém vá, intervenha, pegue e leve para um outro lado, converse ou distraia etc etc... apesar de que de uma certa forma por hoje ela já ser iniciada, porque ela já foi iniciada com um pouco mais de 1 ano de idade e tendo essa vivência dentro do axé comigo, eu tento fazer com ela às vezes me acompanhe nas situações que ela pode participar, que ela pode estar presente, porque independente de ser criança, ela só tem 3 anos pagos e eu entendo que a restrição tem que ser para todos, independente dela ser minha filha e ter somente 5 anos de idade. Tem coisas que ela pode passar e tem coisas que ela não pode passar. E eu consigo separar isso, nas coisas que ela pode passar, ela entra, ela me ajuda, ela me entrega as coisas enfim, ela me ajuda da forma que ela pode e o que ela não pode, eu peço para que outra pessoa a afaste e tome conta.

No ano de 2015, Guaraciara Gonçalves publicou em seu blog “Preta Materna”<sup>41</sup> um texto sobre o desafio da chamada criação com apego para as mulheres negras. Neste texto ela problematiza a viralização e naturalização de um padrão de criação que seria um privilégio acessível a mulheres cuja maternidade está apoiada em uma rede de suporte financeiro e familiar que comporte que elas tenham disponibilidade para se abster de sua vida profissional e outras demandas para se dedicarem aos filhos.

O texto critica a discussão que acontece no meio virtual e tenta imprimir padrões a respeito de quem seria “mais mãe” ou “menas mãe”, os termos e as aspas são da autora. Aquelas que defendem a criação com apego se baseariam em textos de especialistas e afirmariam a importância de amamentação em livre demanda, a necessidade de compartilhar a cama com a criança em função disso, o adiamento do retorno ao trabalho, a não introdução de outros tipos de alimentos que não sejam o leite materno por um longo período. E tendo estes e outros pontos, Guaraciara questiona quem seriam as mulheres que têm acesso a esse conhecimento e quais são capazes de empreender esse tipo de criação sem prejuízos para a renda familiar, o trabalho de casa e/ou atenção à outras demandas.

No caso de Omoaiye que, de cara, traz suas dificuldades em ser mãe, ialorixá e manter uma vida profissional, tal método pesaria como mais um instrumento de culpa sobre essa mulher e, além disso, seria incompatível com a dinâmica que ela vive no terreiro.

Estive no terreiro de Omoaiye em duas ocasiões diferentes, na primeira era obrigação de três anos de duas filhas de santo dela, na segunda, era sua própria obrigação de 14 anos de santo. Apesar do local ser o mesmo, cada ida teve uma dinâmica diferente. Na primeira

<sup>41</sup> Fonte: <https://andacomfeh.wordpress.com/refs/preta-materna-criacao-com-apego/> Acesso em 15/01/2019

ocasião, Omoiaye estava no comando das atividades do terreiro, as pessoas presentes eram suas filhas e filhos de santo, familiares e amigos das obrigatorias<sup>42</sup> e dos demais membros da casa.

Nesta ocasião pude perceber os homens recebendo na entrada da casa, indicando às pessoas que tomassem seus lugares no barracão, as mulheres na cozinha realizando os últimos preparativos, ogans no atabaque, ekejis oferecendo algo para comer e beber antes de começar o xirê<sup>43</sup>. Percebi que, em geral, os homens estavam circulando pelo salão ou quintal e resolvendo pendências, já as mulheres que não estavam na cozinha, ainda assim permaneciam em funções mais fixas, seja cuidando das crianças do terreiro, seja atendendo alguma demanda da ialorixá no quarto de santo.

Em outro momento, na segunda ida ao terreiro, percebi este mesmo movimento de uma forma mais evidente. A cerimônia foi realizada pelo babalorixá de Omoiaye, havia muito mais gente na casa, pessoas ligadas à família de santo, amigos, conhecidos e frequentadores do terreiro, em geral. Os homens continuavam em funções mais soltas do que as mulheres e um detalhe peculiar, as iyawos da casa não entraram na roda do xirê, ficaram na cozinha, organizando o espaço, cuidando das crianças e os homens iyawos foram para a roda, diferente da minha própria experiência em terreiro. As mulheres que participaram da roda não eram filhas da ialorixá, mas sim algumas irmãs de santo ou convidadas.

É curioso como a função de cuidar permanece atrelada às mulheres e, ainda assim, o terreiro é visto como um território subversivo em relação ao lugar destas mesmas mulheres. A mãe, ialorixá, confiou a função do cuidado do espaço, cozinha, crianças a outras mulheres. O lugar do homem é da proteção, das idas à rua, do trabalho braçal, aos quais elas não se furtam, mas em geral, chamam os homens para estas funções e como bem nos lembrou Iya Leke em outro ponto, os lugares de gênero são bem marcados nestas comunidades.

Esta configuração já havia sido descrita por Édison Carneiro (2008). Para ele o “posto” de filho de santo era uma exceção à regra, ele concordava com Landes, sua contemporânea, que o terreiro era uma casa de mulheres onde as atribuições tanto no cuidado litúrgico quanto no administrativo do terreiro, eram compartilhadas entre elas, isto é, a ialorixá, as ebomis, iyawos e ekejis; para o autor, os homens detinham funções honorárias e temporárias. “Candomblés da Bahia” foi publicado pela primeira vez em 1948, observando as

---

<sup>42</sup> Pessoas que estavam cumprindo suas obrigações litúrgicas ao mesmo tempo, também é comum dizer “pessoas que estavam pagando obrigação”.

<sup>43</sup> Uma possível tradução para a palavra xirê é festa, é o momento público dos rituais no candomblé, onde há cantos, danças e toques em homenagem às divindades e quando eles e elas se presentificam nos corpos de seus/suas iniciados e iniciadas publicamente.

tradições das casas matrizes como a *Casa Branca, Gantois, Opo Afonja, Alaketu, Bogun, Bate Folha*, especialmente, os candomblés de tradição ketu. Ainda que tenhamos passado por transformações sociais significativas e os homens, atualmente, ocupem outros lugares na dinâmica religiosa, no que diz respeito aos lugares de gênero, dentro e fora das casas de santo, o desenho que ele fez naquela publicação ainda se verifica no cotidiano destas comunidades, como pude observar na casa de Omoaiye.

A maternidade no terreiro estaria mais relacionada à ideia que Gonçalves chama de *ubuntu*, palavra de etnia bantu que significa “eu sou porque nós somos” e tem relação com o cuidado coletivo. Nas casas das iyas que entrevistei este cuidado também fica a encargo das mulheres, sejam elas iyawos, ebomis ou ekejis, corroborando o que Carneiro e Landes apontavam em suas publicações.

### 3.2 Mulheres muros visíveis e invisíveis

Ao longo de toda viagem fui encontrando meus portos em diversos lugares. Recebi Omilayo pela primeira vez em meu consultório, depois fui à sua casa e por último em seu terreiro. Encontrei Omomeji e Névoa em suas casas, tive alguma dificuldade para agendar com Leke, desmarcamos algumas vezes até conciliar um momento compatível com sua rotina de trabalho, curso e outras de suas atividades.

Omoaiye era a ialorixá que eu conhecia há mais tempo, já tinha ido à sua casa e a seu terreiro anteriormente. Ela decidiu me receber para entrevista em seu local de trabalho, que fica na zona norte do Rio, no mesmo bairro de sua residência. Quando eu a entrevistei já não estava mais residindo na Baixada Fluminense, portanto, eu também fiz um trânsito importante no período do mestrado, passei a morar ali no final da zona central e início da zona sul do Rio, o que mudou significativamente meu modo de deslocamento para os lugares.

Na ida para a entrevista de Omoaiye, utilizei apenas metrô e Uber para chegar ao local, mas de todos os trajetos foi o que mais me deixou apreensiva. Talvez porque diferente do encontro na casa de Omilayo, que residia em uma zona de milícia no Rio, eu estava indo sozinha, enquanto no encontro com a outra ialorixá, a partir de certo momento, ela foi me conduzindo e apresentando o território. Como as demarcações a respeito dos territórios ameaçadores no Rio de Janeiro são mais visíveis aqueles que circulam no local, e aquela parte da cidade não era conhecida por mim, eu não sabia como me conduzir ou o que esperar.

Há algumas partes da cidade marcadas pela violência, favelas conhecidas internacionalmente como a Rocinha que, inclusive, tem visita turística, há também a Cidade

de Deus que deu nome a um filme, mas naquele espaço que eu entrava para entrevistar Omoaiye eu só conseguia visualizar as marcas do descaso do Estado nas ruas com esgoto a céu aberto em alguns lugares, os muros de cores esmaecidas, as casas antigas, a ausência de policiamento e, especialmente, na rua da empresa de Omoaiye, a ausência de vida. Era início da tarde, em época escolar, e eu não vi nenhuma pessoa na rua. Lembro do motorista perguntar, desconfiado, se era mesmo aquele local que eu desejava ficar. E não é que as casas fossem feias ou decadentes, nada disso, mas a sensação de descer ali era de uma ausência que cortava o ar. Foi interessante observar em mim mesma a sensação de estranheza ao transitar em território nunca antes navegado. Aquela experiência deixou aguçado os meus sentidos e estive atenta, como nunca antes, a cada possível construção ou referência para o caso de ter que voltar em outro momento, mas creio que também estivesse buscando algo que pudesse me confortar, alguma ilusão de segurança, não encontrei.

Omoaiye tem um negócio de estampa de camisetas, convites, cartões de visita, mas o maior mote são as estampas com motivações de orixás para lembranças em festas de santo. Ela é formada em Fisioterapia e, diferente das outras entrevistadas, não tem muito envolvimento com movimentos sociais em geral.

A casa de santo de Omoaiye foi a primeira que visitei e a visita à comunidade de axé aconteceu logo depois da entrevista, uma festa de Xangô e Iemanjá. A ida ao terreiro foi uma experiência bastante peculiar, lembrei-me de ROCHA (1994) que afirma em seu livro que as construções de terreiro precisam estar em espaço perto de mata por conta de algumas necessidades litúrgicas, pois a casa de Omoaiye está situada em uma área onde há bastante contato com a natureza, inclusive há um rio nos fundos do terreno.

Naquele território onde as fronteiras entre divindades e pessoas são permeáveis, surgem outras barreiras nem sempre visíveis. E ainda que consideremos que as mudanças e transformações sociais atravessem as experiências das pessoas, o território que ela me apresentou em seu porto era trazido a partir de uma experiência mais localizada nas relações que ela tinha com o terreiro e seu núcleo mais próximo, foi a partir dessas relações que ela ia costurando seu lugar, a mulher Omoaiye surge na entrevista se confrontando com as tensões experimentadas na relação com os filhos, com as cobranças da família e mostrando como estas experiências engendram um modo de estar no mundo que não separa a mulher da ialorixá.

Enquanto pensava sobre Omoyaie tive uma experiência do sagrado atuando na pesquisa, um livro importante sobre essa temática, literalmente, caiu sobre mim, era o “Negras, mulheres e mães”, de Teresinha Bernardo. Ela tratou da experiência de pensar as



mulheres negras e de terreiros, costurados pelas lembranças de Iya Olga de Alaketu, minha avó de santo. Fiquei impressionada com o fato de não ter lembrado do livro até aquele momento, mas de alguma maneira, minha ancestral sabia que eu precisava dela.

Na introdução, BERNARDO (2003) conta como Iya Olga se referia tanto à família de santo quanto à família carnal pelo pronome “nós” e a ela, pesquisadora, como “você”. Neste caso, ela fala de um muro eu-outro que delimita territórios, pertença, acessos. Porém, o terreno do “nós” seria algo fundido, não visível para Bernardo, porém, neste trabalho, como pesquisadora-iniciada, pude ter acesso ao “nós”. Este pronome me incluiu, como pessoa de terreiro, e isto abriu algumas portas para aparecerem os nós que enlaçavam as tensões existentes, aquelas que eram construídas no corpo coletivo das comunidades de terreiro.

Neste sentido, perguntei a Omoaiye sobre como ela via seus próprios trânsitos entre o terreiro e suas outras vivências como mãe, esposa, trabalhadora e com seus amigos. Ela responde contando sobre esses nós que a tensionam e fazem com que ela se repense ao longo da trajetória.

Eu tenho uma filha, eu tenho uma companheira que eu vivo praticamente há oito anos que por minha sorte é ekeji, então por minha sorte, ela também tem a vida dela no candomblé, tem os compromissos religiosos. Sempre está na casa de axé, até como suporte, quando ela não tem função na casa dela. Só que em termos de vida pessoal é bem complicado porque praticamente não sobra, né? Não sobra pra uma distração, não sobra pra uma viagem. Eu antes me colocava muito focada somente nos meus compromissos espirituais, mas conforme a gente vai envelhecendo, a gente vai entendendo que a vida é isso, mas um pouquinho mais. Eu, particularmente confesso que esquecia um pouco da minha vida pessoal. Quando eu comecei a perceber que a minha filha cobrava de mim, que a minha companheira cobrava muito de mim. Opa, perai! Eu tenho que rever onde eu posso reajustar a minha condição, porque os meus filhos, dentro da minha casa vivem as suas vidas familiares, vão a festas, fazem as suas viagens e nesses momentos eles são liberados a viver sua vida pessoal. E nesse momento em que eles estão vivendo a vida pessoal, eu estou dentro da casa de axé. Então, eu resolvi que nas datas em que nós não temos compromisso, viver mais para a família. Viver mais pra minha mãe, que é uma pessoa que nós não convivemos muito porque eu não tenho tempo, mas eu tenho que ter espaço pra ela. E que também me acompanha muito na casa de candomblé, vários aniversários dela eu tô com barco recolhido e ela vai lá estar comigo, simplesmente para passar o dia do aniversário dela comigo. Então, poxa vida, todo mundo pensa no seu aniversário, pensa no filho, pensa no aniversário da mãe, pensa na sua viagem. Eu tô cumprindo a minha parte, minha parte tá sendo feita, porque eu tenho pra dizer que aquilo que eu faço, eu luto por aquilo que eu faço. Então o sagrado vai me permitir dar atenção a minha família, cuidar da minha saúde, uma coisa que já abandonei há bastante tempo, e hoje eu tô sofrendo na carne as consequências desse abandono. Porque até pra estar dentro da casa de candomblé, vivendo a vida para orixá, eu tenho que estar bem, porque a gente passa muito da nossa energia pessoal pra tudo isso e se a minha matéria não está de acordo com o que eu preciso passar também não funciona. Então, eu passei a me voltar mais pra minha questão de saúde, a questão física. A cada dia dentro dessa experiência é um aprendizado, são melhorias que a gente precisa fazer para o nosso bem estar e também para conduzir melhor o caminho das pessoas, até porque cada um tem mentes diferentes, costumes, etc. Pra você manter uma hegemonia entre tudo isso é muito complexo e muito complicado. Porque, às vezes, você deixa de atender um

telefonema e aí você já não é tão boa quanto você era, porque você não ouviu naquele momento, entendeu? Então, assim, até pra lidar com esse tipo de pensamento e atitude tem que ter um equilíbrio. Se eu tô no caminho certo eu não sei, se eu já tive vontade de desistir? Várias vezes, muitas e muitas vezes, não pelo meu orixá porque esse eu nunca vou abandonar, mas quando você, às vezes, pensa que tem 30 membros dentro de uma casa e você está numa função na casa com dois, realmente é uma desgaste emocional muito grande, eu me comparo como uma ilha, eu tô ali cercada de pessoas, mas tô só na maioria das vezes. Eu entro na casa de axé, eu não fico sentada apontando aquilo que tem que ser feito, eu vou lá na cozinha, eu lavo a louça, eu lavo o banheiro, eu escolho grão, sabe? Faço a comida, eu tô pra tudo dentro da casa de santo e já aconteceu muitas vezes de eu ter função grande na casa e eu ter que fazer tudo. Porque poucas pessoas podiam estar presentes naquela data porque tinham seus compromissos particulares, entendeu? (Omoaiye)

A resposta de Omoaiye fala da unidade entre as famílias de santo e de sangue que Bernardo havia mencionado, porém de um outro lugar. A vida desta ialorixá vai tomando novos contornos a partir das diferenças que ela encontra entre seu próprio compromisso com a família de santo e o de seus filhos. Segundo ela, eles teriam direito a uma vida que ela não tinha, poderiam se preocupar com festas de aniversário, viagens, família, enquanto ela não se autorizava a isso. Foi observando essas tensões que ela pode estabelecer novos cuidados consigo e com sua família.

Ainda assim, perceber seus limites, observar que seus filhos não atendem suas demandas por comprometimento e, além disso, ouvir as cobranças de sua filha, da esposa e de sua mãe não garantem que ela possa evitar o desgaste emocional. Omoaiye afirma que não pode deixar de atender ligações se quiser ser considerada boa mãe, porém isto não garante que ela consiga mobilizar os filhos para os compromissos com o terreiro, é ela quem precisa estar disponível para lavar, limpar, cozinhar e permanece sem direito a compromissos particulares. O lugar de ialorixá a aprisiona a lugares, comportamentos e expectativas das quais ela não consegue escapar.

Omoaiye pontua que sua condição de mãe de santo faz com que ela lide constantemente com a sensação de ingratidão, pois sente que é procurada pelas filhas e filhos de santo para aconselhar e ouvir toda a sorte de problemas, se sente usada quando recebe ligações que tratam de questões de saúde, relacionamentos, trabalho e ao final da semana estas mesmas pessoas não aparecem na casa de santo para as obrigações religiosas. Esta descrição me fez lembrar daquilo que Omilayo descreveu como ter a função de faxineira espiritual. Tanto ela quanto Omoaiye disseram que, frequentemente, pessoas circulam nas casas de santo, sejam filhas/os ou clientes, despejam seus problemas e tensões sobre as ialorixás, buscando escuta e acolhimento, porém não se comprometem nem com as obrigações do axé, tampouco na responsabilização de seus próprios atos para transformação de suas vidas, esperam que elas, as mães, resolvam seus problemas ou apenas os escutem.

Omoaiye conta que por conta disso, duas ekejis da casa dizem que ela também deveria cobrar como psicóloga.

Tentando estabelecer algum limite entre a vida dela e do terreiro, Omoaiye resolveu organizar a casa, cobrando com mais afinco as mensalidades do terreiro e passando a dividir as contas de consumo relativas ao terreiro com todos os membros, pois passou a sentir que apenas ela servia ao axé e já não havia divisão entre suas contas pessoais e as do terreiro. Durante muito tempo, ela não cobrava as chamadas “salvas” em obrigações, isto é, não havia um valor cobrado para custear gastos excedentes nos períodos de obrigações litúrgicas e que, ainda, somassem alguma reserva para o terreiro, ela custeava todos esses gastos. Porém com a mudança de sua condição financeira e a percepção de que as pessoas não se comprometiam com o axé da maneira que ela precisava, Omoaiye passou a construir alguns limites que a ajudaram separar sua vida pessoal e profissional da vida no terreiro. Ainda assim, as linhas continuaram se cruzando, pois quando o invisível atuava, toda a lógica, agenda, cronograma precisava ser subvertida, às vezes por necessidade de algum membro do terreiro, ou mesmo por ordem do orixá e, assim, aconteciam obrigações fora do cronograma ou rituais e situações não programadas que acabam evocando sua responsabilidade religiosa quando ela era novamente convocada a assumir que, no fim, ela “não se manda”.

Quando BERNARDO (2003) ponderou sobre a diferença entre “nós” e “você” que minha avó Olga mencionava nas entrevistas, ela tateava esse universo dos muros, ao mesmo tempo, visíveis e invisíveis que delimitam as experiências destas mulheres no terreiro e não só no interior das famílias de santo. Para a autora, o “nós” era como iya Olga se posicionava a respeito dela e a família de santo e o “você” se referia a ela, pesquisadora, e as pessoas de fora do terreiro. Omoaiye me apresentou esse panorama trazendo a dificuldade de manter contato e se relacionar com pessoas fora do terreiro. Quer fosse pela dificuldade em conciliar agenda com amigos e parentes fora desse universo, quer fosse pela intensidade experimentada por ela e outras pessoas de terreiro que acabam tendo como principal tema a religiosidade em todos os ambientes que frequentam.

Eu acho que talvez o mundo das pessoas que são do culto acabe não dando abertura pra que outras pessoas estejam naquele meio tratando de outros assuntos. Eu acho que é mais o mundo das pessoas da religião que não se desprende daquele momento. Porque as pessoas poderiam se encontrar numa festa, num bar e falar de economia, falar de política, da copa, de qualquer coisa, mas é assim “ih, foi na casa de fulano? viu aquele ciclano? foi na festa da pombogira? Então, acaba se voltando só pra aquele mundo, as próprias pessoas constroem esse mundinho e não saem dele. Eu tô inclusa, tá, eu não tô me tirando dele não. (Omoaiye)

Omoaiye conta que as pessoas mais próximas dela são seus filhos de santo, porém reconhece que elas e eles nem sempre querem contato com a ialorixá fora do terreiro, da mesma forma que ela também compreende que há limites para os assuntos que ela poderia compartilhar com as filhas sem que vicissitudes de sua personalidade afetassem a relação religiosa com membros do axé. Ela acredita que isso acontece porque ela ocupa um lugar de mãe e, da mesma forma, como ela precisa educar para que elas lavem a louça na casa de santo, façam suas camas, organizem o espaço, quando os filhos querem ser mais livres, eles e elas não a convidam para as reuniões, ela atribui isso a uma noção de respeito.

Entre outros muros colocados pelos trânsitos das pessoas religiosas na vida fora do terreiro, Omoaiye mencionou tensões colocadas pelo retorno de três de seus iyawos ao mundo de trabalho após a feitura. O filho, militar, trabalhava embarcado em uma função na cozinha e teria uma série de restrições que ela disse ser em relação à etiqueta no meio profissional, sendo assim ele não poderia ficar sem cortar o cabelo e barba, assim como, não poderia deixar de usar facas, fogão, coisas que são interditas no período de resguardo de iyawo, segundo a tradição de seu axé. Uma de suas filhas, trabalhava numa rede de fast-food, em função de gerência, e trabalhava direto com o público, houve incômodo no ambiente de trabalho por ela estar sem cabelo e solicitaram que ela perguntasse à mãe de santo se ela poderia usar uma peruca durante o expediente. A outra filha trabalhava numa empresa renomada de festas e eventos e alegaram que ela não estava apta a lidar com o público porque ela parecia desleixada.

Em relação ao filho, houve uma conversa com os orixás e ele foi liberado daqueles interditos; no caso das filhas, não. Uma delas, a que trabalhava com eventos, ainda foi liberada a usar alguns lenços de cores claras, base nas unhas e brilho labial, mas ainda assim foi demitida, a outra não teve qualquer chancela, mas conseguiu permanecer no emprego. Omoaiye alegou que, além da questão do interdito, o nome dela como ialorixá também estaria em jogo caso ela permitisse a quebra da quizila<sup>44</sup>, portanto, resolveu se aconselhar com pessoas mais velhas no santo, ponderou sobre o risco de a filha ficar desempregada e disse que acreditou que a questão estava relacionada ao preconceito, pois todos no trabalho das iyawos sabiam que a mudança no visual era por motivo religioso. Omoaiye acredita que o homem lida melhor com essa situação, porque já é esperado que eles mantenham seus cabelos curtos, já das mulheres, esperam que tenham, como ela diz, “a unha cutilada, o uso de acessórios e maquiagem bem feita”.

---

<sup>44</sup> Interdito.

PISCITELLI (2002) afirma que o conceito de gênero no bojo das teorias feministas assume a existência da subordinação feminina, porém questiona a naturalização dessa posição, incitando que essa construção pode ser modificada. O relato de Omoaiye sobre os diferentes posicionamentos diante de uma mesma questão imposta a ela, isto é, a quebra do interdito a respeito do cabelo no período de resguardo pós-iniciático, coloca essa questão do gênero como um muro que pode engessar as mulheres mesmo dentro do terreiro. Ao homem é possível aparar cabelo e barba diante da ameaça ao trabalho, porém a mulher não pode usar peruca, pois isso colocaria a reputação da ialorixá em risco.

Sublinhar esta diferença não tem o intuito de criticar a postura de Omoaiye, mas iluminar o quanto essas relações de gênero se impõem e atravessam as feminilidades no terreiro. As iyawos, fora do terreiro, foram cobradas nesse lugar de parecerem mais femininas, menos desleixadas, nas palavras do empregador, e isso foi negado em nome de salvaguardar a tradição. Ao homem iyawo também foi cobrado ser menos desleixado, mas a ele foi concedida essa possibilidade, a questão do bom nome da ialorixá foi evocado apenas quando ela ponderava sobre permitir negociações para as mulheres. As ialorixás na condição de guardiãs da memória, como afirma BERNARDO (2003, p.150), transmitem para suas filhas o encargo de continuar esse legado, afirmando para elas de forma mais rígida essas tradições que traduzem algumas construções de gênero alinhavadas em nossa cultura e que acabam sendo reproduzidas no terreiro.

### 3.3 “Mulher com cabeça-de-homem”

Há diversos símbolos que estas mulheres carregam, porém elegi marcar esta pertença a partir do ojá, a cobertura de cabeça utilizada por elas. Não só porque é um ponto bastante visível no corpo, mas também estimulada pelo espírito deste tempo que situa na cabeça, no cérebro, a morada das conexões mentais, dos processos complexos que comandariam todo o corpo e que também tem um significado importantes para as religiões de matrizes africanas. As divindades em diversas mitologias, mas especialmente na mitologia afro brasileira, residem na cabeça. A palavra orixá, utilizada para designar as divindades no culto afro brasileiro de origem nagô ou iorubá, traduzido livremente como (ori: cabeça; xá: guardiã/ão), guardiã/ão da cabeça.

Todo este trabalho foi sendo conduzido pela ideia de pensar a respeito das construções das mulheres de terreiro, como elas se percebem, que tensões surgem, os lugares que ocupam, suas relações, trajetórias e trânsitos de suas feminilidades. Ao mesmo tempo em que as

experiências delas iam me mostrando em que pontos elas são afetadas pelas construções gerais a respeito das mulheres, elas também iam apontando que há uma maneira peculiar de se entender mulher ou de pensar as questões e tensões a partir do terreiro. Eu poderia ter trilhado um caminho embasado pelas teorias feministas e outras discussões sobre gênero que falam da categoria mulher de uma maneira situada e robusta, mas escolhi o caminho de reforçar cada linha, aqui descrita, nos pensamentos e experiências trazidas pelas mulheres que conheci e reconheci nesta viagem. Esta era minha intenção no início da viagem, colocar meu barco nas águas de Iemanjá e ir aportando para conhecer novos territórios, mas também passear por caminhos conhecidos e ir navegando nas tessituras que iam se delineando à medida que as mulheres traziam e iluminavam suas histórias. Portanto, esta é uma dissertação que fala sobre gênero em uma perspectiva das mulheres de terreiro.

Neste ponto, lembro do conceito de dororidade, cunhado por Vilma Piedade e reforçado por Thula Pires<sup>45</sup>, que seria um mais além da ideia de sororidade, algo experimentado pelas mulheres negras e que as une a partir da dor nascida no racismo. Todas as ialorixás com quem conversei se entendiam como negras, mesmo aquelas que tinham a pele mais clara. Serem mulheres, negras e ialorixás oferecia a elas uma maneira particular de olhar a paisagem que espero ter conseguido capturar com meu corpo vibrátil e tenha atravessado essa escrita que também é um diário de bordo em constante movimento.

Cada conceito, leitura buscava conversar com as experiências dessas mulheres e, em decorrência disso, gênero, feminilidade, performatividade, experiência, religiosidade, intolerância entre outros temas foram trazidos aqui a partir da perspectiva delas.

A frase que constitui este subtítulo foi uma expressão utilizada por Omilayo, Omomeji e Omoaiye, em contextos diferentes e elas atribuíam à ideia de que ser ialorixá imprime nelas uma maneira de ser mulher diferente das demais. Uma mulher com cabeça de homem seria aquela que está distante da ideia de submissão e/ou fragilidade que impõem a categoria mulher.

Em 1851, em Ohio, Sojourner Truth<sup>46</sup>, uma mulher negra, proferiu o discurso conhecido como “Se não sou uma mulher” durante a Conferência de Mulheres, quando discutiam se as mulheres deviam ter os mesmos direitos que os homens. Naquela ocasião ela interpelava sobre certa ideia de mulheridade já que os homens atribuíam uma série de

---

<sup>45</sup> Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/dororidade-a-possibilidade-de-lutar-dancando-2/>. Acessado em 25/01/2019.

<sup>46</sup> Texto completo do discurso disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/> Acessado em 25/01/2019.

fragilidades a algumas mulheres, que não eram estendidas a todas. Em 2009, Laverne Cox<sup>47</sup> utiliza o mesmo discurso e pontua que do lugar de mulher, transexual e negra, sua mulheridade disputava com outros atravessamentos que a engendraram, especialmente o racismo. No mesmo texto, Laverne pontua como as mulheres negras foram excluídas da primeira onda do movimento feminista, utilizando o racismo como fator importante que incidiria sobre as relações e dificultaria que os movimentos absorvessem as pautas das pessoas negras.

Mulherismo, aliás, é um termo cunhado por Alice Walker, escritora negra estadunidense, e comentado por Patricia Collins no texto “O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso.” O conceito foi pensado a partir da ideia de que as mulheres negras teriam uma experiência diferenciada de feminilidade, Collins (2017) explica essa definição afirmando que o termo tinha uma conotação associada às mulheres negras e baseada em uma expressão das estadunidenses do sul do país que quando atribuíam que uma menina ou mulher estava agindo de forma obstinada, forte ou corajosa, que tal pessoa estaria agindo “como uma mulher”. Seriam o oposto de frívola, irresponsável ou menina. Diz ainda que a filosofia mulherista propõe uma aliança entre mulheres e homens negros, o que na compreensão de Walker não seria possível através do feminismo.

Quando conversei com Névoa, ela abordou esse tema.

A gente tem contato com várias teorias inclusive sobre mulheres, feminismo, vários aspectos que eu não consigo, não faz sentido. Mas ao mesmo tempo se tu fala isso fica um negócio esquisito, mas eu tenho essa perspectiva de que nas teorias do que eu entendo por ser mulher e sobre empoderamento, foi o candomblé que me formou. Tudo tem um tempo, porque ninguém nasce empoderada. Você tem um tempo para poder ser o que, de fato, tá planejado para que você seja. É um adulto, um ebomi, tem um tempo pra isso, iyawo não é empoderado assim. Então, essa coisa de empoderamento tem umas coisas... E tem os homens também, eu sempre fui cercada por pais. Pai Odesi, pai Ologun, sempre foram maravilhosos. (Névoa)

Névoa afirma que pensar as mulheres de terreiro numa perspectiva estritamente feminista deixaria de lado vivências que são fundamentais para elas, como entender o empoderamento a partir de um viés iniciático e não apenas de conhecimento. Ela também lembra que é necessário considerar a importância dos homens de terreiro da mesma forma que Collins anuncia que o mulherismo forneceria instrumento às mulheres negras para abordarem as questões de gênero, sem macular a relação com os homens negros.

---

<sup>47</sup> “Vamos falar de outras feminilidades”, por Laverne Cox. Texto completo em: <https://www.geledes.org.br/vamos-falar-de-outras-feminilidades-se-nao-sou-uma-mulher/> Acesso em: 25/01/2019.

As mulheres de terreiro velem em mares norteados por uma lógica alicerçada pelo divino, costurada pelas tradições e que ainda consideram o contexto sócio-cultural e político em que estão inseridas, portanto, a maneira como elas entendem suas feminilidades está balizada nestas relações.

A minha essência é assim, eu tenho cabeça de homem, não gosto de mimimi, de muito teretê, comigo é pau, pau, não tem esses negócios comigo, sou muito carinhosa, mas sou muito taxativa. É assim que faz os negócios, não vai fazer, então não vai, tchau. Vai embora. Eu não sei se é por isso que eu não me chateio com facilidade, eu tenho isso da cabeça de oboró nos meus pensamentos. Respondi o que você queria? (Omomeji)

Quando elas dizem que têm cabeça-de-homem, eu entendo que estão se opondo a um modelo de feminilidade que coloca as mulheres no lugar de frágeis e/ou incapazes e, de certa forma, se aproximam de uma das significações do conceito de mulheridade de Walker. Ser mulher com cabeça-de-homem significa ser capaz de lidar com as muitas tensões de ser ialorixá, ocupar o lugar de mãe e saber negociar com as divindades em favor de seus filhos ou do terreiro como Omoaiye, ter estratégias para lidar com as masculinidades no terreiro, como fez Omomeji em diversos momentos de sua trajetória, responder aos movimentos sociais a partir de suas tradições como fez Leke, ou ainda recusar o lugar de faxineira espiritual como Omilayo, mas ainda assim é importante pensar a motivação que leva essas mulheres sinalizarem suas potências relacionando esse valor ao homem o que me faz pensar no que Leke trouxe, em outro momento, que as posições de gênero no terreiro são bastante demarcadas e estas funções e modos de ser de homens e de mulheres atravessam os sentidos que elas produzem de si mesmas.

A mulheridade destas ialorixás se constrói no ritmo das marés, os chamados divinos, as frustrações geradas por suas expectativas, a necessidade de defender seus filhos carnis e de santo, as perguntas feitas pelas pessoas de fora do terreiro sobre suas tradições e costumes, cada onda que quebra nos portos vai construindo suas camadas, cabeças e experiências que bordam as trajetórias destas mulheres que recebem e cuidam de muitas embarcações. Neste trabalho, elas pedem atenção para suas mulheridades, este lugar que não está dissociado de suas atribuições no terreiro, porém, quando não são considerados, elas acabam encasteladas no lugar de mães, sem direitos de experimentar outras possibilidades e modos de vida.



## CONSIDERAÇÕES SOBRE MULHERES DE TERREIRO E SEUS CORPOS

No caminho de conclusão de escrita desta dissertação fui surpreendida por uma onda que atingiu todos os portos por onde passei, a morte da quinta ialorixá do terreiro *Ile Axé Opo Afonjá*, Maria Stella de Azevedo, conhecida com mãe Stella de Oxóssi, Odé Kayode. CARDOSO (1995) resgata a noção foucaultiana de acontecimento e nos lembra que, diferente da noção de presente, um acontecimento delimita a borda de um determinado momento e, com isso, também funda certa noção de alteridade.

Diferenciando a atualidade, do presente, é o acontecimento que constrói a interrogação sobre o que somos, na perspectiva dos “limites contemporâneos do necessário, isto é, para aquilo que não é, ou já não é, indispensável para a constituição de nós mesmos, como sujeitos autônomos (CARDOSO, 1995, p. 55)

Para as mulheres de terreiro, o corpo da pessoa iniciada é sagrado, o ritual de feitura de santo, além de vincular uma pessoa a uma casa e a uma tradição, ele faz renascer uma nova pessoa, com um nome e interdições que pertencem ao seu corpo iniciado, mas também vinculado às interdições de sua liderança religiosa e de seu axé. Como disse Monique Augras (2008), a experiência iniciática é tão transformadora que faz nascer um outro, um duplo. Aquele corpo viverá sob códigos de conduta, hierarquia, comportamento e até de alimentação regidos por uma lógica diferente da anterior, compondo um corpo coletivo, a egbé, e dentro dela terá obrigações e direitos que vão se avolumando com o tempo e maturidade da pessoa iniciada. É também neste sentido que Omilayo explica por que as drogas, não por uma questão moral, constituem um interdito para as pessoas iniciadas. Segundo ela, o despertar do orixá nos corpos dos iniciados passa por uma alteração de consciência e um corpo entorpecido por uso de substâncias não seria capaz de captar a sutileza da experiência do orixá por conta dos efeitos das drogas.

Uma ialorixá, responsável por manter a força vital de um terreiro e cuidar dos membros/filhos da casa de santo, tem ainda mais obrigações e, paralelamente, direitos. Exercer a função de ialorixá, segundo o que ouvi em cada porto, não corresponde a sentar em um trono confortável, ser uma mãe amantíssima, curadora de males físicos e espirituais, juíza e advogada de seus filhos e filhas exercendo esta função serenamente. Existem ônus em ocupar essa função e todas elas se mantêm neste lugar em nome de sua fé, por respeito ao sagrado, compromisso com suas obrigações, entre outras coisas. Elas vivem e são cobradas a partir desse lugar de ialorixás que cristaliza nelas uma ideia de mulher ou de uma feminilidade abstrata ou desencarnada dos afetos que produzem seus modos de ser.

Estas mulheres são cobradas como mães dentro de seus terreiros, mas nem sempre podem exercer essa função junto dos/as filhos/as que pariram, precisam escolher entre obrigações litúrgicas e vida social. E, como disse Omoaiye, não há escolha, elas não possuem governo de suas vidas. Suas vidas são conduzidas e contornadas por situações, pessoas e temas relacionados à vida religiosa, elas têm em suas comunidades, seus alicerces, mas também a barreira para seus limites, seja por seus interditos, seja pelo isolamento que a vida religiosa acaba encerrando. E também são julgadas por suas escolhas afetivas, uma ialorixá com vida sexual ativa não é vista com tanto respeito, em geral, o esperado é que elas abram mão de suas vidas e, ainda, no campo afetivo, ser mãe de santo é visto como ameaça.

Omilayo conta que participou de uma pesquisa com duas amigas da pós-graduação em que elas três fizeram perfis em uma rede social de relacionamentos, todas eram mulheres de terreiro, mas apenas ela criou o perfil paramentada, ou seja, com elementos que a identificavam como mulher de axé, usando ojá e fios de conta. Ela teve quinhentas curtidas no perfil, seis rapazes conversaram com ela, todos perguntaram sobre questões religiosas, se ela era de orixá, se tinha casa de santo e qual seria a sua religião. Enquanto as outras duas tiveram em torno de duzentas curtidas cada uma, conversaram com mais ou menos setenta ou oitenta rapazes e nenhum deles falou de orixá. Além disso, nos relacionamentos que Omilayo teve ao longo de sua vida, com parceiros ligados ao candomblé ou não, sua posição como mulher de terreiro provocava medo e/ou desconfiança. A cada tensão nos relacionamentos ela era interpelada se haveria mobilizado alguma ação religiosa para resolver problemas, descobrir coisas, ou manter o relacionamento, ou seja, o papel de ialorixá não é vivido sem tensões.

Ao longo de dois anos eu li sobre elas, conversei com algumas, visitei o terreiro de Omoaiye e Omilayo, conversei com pessoas ligadas a elas, com outras mulheres religiosas, fui a seminários, congressos, exposições, li notícias de jornais e ao final dessa trajetória me deparei com esta onda que impactou profundamente e ainda dialoga com todas essas mulheres e experiências.

Na última quinta feira de 2018 morreu iya Stella d'Oxóssi e a partir deste lugar gostaria de fazer mais algumas considerações sobre este trabalho, tendo o falecimento de Iya Stella como um analisador que marca e mobiliza uma série de questões que dialogavam com as experiências que ouvi ao longo da viagem, especialmente, as inquietações a respeito do direito das ialorixás ao próprio corpo, sexualidade, tradições e maternidade.

A partida dela era uma surpresa, mas ao mesmo tempo foi bastante simbólica para o povo de axé, uma vez que quinta-feira é dia de Oxóssi e o Grande Caçador resolveu, neste dia, levar sua filha, “ a caçadora que nos trouxe alegria”<sup>48</sup>, para casa.

A morte para as pessoas iniciadas não é exatamente um fim, é uma outra perspectiva, o início de uma jornada para reintegrar o corpo coletivo de onde viemos, (SANTOS, 2007, p. 221) especialmente, no caso das mulheres que são cultuadas coletivamente após suas mortes. Para isto, são feitos novos ritos de passagem e da mesma forma que se compreende que morremos para renascer na vida religiosa durante a iniciação do candomblé, com a morte física, o ritual do axexê é fundamental para inaugurar essa nova transição.

O questionamento que motivou a contenda pelo corpo de iya Stella era sobre quem e como poderia ser velado e enterrado o corpo da ialorixá que na ocasião residia com sua companheira em cidade afastada do terreiro. Que consequências teria para seu próprio corpo, para seu terreiro e para o candomblé em geral a não realização dos rituais fúnebres necessários? SANTOS (2007) lembra que no candomblé tudo que existe no terreiro passa pelas mãos da ialorixá, portanto, a quantidade de elementos, pessoas e situações que precisam ser preparadas para o processo de separação da ialorixá é enorme.

Por outro lado, uma vez que ela tinha decidido se afastar da casa de santo e permanecer com sua companheira, seria uma afronta à sua vontade fazer os rituais à revelia de sua esposa? Felipe Fernandes, professor da UFBA, publicou um texto, em francês, abordando a consequência de uma decisão favorável ao terreiro para a jurisprudência em relação aos direitos LGBT's dos cônjuges. E estas também eram algumas das perguntas feitas em fóruns do *Facebook*, grupos de *Whatsapp* e em conversas entre pessoas religiosas que remontavam uma outra bem mais filosófica: a quem pertence o corpo da iniciada?

A última dessas perguntas ecoou dentro de mim e me fez perceber como esse evento/acontecimento encarna a realidade dessas mulheres e constitui esta pesquisa. É uma pergunta que me afeta como pesquisadora-iniciada e, ainda que atualmente eu me encontre afastada da religião, meu corpo sabe que uma vez iniciado, sempre iniciado, porque a iniciação inaugura um novo modo de vida que está conectado a algo que pulsa, fala, vê, ouve e sente através deste corpo-iniciado. Este algo não é somente a divindade, mas também a comunidade de terreiro que se liga a cada noviça e a cada novo corpo que se vincula aquele axé.

---

<sup>48</sup> Tradução do nome iniciático de iya Stella.

E com minha cabeça fervilhando por conta de como isso encarna as perguntas desta pesquisa e meu corpo pulsando como pessoa de axé, não pude deixar de pensar no quanto é violento negar o direito de uma ialorixá ter seu axexê, um ritual indispensável para o início dessa nova jornada e para a qual ela se preparou desde sua iniciação. Na tradição nagô, a morte na velhice é visto como algo positivo, sinal de que a pessoa cumpriu todos os estágios da vida.

Iya Stella tinha 93 anos, quase 80 anos de iniciada, era ialorixá de uma das casas mais antigas e tradicionais de Salvador há 40 anos, enfermeira, escritora, imortal da Academia Baiana de Letras, porém, desde dezembro de 2017 sua vida vinha sendo exposta e marcada por disputas entre sua companheira e membros de seu axé. Muitas acusações, agressões, notícias em jornais, na TV, vídeos no *Youtube*, exposições em redes sociais, processos judiciais, abaixo-assinados encaminhados ao Ministério Público da Bahia, todos sobre quem teria o direito às propriedades e aos objetos de sua casa/comunidade religiosa.

Um ano antes de sua morte uma notícia no jornal “A Tarde”<sup>49</sup>, veículo impresso e online da Bahia, trouxe a público a disputa pelo direito de cuidado da ialorixá Stella d’Oxóssi que na época tinha 92 anos. Na reportagem, a companheira da ialorixá, Graziella Dhomini, 55 anos, contava que foi agredida por integrantes do terreiro que a expulsaram das terras da comunidade de São Gonçalo do Retiro, onde a iya Stella residia. Em decorrência disso, ela pretendia levar sua companheira para outra cidade para que ela pudesse ter descanso e pudessem viver juntas. Por outro lado, pessoas da família de santo e consanguínea da ialorixá acusavam Graziella de dispor dos bens pessoais e do axé sem autorização da sociedade civil que administra a comunidade religiosa e de querer ocupar posições litúrgicas que não condiziam com sua posição no terreiro. A companheira de iya Stella também havia sido iniciada, porém, não teria idade litúrgica para desempenhar tais funções.

Raça, gênero, classe social, orientação sexual reconfiguram-se mutuamente formando o que Grant chama de um mosaico que só pode ser entendido em sua multidimensionalidade. De acordo com o ponto de vista feminista portanto não existe uma identidade única pois a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinadas (BAIRROS, 1995, p. 461).

A estas categorias mencionadas por Luiza Bairros (1995), acrescentaria a pertença religiosa. A experiência de ser mulher e ialorixá não pode ser dissociada, nem tampouco romantizada. Não é possível dizer que o direito da categoria mulher deve ser maior ou menor

---

<sup>49</sup> Ver em: <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1919569-para-la-nao-volto-mais-diz-mae-stella-sobre-terreiro>

do que o direito da categoria ialorixá, pois o lugar que elas ocupam incorpora todas estas categorias.

Omilayo alerta para o perigo de compreender o “terreiro como uma sociedade de cabeça pra baixo”. Ela afirma que a ideia do terreiro como modo de subversão social porque elege mulheres para a liderança, inaugurado por Ruth Landes, pode ser cruel com as mulheres e oferece uma falsa noção de empoderamento, uma vez que ela e todas as outras entrevistadas apontaram o quanto a cadeira da ialorixá aparece com o encargo de “depósito de problemas” e, como bem lembrou Omoaiye, nem sempre há retribuição, troca de axé ou compromisso por parte da comunidade religiosa.

Ao mesmo tempo, essas mulheres se veem e se afirmam como fundamentais para o terreiro. Quando pergunto a Omomeji que tipo de experiência a respeito das mulheres de terreiro eu deveria focar nesta pesquisa, ela marca o quanto é necessário afirmar que elas são as peças mais importantes do axé e que isso teria relação com o amor que elas dedicam ao espaço religioso e ao cuidado das pessoas. Ela enumera atividades que desempenham nas obrigações como preparar os alimentos para as pessoas e orixás, dar banho, organizar a casa, empreender esforços físicos para estar no terreiro desempenhando tais atividades e percebo que ela fala do lugar da maternagem destas mulheres na casa de santo, mas também trazendo as tensões da falta de reciprocidade.

Eu sou uma pessoa muito carinhosa, comidinha tem que ser gostosinha porque foi assim que meu pai de santo me ensinou. Iyawo é um bebê, então a comidinha tem que ser gostosinha, tem que estar limpinho, a roupa de cama tem que estar limpinha, então pra mim tudo é formosura. E aí depois que você vê que a pessoa se lixou pra aquele um mês que você passou ali cuidando, zelando, você é psicóloga, você fica afastada da sua família, o povo fica carente e você ali preocupada de suprir aquelas carências, depois o cara sai, olha pra tua cara e nem reconhece. Mas isso todo o pai e mãe de santo busca, a gratidão, o reconhecimento. Porque Nany quando um filho de santo vai, não vai só o filho, você sente mais pelo orixá do que pelo ser humano. Eu não sei como a cabeça das outras mães de santo funciona, porque você não pode separar o orixá do ser humano, mas eu priorizo o orixá, o ser humano é consequência, posso estar com raiva de você, mas se precisar que faça alguma coisa pra Yewa eu vou fazer, se Yewa que está querendo, eu vou fazer pelo orixá, todo meu sacrifício é em prol do orixá, o ser humano é ingrato mesmo, não me preocupa.

Pensar o lugar das mulheres do/no terreiro significa abordar de que maneira elas vivenciam as possibilidades de reinvenção ou reestruturação de estratégias para suas vidas que diferem de uma lógica de fragilidade e submissão destas mulheres. (Vinagre, 2010). A figura de mãe Stella decidindo morar em outra cidade com sua companheira aos 92 anos deveria ratificar a ideia de que seria possível uma mulher afirmar sua sexualidade, sua vontade e ainda continuar na posição de liderança.

A ideia não é avaliar se uma ialorixá pode ou não afirmar sua vontade, se pode ou não deixar as dependências do terreiro. O que ouvi delas, de diversas formas, é que elas não possuem o poder que lhes é atribuído, pois aquilo que desempenham é feito com/pela ação das divindades. Elas assumem que são potentes e forjadas numa feminilidade que só se submete ao divino, afirmam que “filha de pemba não tem querer”, “a gente não manda no vento” e, ainda, “ eu não tenho esse direito” quando diz respeito a questionar os desígnios das divindades. Elas se colocam no lugar resiliente designado à maternidade em nossa sociedade, a ideia de que ser mãe pressupõe sacrifícios, que em uma sociedade machista, são assumidos apenas pelas mulheres e, assim, as ialorixás se mantêm em suas funções, apesar das dores, por conta de seu compromisso e fé.

A mulher no terreiro nasce em uma rede tecida em conjunto com os homens para manutenção e resistência das comunidades e suas tradições. Ainda assim, elas afirmam que o papel da mulher é o mais importante, tudo passa por suas vistas e por suas mãos. Se por um lado, este é um território onde elas podem experimentar outros tipos de feminilidades, elas o fazem a partir de lugares que são esperados para elas, a maternagem, a organização da casa, a disposição para acolhimento, alimentação e cuidado do outro. A grande virada é que elas ressignificam esses papéis; se fora do terreiro ser mãe e doméstica é lembrado como lugar de menos valia, no terreiro, ser mãe e ocupar funções na cozinha e no cuidado litúrgico é o que investe as mulheres de poder, um nó sutil e curioso que reposiciona as mulheres na estrutura religiosa, ainda que ocupem os mesmos papéis designados a elas em sociedade.

Diante disso não espanta que o último ano de vida e a morte de mãe Stella tenha mobilizado tantas discussões a respeito tanto de sua decisão de viver em outra cidade quanto a quem teria direito ao corpo da ialorixá. Para as iniciadas, qualquer direito está associado à vontade da divindade.

O candomblé não é uma religião vivida no campo abstrato ou etéreo, é uma religiosidade com corpo, canto, dança, atos, comida, portanto, os rituais precisam ser executados de acordo com seus códigos e as tradições porque as ações ou omissões neste campo têm consequências que, neste caso, dizem respeito não só ao direito da ialorixá de ter seus rituais feitos da forma adequada, mas consequências para sua comunidade de santo.

A ialorixá integra um corpo coletivo e tem direitos e deveres em relação a eles, todas as mulheres iniciadas, inclusive eu, já ouviram que após sua iniciação nunca mais estaríamos sós, porque além de nossas divindades, existem as tradições comunitárias que falam em nós e através de nós. Por isso, também, decidi escrever a palavra ialorixá com “i” minúsculo. Uma amiga historiadora, a quem eu pedi que lesse o trabalho e consultar se a escrita estava coesa e

coerente, questionou o motivo de eu não usar o título dessas grandes mulheres em letra maiúscula, respondi que essa decisão considerava todos os revezes que elas trouxeram ao longo dessa jornada e a escuta ao pedido delas de serem cada vez mais vistas como mulheres que têm uma relação importante com o divino que atravessa todos os campos de suas vidas, mas que têm dores e anseios como qualquer outra pessoa.

Além disso, ao final das entrevistas eu perguntava a cada uma delas o que elas achavam que uma pesquisa sobre a experiências das mulheres de terreiro deveria dizer sobre elas e como poderia contribuir para suas vidas. De maneira mais ou menos explícita, todas disseram algo bem parecido. Nas palavras de Leke,

Eu acho que a Academia precisa fazer um contraponto conosco, porque ela (a academia) vem pra dentro do barracão, tira o nosso conhecimento e não dá nada volta. Então quando pessoas como você vêm pra dentro da academia pra falar de candomblé é uma forma de devolver pra nós um pouco dessa palavra que a gente já deu pra academia e não trouxe de volta. Então é importantíssimo que a gente possa ter uma palavra dentro da academia. E é super importante quando vocês trazem uma palavra que dignifica a nossa cultura, a nossa religiosidade e traz pra dentro da academia, então isso você já tá levando um pouco da gente.

De alguma maneira, ocupar o lugar de pesquisadora-iniciada oportunizou que elas me autorizassem a falar, uma vez que, elas sabiam que existe um compromisso inscrito em meu corpo que me faz estar implicada com a experiência do terreiro.

Neste sentido, devo dizer que o campo em que se constituiu este trabalho, a cor e o tom da escrita quem deu foi Iemanjá, porém quem o costurou foi Exu que atuou com sua grande Mãe Divina, apresentando caminhos, provocando acasos, aparecendo nas esquinas e encruzilhadas com novas soluções, teorias e insights.

Foi assim que comecei o mestrado pensando em escrever sobre a experiência da intolerância religiosa das mulheres, coloquei o viés da intolerância mais ao lado e priorizei as mulheres. Comecei e terminei ouvindo Iemanjá falar, através dos conselhos e das entrevistas com Omilayo. No meio da viagem, vi a Iemanjá que me fez renascer, minha ialorixá, fazer a travessia para o Orun, ouvi mulheres com cabeça de homem, percorri territórios nunca antes navegados, tanto geograficamente, quanto nas leituras e reflexões que se seguiram aos diversos encontros e, por fim, concluí a última visita a um terreiro passando a tarde na Casa de Mulheres e ouvindo Iemanjá, vestida de Omilayo contar sobre seus desafios e tensões na rotina do terreiro que estava em obras. Ao final, ela me acompanhou até um ponto de ônibus que ficava em frente a uma Igreja Universal do Reino de Deus - IURD e havia uma iyawo de preceito, ao nosso lado, ela estava toda de branco, ojá, pano da costa, xaorô e fios de conta e também aguardava o ônibus, carregando seu filho carnal pelo braço.

As ondas que deram o ritmo a pesquisa culminaram neste momento do trabalho que nasceu, velejou e ancorou nas águas, ainda que ainda existam perguntas vibrando sob meu corpo. Como pesquisadora-iniciada, filha da serpente Yewa, vi a cobra morder o próprio rabo e fechar este ciclo para esperar os próximos, ou talvez, seria sinal da dinâmica de Exu que, como ensina o ditado iorubá, “matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. E, assim sendo, volto ao que dizia em epígrafe: “não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar”. Esse mar tem muitos nomes, Omilayo, Omomeji, Omoaiye, Leke, Biata e, principalmente, Iemanjá, suas trajetórias bordaram essas linhas e costuraram essa pesquisa-viagem em torno das feminilidades e experiências das mulheres de terreiro.



## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. *As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 451-470, jun. 2012. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2012000200006/22849>.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Awo Òrìsà: o segredo ritual como fonte do poder dos ègbónmi*. Revista Nures. Nº 22. Ano VIII. 2012.
- AQUINO, Carol. *'Se pedirem desculpas, interrompo ação', diz companheira de Mãe Stella'*. Correio da Bahia. 1º mar.2018. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/se-pedirem-desculpas-interrompo-acao-diz-companheira-de-mae-stella/>. Acesso em 1º mar.2018.
- AUGRAS, Monique. *O sagrado, o mesmo e o outro*. In: O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p.17-25.
- \_\_\_\_\_. *As religiões de origem africana no contexto brasileiro*. In: O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 26-54.
- BAIROS, Luiza. *Nossos Feminismos Revisitados*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 458, jan. 1995. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462/15034>>. Acesso em: 29 jan. 2019.
- BARBOSA, Vanessa Maria. *O bota-abaixo de Pereira Passos: a tentativa de promover uma nova ética urbana no Rio de Janeiro*. In: Revista do Arquivo Geral da Cidade Do Rio De Janeiro. n.5, Rio de Janeiro, 2011. p. 227-242. Disponível em: [http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2016/11/e05\\_a9.pdf](http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2016/11/e05_a9.pdf). Acesso em: 3 jan. 2019.
- BARROS; KASTRUP *Cartografar é acompanhar processos* In: Pistas do método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade. P.52-75. Sulina. Porto Alegre. 2015
- BENISTE, José. *O homem e as divindades*. In: Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. (p. 121 – 186).
- \_\_\_\_\_. *Ilé Àse / Ojúbo – os locais de culto*. In: \_\_\_\_\_. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. (p. 249 – 318).
- BERNARDO, Teresinha. *O Candomblé e o poder feminino*. REVER. nº 2. São Paulo. 2005. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/p\\_bernardo.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf). Acesso em: 15 abr. 2018, p. 1-21.
- \_\_\_\_\_. *Universos de pesquisa* In: Negras, mulheres e mães: Lembranças de Olga do Alaketu. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003. p. 21 – 26.

BERNARDO, Teresinha. *Mulheres negras na modernidade branca*. In: \_\_\_\_\_. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003. p. 149 – 173.

BIRMAN, Patricia. *Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, Aug. 2005. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2005000200014&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200014&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 29 Jan. 2019.

B NEWS. *Esposa de Mãe Stella de Oxóssi entra com ação contra Ministro Xangô*. B news. Disponível em: <https://www.bocaonews.com.br/noticias/principal/justica/200259,esposa-de-mae-stella-de-oxossi-entra-com-acao-contra-ministro-xango.html>. Acesso em 10 mar.2018

BRAH, A. *Diferença, diversidade, diferenciação*. Cadernos Pagu, (26), 329-376. (2006). Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>. Acesso em: 17/12/2017

BRASIL. *Constituição (1988)*. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. *Direito a uma vida livre de violência*. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República – Brasília: Coordenação Geral de Educação em SDH/PR, Direitos Humanos, Secretaria Nacional de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos, 2013.

CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. *Foucault e a noção de acontecimento*. In: Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7 (1-2), outubro de 1995. p. 53-66.

CARNEIRO, Sueli. *A força das mães negras*. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-forca-das-maes-negras/>. Acesso em: 17 jun. 2018.

CARNEIRO, Edison. *Os cultos de origem africana no Brasil*. In: Candomblés da Bahia. 9ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 5- 32.

\_\_\_\_\_. *Candomblés da Bahia*. In: \_\_\_\_\_. 9 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Cap VIII. p. 117 - 126.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Monique. *O candomblé*. In Guerreiras da Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. Elisa Larkin do Nascimento (org.). 2 ed. São Paulo: Ed. Selo Negro, 2008. p. 97-116.

\_\_\_\_\_. *O poder feminino no culto aos orixás*. In: \_\_\_\_\_. 2ed. São Paulo: Ed. Selo Negro, 2008. p. 117 - 146.

COLLINS, Patricia Hill. *O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510018.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2019.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Código de Ética*. Resolução CFP 010/05, agosto de 2005. Brasília: CFP. Disponível em: [http://www.pol.org.br/pol/export/sites/default/pol/legislacao/legislacaoDocumentos/codigo\\_etica.pdf](http://www.pol.org.br/pol/export/sites/default/pol/legislacao/legislacaoDocumentos/codigo_etica.pdf).

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. GT Nacional Psicologia, Religião e Laicidade. APAF 2013. Disponível em: <https://transparencia.cfp.org.br/legislacao/posicionamentno-do-sistema-conselhos-de-psicologia-para-a-questao-da-psicologia-religiao-e-espiritualidade/> Acesso em: 14/03/2018

COSTA- LIMA, Vivaldo *A família de santo nos candomblés jejes-nagô da Bahia*. 2ª edição. Corrupio. Bahia. 2003

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado*. Tradução de Paula Siqueira Lopes. Cadernos de Campo. n.13, 2005. p. 155 – 161.

GALLI, Beatriz “*Os 5 momentos em que a descriminalização do aborto foi discutida em 2018*”. Gazeta online. 07 ago. 2018. Disponível em: <https://www.gazetaonline.com.br/noticias/brasil/2018/08/aborto-no-stf-inicio-da-vida-causa-controversia-entre-especialistas-1014143115.html>. Acesso em: 19/10/2018

GONÇALVES, Carolina; PONTES, Felipe “*Audiência no STF tem manhã de reflexão religiosa sobre aborto*” Gazeta Online. Disponível em: <https://www.gazetaonline.com.br/noticias/brasil/2018/08/aborto-no-stf-inicio-da-vida-causa-controversia-entre-especialistas-1014143115.html> Acesso em: 19/10/2018

GONÇALVES, Guaraciara. *Os usos e abusos da criação com apego*. Blog: Preta Materna. Disponível em: <https://andacomfeh.wordpress.com/refs/preta-materna-criacao-com-apego/>. Acesso em 15 jan. 2019.

HERÁCLITO Fragmentos (Sobre a natureza). Editora. Abril Cultural. São Paulo, 1996.  
JESUS, Damniana dos Santos de; MBANDI, Nzinga. *Aborto e Feminismo Negro: um diálogo necessário e possível*. Caderno Sisterhood, pp. 46-50, 1.ed. Março 2016. Disponível em: [https://www2.ufrb.edu.br/negrascos/images/Caderno/Caderno\\_versao\\_atual.pdf#page=51](https://www2.ufrb.edu.br/negrascos/images/Caderno/Caderno_versao_atual.pdf#page=51) Acesso em 19/10/2018

LANDES, Ruth. *A cidade das Mulheres*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LÉPINE, Claude. *Análise formal do panteão nagô*. In: O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras / Carlos Eugênio Marcondes Moura (org.) – Rio de Janeiro, Pallas. 2004. p. 21- 78

LIMA, Fernanda. ‘*Ialorixá não renuncia. Não existe*’, diz pesquisador sobre caso de Mãe Stella. Correio da Bahia. 12 jan. 2017. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/ialorixa-nao-renuncia-nao-existe-diz-pesquisador-sobre-caso-de-mae-stella/>. Acesso em 12 jan. 2017.

LIMA, Fernanda. *Sacerdote teme que caso provoque mais intolerância*. Correio da Bahia. 12 jan. 2017. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/sacerdote-teme-que-caso-provoque-mais-intolerancia/>. Acesso em 12 jan. 2017.

LIMA, Jônatas Dias. *Quem é contra e quem é favor do aborto na audiência pública da ADPF 442*. Blog da Vida. Sempre Família. Disponível em: <https://www.semprefamilia.com.br/blog-da-vida/20-mil-pessoas-marcham-contr-o-aborto-na-croacia-incluindo-um-ministro/>. Acesso em: 19/10/2018

LIMA, Tayná do Socorro da Silva. *A cultura afro-brasileira e a construção do gênero feminino em Mar Morto de Jorge Amado e Cidade das Mulheres de Ruth Landes*. In: *Religião, gênero e poder: estudos Amazônicos* / Daniela Cordovil (org.). São Paulo. Fonte Editorial, 2015. p. 49 – 68.

LYRIO, Alexandre. *Conselho religioso do Afonjá diz que Mãe Stella deve prestar contas a Xangô*. Correio da Bahia. 12 jan. 2017. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/conselho-religioso-do-afonja-diz-que-mae-stella-deve-prestar-contas-a-xango/> Acesso em: 12 jan. 2017.

LIONÇO, Tatiana. *Psicologia, Democracia e Laicidade em Tempos de Fundamentalismo Religioso no Brasil*. In: *Psicol. cienc. prof.*, 2017, v.37, no.spe, p.208-223. ISSN 1414-9893.  
MARIZ, Renata; SOUZA, André de “*STF retoma audiência pública sobre a descriminalização do aborto*”. O Globo. 03 ago. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/stf-retoma-audiencia-publica-sobre-descriminalizacao-do-aborto-22946618>. Acesso em 15/10/2018

MATORY, J. *Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história*. Revista de Antropologia, v. 51, n. 1, p. 107-121, 1 jan. 2008.

MATTOS, Amana Rocha. *Aproximações entre liberdade e política: a relação conflituosa com o outro, o dissenso nas relações coletivas*. In: *Liberdade: um problema do nosso tempo – Os sentidos de liberdade para os jovens no contemporâneo*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012. cap 3.

MINISTÉRIO DAS MULHERES, DA IGUALDADE RACIAL, DA JUVENTUDE E DOS DIREITOS HUMANOS. *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares*. Organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Costa Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016. Disponível em: <http://www.unicap.br/observatorio2/wp-content/uploads/2011/02/Relat%C3%B3rio-sobre-Intoler%C3%A2ncia-e-Viol%C3%A2ncia-Religiosa-no-Brasil-2011-%E2%80%93-2015-Resultados-Preliminares.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2019.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. *A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro*. In: *As Máscaras da Intolerância Religiosa*. Comunicações do ISER, n. 66, ano 31, 2012. (p. 60-73). Disponível em: <http://www.iser.org.br/site/wp-content/uploads/2013/11/Comunicaçoes-do-IserIntolerancia-n.66-2012.pdf>. Acesso em 14/03/2018

MIRANDA, Luciana Lobo. *Produção de Subjetividade: por uma estética da existência*. Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 1996. (p.1-20)

MONTERO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. In: *Etnográfica* [Online], v. 13 (1) | 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/1195>. Acesso em: 12 out. 2018.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. In: Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB. Rio de Janeiro, 2003. Anais. Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>. Acesso em 26 jun. 2018.

MURARO, Rose Marie *Breve introdução histórica* In: Martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum. 17ª edição. Ed. Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro. 2017

PASSOS; BENEVIDES *A cartografia como método de pesquisa-intervenção* In: Pistas do método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade. p.17-31. Sulina. Porto Alegre. 2015

PELBART, Peter Pál. *Experiência e abandono de si*. In O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento. 2 ed. São Paulo. N-1 Edições, 2016. p. 207 – 224.

PIRES, Thula. *Dororidade: a possibilidade de lutar dançando*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/dororidade-a-possibilidade-de-lutar-dancando-2/>. Acesso em 25 jan.2019.

PISCITELLI, Adriana. *Recriando a (categoria) mulher?*. 2002. Disponível em: <http://www.culturaegenero.com.br/download/praticafeminina.pdf> . Acesso em: 5 jan. 2019.

PREUSS, M. R. G. (1997) *A Abordagem Biográfica – História de Vida – na Pesquisa Psicossociológica* In: Revista Série Documenta, ano VI, nº8, UFRJ.

ROSADO-NUNES, Maria José. *Gênero e religião*. Rev. Estud. Fem., Florianópolis , v. 13, n. 2, p. 363-365, Aug. 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2005000200009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200009&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 29 Jan. 2019.

ROCHA, Agenor Miranda. *As casas de ketu no Rio de Janeiro*. In: Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação ketu: origens, ritos e crenças. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994. p. 27 - 35.

\_\_\_\_\_. *Estrutura e organização de uma casa de ketu*. In: \_\_\_\_\_. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994. p. 36 - 47.

RUFINO, Luiz. *Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas: sobre conhecimentos, educações e póscolonialismo*. VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e Educação, Junho/2015. Disponível em: [http://www.academia.edu/17491602/Exu\\_e\\_a\\_Pedagogia\\_das\\_Encruzilhadas\\_Sobre\\_conhecimentos\\_educa%C3%A7%C3%B5es\\_e\\_p%C3%B3s-colonialismo](http://www.academia.edu/17491602/Exu_e_a_Pedagogia_das_Encruzilhadas_Sobre_conhecimentos_educa%C3%A7%C3%B5es_e_p%C3%B3s-colonialismo). Acesso em: 20/12/2018

\_\_\_\_\_. *Performances Afro-diaspóricas e Decolonialidade: o Saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas*. Revista Antropolítica, Niterói, n.40 1. sem. 2016.

SABÓIA, Gabriel. *Muçulmanas são vítimas de agressões nas ruas do Rio*. O Dia online. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 01 fev. 2015. Disponível em:

[https://odia.ig.com.br/\\_conteudo/noticia/rio-de-janeiro/2015-02-01/muculmanas-sao-vitimas-de-agressoes-nas-ruas-do-rio.html](https://odia.ig.com.br/_conteudo/noticia/rio-de-janeiro/2015-02-01/muculmanas-sao-vitimas-de-agressoes-nas-ruas-do-rio.html). Acesso em 17/09/2017

SALIH, Sara. *O gênero*. In: Judith Butler e a Teoria Queer /tradução e notas Guacira Lopes Louro. 1 ed. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 63 – 102.

SANTOS, Juana Elbein dos. Introdução In: *Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto de Ègun na Bahia*. 12 ed. Petrópolis: Vozes. 2007, p. 13 -25.

\_\_\_\_\_. *O complexo cultural nagô*. In: \_\_\_\_\_. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 26 – 38.

\_\_\_\_\_. *Existência individualizada e existência genérica: a morte*. In: \_\_\_\_\_. 12 ed. Petrópolis: Vozes. 2007. p. 220 – 235.

SARTI, Cynthia Andersen. *Contribuições da Antropologia para o Estudo da Família*. Psicologia USP, São Paulo, v.3, n. 1/ 2.1992, p. 69 – 76.

SAQUETTO, D. *Cartografando os limites nada estanques entre a religião e a psicologia – definições necessárias à manutenção das identidades*. Coleção: Psicologia, Laicidade e as relações com a Religião e a Espiritualidade. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. São Paulo. 2016. p. 221-228.

SILVA. José Marmo da. *Religiões e Saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. Saúde Soc. São Paulo, v.16, n.2. 2007. p.171-177.

SILVA, Marlise Vinagre. *Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnicoreligiosa ioruba no Brasil*. Revista de Psicologia da UNESP. v. 9, 2010, p. 128-137.

SILVA, Yuri. “Para lá, não volto mais”, diz Mãe Stella sobre terreiro. A Tarde. 10 dez. 2017. Disponível em: <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1919569-para-la-nao-volto-mais-diz-mae-stella-sobre-terreiro>. Acesso em 10 jan. 2017.

SIMÕES, P. *Ilê Axé: considerações sobre poder e hierarquia em um terreiro de candomblé de São Francisco do Conde - BA*. In: Cadernos do SepAdm, v. unico, p. 149-163, 2006.

STOLKE, Verena. *O enigma das interseções: classe, "raça", sexo, sexualidade*. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. Estudos Feministas, Florianópolis, 14(1): 15-42, janeiro-abril/2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n1/a03v14n1.pdf>

VELASCO, V. R. *Relatório e balanço: dados e interpretações sobre a intolerância religiosa no Brasil*. In: Revista Labirinto. Ano XVII. v. 26, 2017. p. 203-212.

THEODORO, Helena *Religiões afro-brasileiras*. In: Guerreiras da Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. . Elisa Larkin do Nascimento (org.). 2 ed. São Paulo: Ed. Selo Negro, 2008. p. 65-84.

## GLOSSÁRIO<sup>50</sup>

- Axé:** força vital de tudo o que existe, objetos, pessoas, lugares, tudo tem axé. O axé pode ser diminuído e para ser equilibrado que se fazem oferendas, ebós e processos iniciáticos. Pode significar casa de santo, quando as pessoas perguntam de qual “axé” você é, pode ser um desejo de coisas boas ou simplesmente utilizado da mesma forma que “assim seja” no final das frases. A palavra axé tem muitos sentidos e é importante notar o contexto em que está sendo utilizada.
- Aiye:** significa terra, é o mundo que habitamos e está em contato com o orun.
- Ebomi:** pessoa que já cumpriu com todas as obrigações até os sete anos de iniciação e que pode ou não ter um cargo função na casa de santo. Importante dizer que para assumir o cargo de ialorixá é necessário ser ebomi.
- Ekeji:** pessoas com processo iniciático diferenciado que não entram em transe e, entre outras funções, é aquela que cuida dos iniciados. Dizemos que as ekejis, assim como os ogans, são confirmados. Elas são apontadas por determinada divindade e, a partir de então, irão cuidar das coisas relacionadas aquele orixá, podem assumir outras funções e cargos na comunidade de terreiro. Na tradição dos terreiros, em geral, as ekejis são as apontadas entre as pessoas que nasceram com útero.
- Exu:** divindade masculina do panteão nagô, conhecido como “mensageiro dos orixás” e “aquele que leva os ebós”, ojixebó. Divindade da Comunicação, aquele responsável pelas divisões, rupturas e tensões que produzem nova ordem. Sua saudação é “Laroiye”, expressão que remete à sua capacidade de comunicação.
- Família de santo:** corpo coletivo de casas que são ligadas pela mesma tradição e derivadas de uma mesma casa matriz.
- Iemanjá:** divindade feminina do panteão nagô, conhecida como “Mãe das Águas”, no Brasil conhecida como Senhora do Mar, porém em território iorubá ela é a divindade cultuada no rio Ogun. Segundo a mitologia contada nos

---

<sup>50</sup> As informações deste glossário são baseadas, sobretudo, na tradição oral e sabedoria do povo de terreiro, por vezes, haverá a indicação de alguns autores e autora, dos quais apenas Claude Lépine não faz parte da comunidade de axé.

terreiros, Ela seria a mãe de Exu, Ogun, Oxóssi, Xangô e também de Omolu, por adoção. É associada à proteção da família, dos casamentos e tem relação especial com a maternidade.

- Iniciação:** também conhecida como feitura. No candomblé, é um processo ritualístico que integra determinada pessoa à comunidade religiosa e é compreendido como um processo de renascimento. Segundo Beniste (2010), o período de iniciação nunca é inferior a 21 dias e tem o objetivo de ordenar o comportamento e gerar uma manifestação controlada da divindade. Nas comunidades de terreiro, compreende-se também que a iniciação é a primeira parte de um ciclo iniciático que se completa na obrigação de sete anos. Ver obrigação e odun.
- Iniciada:** pessoa que passou pelo processo de iniciação.
- Nação:** Segundo Lepine (1994, p. 28), as nações seriam os grupos de divindades oriundos da mesma etnia africana ou do mesmo subgrupo étnico e, na religião afro-brasileira, designa os grupos que cultuam aquelas divindades. As nações ketu, ijexá, jeje e angola são as mais conhecidas.
- Obrigação:** ritual que compõe o ciclo iniciático dos adeptos do candomblé. Após a iniciação, nos períodos de um, três e sete anos, as pessoas iniciadas devem entrar em novo processo de reclusão para continuar os rituais iniciados com a feitura no santo. Em algumas tradições também há obrigação de cinco anos.
- Obrigacionadas:** pessoas recolhidas em processo de obrigação.
- Odé:** significa caçador.
- Odun:** palavra derivada do iorubá, aportuguesada que significa “ano” e nas comunidades de terreiro tem o sentido de marcar uma data comemorativa, geralmente, aniversário de iniciação de alguém ou festa designada a alguma divindade. Nas obrigações de tempo de iniciação são chamadas de Odun ikan, obrigação de um ano, odun metá, três anos e odun ije, sete anos.
- Ogan:** segundo Lepine, são pessoas com processo iniciático diferenciado que não entram em transe e ocupam funções civis e religiosas; são protetores do terreiro e, inicialmente, eram responsáveis por prover financeiramente as festas sagradas, alguns também poderiam ocupar funções litúrgicas como tocar atabaques, para os alabês, fazer os sacrifícios animais, para o axogun,



cuidar das ervas, para o babalossain ou baba ewê. Dizemos que os ogans, assim como as ekejis, são confirmados. Eles são suspensos por determinada divindade e, a partir de então, irão cuidar do que for relacionado às suas funções. Na tradição dos terreiros, em geral, os ogans são suspensos entre as pessoas que nasceram sem útero.

**Ogun:** geralmente lembrado por sua cólera, também é conhecido como Senhor do Ferro, das tecnologias e, também, das guerras; inicialmente uma divindade agrícola relacionada à criação de instrumentos para arar e cuidar da terra, tanto que seus assentamentos possuem elementos simbólicos que remontam essa ideia, como enxadas, facões, arado; é aquele que abre os caminhos e também o primeiro caçador, “Tobi Odé”, para a cosmogonia nagô; também dá nome ao rio, onde Iemanjá seria cultuada; sua saudação é “Ogun iê!”

**Obaluaiye/Omolu:** a palavra pode ser traduzida como “filho do senhor”, este senhor é atribuído a Obaluaiye, que seria “rei e senhor da terra”. Em geral, usam os dois nomes para designar esta divindade masculina da terra, também conhecido por ser o grande curador/médico do panteão nagô; geralmente lembrado pelo uso da vestimenta de palha da costa que cobre seu corpo e é associado a outros orixás que também lidam com os mistérios de vida, morte e da terra, conhecidos como a Família Iji, composta por Omolu, Nanã (divindade anciã, senhora da lama; associada a ancestralidade), Oxumarê (divindade masculina associada à transformação e ao arco-íris) e Yewa (divindade feminina associada ao pôr do sol, à loucura e à criatividade). Algumas tradições também associam Ossain, a divindade responsável pelas folhas, a esta família.

**Ori:** Denominação dada à cabeça física; a cabeça contém o cérebro – a morada da sabedoria e da razão; os olhos – a luz que ilumina os passos do homem pelos labirintos da vida; os ouvidos – com os quais o homem escuta e reage aos sons; e a boca – com a qual ele come e mantém o corpo e alma juntos (Beniste, 2010, p. 128). Também é a morada do orixá/divindade.

**Ori Meji:** expressão iorubá que significa “Cabeça dupla”, isto é, uma pessoa que tem a cabeça regida por duas divindades, ao mesmo tempo.

**Orixá:** a tradução mais utilizada para a palavra seria divindade da cabeça e utilizada para identificar as divindades no panteão nagô, na tradição jeje,

as divindades são chamadas de voduns e na tradição bantu são conhecidas como inquices.

- Oxóssi:** divindade masculina responsável pelas matas; caçador de uma só flecha representado na tradição como responsável por matar o pássaro das grandes Senhoras ancestrais que assombrava a cidade; sua saudação é “Okê Arô!”
- Orun:** equivalente a céu, seria um duplo da terra onde estariam as divindades e ancestrais.
- Pagar obrigação:** expressão utilizada para especificar que uma pessoa realizou os rituais concernentes à sua idade de santo.
- Terreiro:** “o templo onde é praticado o culto dos orixás ou dos eguns; o termo designa, ao mesmo tempo, o lugar, o sítio geográfico, o santuário e a comunidade ligada a este último.” (Lepine, p. 77)
- Virar no santo:** entrar em transe com a divindade.
- Xangô:** divindade masculina conhecido como Senhor da Justiça, também é associado aos trovões; alguns autores consideram que Xangô seria um ancestral divinizado, já que houve um rei com esse nome em terras iorubás; sua saudação é “Kawo Kabiesile!”
- Yawo:** pessoa iniciada que ainda não completou sete anos de obrigações pagas; também entendida como noiva do orixá ou mãe do segredo.
- Yewa:** divindade feminina associada à Beleza e Criatividade, assim como Oxumarê é conhecida por se transformar ou ser uma serpente, o que lhe confere a ideia de transformação; na natureza é associada tanto às brumas quanto ao pôr-do-sol, alguns traduzem a palavra como “mãe da beleza” (iya + ewa), outros traduzem como “mãe do caráter” (iya+iwa); sua saudação é “Ri ró!”