Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Faculdade de Educação

Isadora Souza da Silva

Pelas mãos das *Ekedis* e *Makotas*:
O poder matriarcal nos processos educacionais nos candomblés

Rio de Janeiro
2023

Isadora Souza da Silva

Pelas mãos das *Ekedis* e *Makotas*:
O poder matriarcal nos processos educacionais nos candomblés

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Educação.

Orientadora: Prof.ª Dra. Stela Caputo

Rio de Janeiro

2023

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

S586 Silva, Isadora Souza da.
Pelas mãos das Ekedis e Makotas: o poder matriarcal nos processos educacionais nos candomblés/ Isadora Souza da Silva. – 2023.
227 f.

Orientadora: Stela Caputo.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação.

1. Educação – Teses. 2. Candomblé – Teses. 3. Infância – Teses. I. Caputo, Stela. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título.

bs CDU 37

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

_____ _____
Assinatura Data

Isadora Souza da Silva

Pelas mãos das *Ekedis* e *Makotas*:

O poder matriarcal nos processos educacionais nos candomblés

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Educação.

Aprovado em: 24 de maio de 2023.

Banca Examinadora:

_____
Prof.ª Dra. Stela Caputo (Orientadora)
Faculdade de Educação – UERJ

_____
Prof.ª Dra. Ellen de Lima Souza
Faculdade de Educação – USP

_____
Prof.ª Dra. Nanci Helena Rebouças Franco
Universidade Federal da Bahia – UFBA

_____
Prof.ª Dra. Luciana Alves
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

_____
Prof.ª Dra. Edméa Santos
Universidade Federal Rural – UFRRJ

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho àqueles que são meu porto seguro: Mauro, meu marido e companheiro de todas as horas, e meus filhos, Guilherme, Laio e Fernando, que, pacientemente, me acompanharam, respeitaram minhas horas de estudo, meus momentos de isolamento ou minha ausência em casa e, juntos, souberam esperar o tempo certo para comemorar comigo mais um objetivo alcançado.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma tentativa de retribuir algo que, um dia, você recebeu. Pensando assim, agradeço e devolvo a todos que passaram pela minha vida e, de alguma forma, contribuíram para eu ter chegado até aqui. São muitas as pessoas e muitas são também (da mesma maneira que são diversas) as contribuições. Não caberiam todos nestas linhas, mas algumas pessoas precisam ser nomeadas tamanha sua importância.

Agradeço à minha Ancestralidade, que este estudo muito ajudou a entender.

Aos meus pais, Dona Dora e “Seu” Getúlio, a quem eu devo a vida, e isso já é muito.

Às minhas irmãs, Ivy e Isabela, que chegaram antes de mim nesse mundo e na nossa família e, de certa forma, os prepararam para mim.

Às minhas tias, Maria de Jesus e Maria Hercília, que somadas às minhas primas, Sonia e Helena, alicerçavam nosso clã feminino.

A todos os amigos da Educação, alunos, colegas de turmas, professores e orientadores; estes me ajudaram a ser a professora que sou hoje. Em especial, à minha equipe da Gerência de Educação Infantil e Coordenadoria da Primeira Infância, que me fizeram perceber outras formas de pensar a Educação.

Às minhas Orientadoras, Ana Ivenick, Amélia Ribeiro e Stela Caputo, por terem confiado em mim e me fizeram pesquisadora. Em especial, à Amélia, que me ensinou a olhar o mundo pela Filosofia, e Stela, que me permitiu ser livre, voar e conhecer novos mundos, também pela Filosofia.

Ao Grupo Kékeré, por me ter acolhido esses quatro anos e dado dois amigos/irmãos: João Victor Ferreira e Cristiano Sant’Anna. Um agradecimento, em especial, a Cristiano que, como irmão, segurou minha mão nessa caminhada e nunca me deixou desistir.

A todos da minha família de santo, que me ensinaram tanto ou mais do que a Academia. Em especial, as *Ekedis* Raquel, Mira e Manuela; sem elas, esta pesquisa não existiria.

Ao meu Pai Leonardo de *Agué*, o orientador da minha vida. Cada palavra, cada *itán* e cada conceito dos candomblés por mim descrito nesta tese, foi antes perguntado a ele. Se afirmo, ao longo desta pesquisa, que os terreiros ensinam tanto ou mais que

os bancos acadêmicos, posso afirmar, com toda certeza, que ele é o meu grande Mestre.

À Patrícia de Oliveira, *Mam'etu* Keamukongo, minha amiga generosa, que me permitiu entrar e vivenciar sua família de axé como se fosse minha.

Às minhas interlocutoras nesta pesquisa, assim como todas *Ekedis* e *Makotas*, que conheci nessa trajetória. Honro as suas memórias porque foram elas que me permitiram fazer esta tese.

E, para finalizar, não poderia deixar de agradecer a Oxóssi, meu pai que nunca me desamparou, mesmo eu sendo teimosa. Para ele, meu eterno agradecimento, afinal, nunca foi sorte; sempre foi Odé! À *Oyá*, Senhora do meu caminho, aquela que não me deixa cair. E à Oxum, a grande feiticeira, Senhora da magia, fundadora dos candomblés, dona do *orí* de minha mãe e nossa *Iyá* primordial.

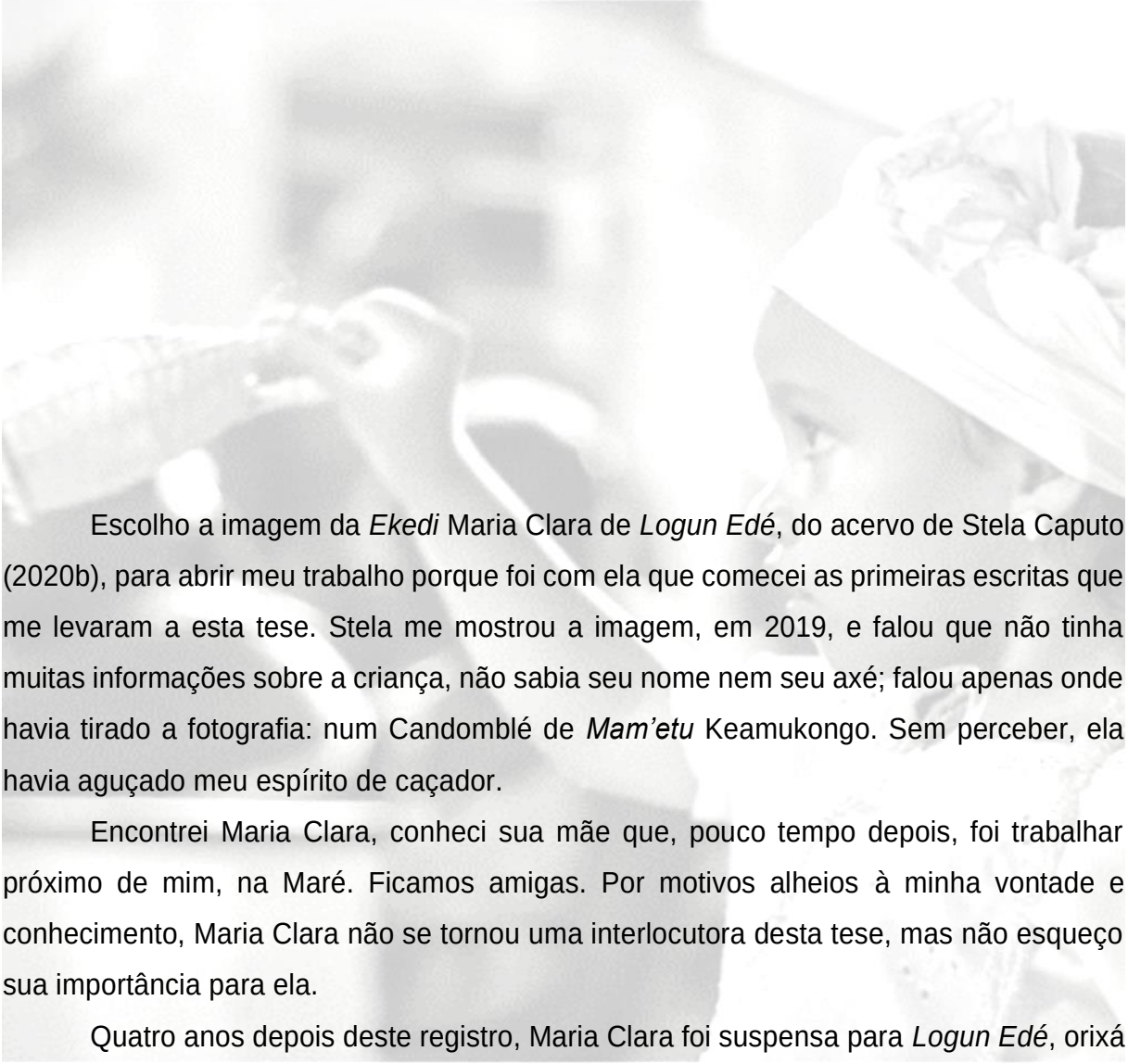
A toalha da Equede

Com esse pedacinho do alá – o grande tecido que cobre Oxalá – fazemos tudo com o consentimento do Pai Maior.

A toalha é a nossa ferramenta de trabalho. Depois de convidar o Orixá para a celebração, é com ela que cuidamos dele durante a festa.

Ao fim, trazemos seu filho de volta do transe, acolhendo-o da mesma forma com a toalha. É uma das nossas maiores responsabilidades. É a hora em que o amor de mãe se revela o mais intenso – quando ela acorda seu filho do sono sagrado.

Equede Sinha.



Escolho a imagem da *Ekedi* Maria Clara de *Logun Edé*, do acervo de Stela Caputo (2020b), para abrir meu trabalho porque foi com ela que comecei as primeiras escritas que me levaram a esta tese. Stela me mostrou a imagem, em 2019, e falou que não tinha muitas informações sobre a criança, não sabia seu nome nem seu axé; falou apenas onde havia tirado a fotografia: num Candomblé de *Mam'etu* Keamukongo. Sem perceber, ela havia aguçado meu espírito de caçador.

Encontrei Maria Clara, conheci sua mãe que, pouco tempo depois, foi trabalhar próximo de mim, na Maré. Ficamos amigas. Por motivos alheios à minha vontade e conhecimento, Maria Clara não se tornou uma interlocutora desta tese, mas não esqueço sua importância para ela.

Quatro anos depois deste registro, Maria Clara foi suspensa para *Logun Edé*, orixá de Stela, também caçador. Coincidências? Nunca. É Oxóssi, é Odé!

RESUMO

SILVA, I. S. da. *Pelas mãos das Ekedis e Makotas*: O poder matriarcal nos processos educacionais nos candomblés. 2023. 226f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

O presente trabalho investiga como as *Ekedis* e *Makotas*, cargo exclusivamente feminino dos candomblés de Ketu e Angola, respectivamente, se relacionam com suas comunidades de terreiros, como elas se inserem nas estruturas hierárquicas e tradicionais destas comunidades e como essa relação nos ajuda a refletir sobre o feminino em sociedade, podendo ainda nos auxiliar na reflexão crítica sobre educação. As razões pelas quais se propõe essa investigação encontram eco na construção de uma proposta educacional antirracista e antissexista, que possa auxiliar na construção de uma educação plural e respeitosa com as diversidades socioculturais. Ela nasce dos Estudos com Crianças de Terreiros (CAPUTO, 2012), dialoga com Estudos da Infância, a partir da sua historiografia, e com a Sociologia da Infância. Os estudos que alicerçam o referencial teórico são os conhecimentos filosóficos afrocentrados que se ocupam em analisar o espaço e o conceito da mulher em sociedade. Dentre os autores e conceitos utilizados como referencial teórico de base, destacam-se Cleonora Hudson-Weems (2021), com o *Mulherismo Africana*, e Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021), com estudos sobre a construção do conceito de gênero em África. Como metodologia, foram utilizadas as narrativas de diferentes mulheres, ocupantes do cargo, obtidas através de conversas e entrevistas, privilegiando assim a categoria analítica da História Oral e Memória de Conceição Evaristo (2017, 2020), Amadou Hampâté Bâ (2010) e Maurice Halbwachs (2006). Os resultados encontrados apontam para a necessidade de novas construções dos paradigmas educacionais e escolares que levem em conta a importância do afeto e do cuidado, aspectos fundamentais de um cargo de *Ekedi*, caracterizado no binômio cuidar e educar.

Palavras-chave: *Ekedis*. *Makotas*. Candomblés. Infância.

ABSTRACT

SILVA, I. S. da. *By the hands of Ekedis and Makotas: The matriarchal power in the educational processes in candomblés*. 2023. 226f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

The present work investigates how the *Ekedis* and Makotas, an exclusively female position in the Ketu and Angola *Candomblés*, respectively, relate to their *terreiros* communities, how they fit into the hierarchical and traditional structures of these communities and how this relationship helps us to reflect about the feminine in society, and can also help us in critical reflection on education. The reasons why this investigation is proposed are echoed in the construction of an anti-racist and anti-sexist educational proposal, which can help in the construction of a plural and respectful education with sociocultural diversities. It is born from Studies with Children from *Terreiros* (CAPUTO, 2012), dialogues with Childhood Studies from its historiography and with the Sociology of Childhood. The studies that support the theoretical framework are the Afro-centered philosophical knowledges, which are concerned with the studying the place and concept of women in society. Among the authors and concepts used as a basic theoretical framework, the following stand out: Cleonora Hudson-Weems (2021) with *African Womanism* and Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021) with studies on the construction of the gender concept in Africa. As a methodology, the narratives of different women occupying the position obtained through conversations and interviews were used, thus favoring the analytical category of Oral History and Memory by Conceição Evaristo (2017, 2020), Amadou Hampâté Bâ (2010) and Maurice Halbwachs (2006). The results found point to the need for new constructions of educational and school paradigms that take into account the importance of affection and care, fundamental aspects of an *Ekedi* position, characterized in the binomial care and education.

Keywords: *Ekedis*. *Makotas*. *Candomblés*. Childhood.

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – Manuela confirmada (2021) 29
Foto 2 – Henda Mianga 30
Foto 3 – *Makota* Mukindalu 31
Foto 4 – *Ekedi* Ingrid de Oxum 32
Foto 5 – *Makota* Fagundes de Mutakalambô 33
Foto 6 – *Ekedi* Manuela com 5 anos 42
Foto 7 – Confirmação de Henda Mianga (2019) 56
Foto 8 – Oxum, *Ekedi* Mira e *Ekedi* Manuela (2020) 68
Foto 9 – Almoço em função no *Kanzo Mowna Dandalunda* 71
Foto 10 – Pena d'angola 72
Foto 11 – Henda Mianga, passando, nos preparativos de uma festa (2020) 84
Foto 12 – Henda Mianga, *Mam'etu* Keamukongo e Kindeli (2019) 84
Foto 13 – Suspensão de Maria Luiza (2019) 96
Foto 14 – Suspensão de Flávia-Henda Mianga (2019) 98
Foto 15 – No sentido horário: *Dandalunda*, *Makota* Kindeli e Flávia (2019) 99
Foto 16 – *Dandalunda* e Flávia (2019) 100
Foto 17 – *Nzazi* e *Makota* Mukindalu (2020) 105
Foto 18 – Diferença nas vestimentas 115
Foto 19 – Flávia/Henda Mianga (2019) 115
Foto 20 – Confirmação de *Ekedi* Ingrid de Oxum (2015) 116
Foto 21 – *Abiãs* em confirmação de *Ekedi* Manuela (2020) 117
Foto 22 – Henda Mianga pedindo bênção 129
Foto 23 – Suspensão de Maria Luiza 132
Foto 24 – Henda Mianga acompanhando Maria em sua suspensão 133
Foto 25 – Henda, com Maria no colo, para acompanhar *Nzazi* 134
Foto 26 – Maria tirando as medidas de suas roupas 134
Foto 27 – Roupa confeccionada pela sua avó de santo, a matriarca da família 135
Foto 28 – Maria e Henda antes de começar as obrigações de Maria 135
Foto 29 – Henda tirando Maria/Mukindalu do *ndeburo* 136
Foto 30 – Henda ajudando Maria/Mukindalu a bater *paó* 137
Foto 31 – Henda ajudando Maria/Mukindalu a bater *paó* II 138

Foto 32 – Henda acompanhando Mukindalu no salão, com *Nzazi*.....138
Foto 33 – Ao final da cerimônia, Mukindalu dorme no colo de Henda 139
Foto 34 – Cuidado e respeito 139
Foto 35 – Henda e *Dandalunda* em obrigação de tempo de Henda 142
Foto 36 – *Abiã* Isadora e *Ekedi* Manuela (2021) 165
Foto 37 – Primeira saída de Mukindalu (2019).....172
Foto 38 – Henda e Mukindalu (2019) 173
Foto 39 – Mukindalu conduzindo *Lembá*.....174
Foto 40 – *Ekedi* Manuela e *Egbomi* Giovana de *Ayrá* (2021) 177
Foto 41 – *Ekedi* Manuela e *Egbomi* Kátia de Oxum.....185
Foto 42 – *Ekedi* Manuela no banho de Oxum 188
Foto 43 – Mukindalu com seu *caxixi* 189
Foto 44 – Mukindalu e a animação *Pepa Pig* 189
Foto 45 – Vencida pelo sono.....190

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Logo do Grupo Manias de Ekedji no *Facebook* 87
Figura 2 – Exemplos de *prints* – Grupo Manias de Ekedji.....88
Figura 3 – Exemplo de declaração publicada no Grupo.....121
Figura 4 – Exemplo de texto publicado no Grupo 122
Figura 5 – Compilado de respostas postadas no Grupo sobre o que é ser *Ekedi*...123
Figura 6 – Divulgação – Página da Undeke 152
Figura 7 – Reportagem sobre a Undeke 155
Figura 8 – Ação do Núcleo Jurídico - Undeke-BA 156
Figura 9 – Ações de Formação - Undeke-BA.....157
Figura 10 – Divulgação de Projeto - Undeke-BA.....158
Figura 11 – Ação Educativa - Undeke-AL 159
Figura 12 – Ação do Núcleo Pedagógico - Undeke-BA.....160

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Obá.....38
Imagem 2 – Yemanjá 66
Imagem 3 – Oxum.....94
Imagem 4 – Oyá.....125
Imagem 5 – Ewá 162
Imagem 6 – Nanã.....194

SUMÁRIO

AS MULHERES QUE ME TROUXERAM ATÉ AQUI – MEMÓRIAS NARRADAS EM VERSOS, TOQUES E SOM 16
1 METODOLOGIAS DE TERREIROS: O QUE A ESTEIRA NOS ENSINA 39
1.1 Entre afetos e significações – As memórias que nos constituem 41
1.2 Quando o terreiro vira lugar de pesquisa 47
1.3 Saber ouvir os que vieram antes: prerrogativas para uma pesquisadora *abiã* 55
1.4 Caminhando nas estradas da Cibercultura 61
2 TRANSBORDAMENTOS FEMININOS – A TOALHA DA *EKEDI* 67
2.1 (Com)partilhando saberes: situando a pesquisa 68
2.2 Decolonizando o olhar para melhor entender o campo 73
2.3 As *Ekedis* e *Makotas* por elas mesmas 79
2.4 Transbordando para além dos terreiros 85
3 PEDAGOGIAS ANCESTRAIS PRETAS: SABERES DE ÁFRICA 95
3.1 Como nasce uma Ekedi: a escolha 96
3.2 A confirmação e a maternidade 105
3.3 A relação das *Ekedis* e *Makotas* com as comunidades 114
4 A RELAÇÃO DAS *EKEDIS* E *MAKOTAS* COM A SOCIEDADE 126
4.1 Redes de apoio feminino 128
4.2 Empoderamento e cuidado feminino entre pares em diferentes espaços 142
4.3 Disputando espaços e demarcando posicionamento: *Ekedis* e *Makotas* na luta política 148
5 INFÂNCIAS DESESTABILIZADORAS – CATEGORIAS GERACIONAIS EM OUTRAS LÓGICAS 163
5.1 Crianças e infâncias: um recorte no *espaçotempo* 167
5.2 O que nos ensinam as crianças que vivem uma experiência *entremundos* 176
5.3 O lugar da infância nos terreiros. Quem é a criança aqui? 184
BUSCANDO, NO PASSADO, AS RESPOSTAS PARA RECONSTRUIR UM FUTURO 195
CONSIDERAÇÕES QUE NÃO DEVEM SER FINALIZADAS – OS SABERES DE TERREIROS ME AJUDANDO A REPENSAR A EDUCAÇÃO ESCOLAR 197

PROPOSIÇÕES PARA A EDUCAÇÃO ADVINDAS DA INFÂNCIA: PORQUE O NOVO É MATERNAL E VIRÁ COM OS MAIS NOVOS.....207
REFERÊNCIAS.....215

AS MULHERES QUE ME TROUXERAM ATÉ AQUI – MEMÓRIAS NARRADAS EM VERSOS, TOQUES E SOM

Nenhum outro som no ar
Pra que todo mundo ouça
Eu agora vou cantar
Para todas as moças
Eu agora vou bater
Para todas as moças
Eu agora vou dançar
Para todas as moças
Para todas ayabás
Para todas elas

Maria Bethânia[1]

O ano era 1976, num Brasil em plena Ditadura Militar.[2] Maria Bethânia, hoje consagrada intérprete da Música Popular Brasileira (MPB), na época, uma estreante no cenário musical, gravava o *long-play* (LP) *Pássaro Proibido*, que lhe daria o primeiro Disco de Ouro. Em meio a canções românticas, temos *Olhos nos olhos,* de autoria de Chico Buarque, um dos artistas mais ativos na crítica política e na luta pela democratização no país à época. E ali, a cantora já impunha, de certa forma, uma personalidade forte e marcante, mesmo que romântica, ao cantar:

> [...] Ao sentir que sem você eu passo bem demais.
> E que venho até remoçando;
> Me pego cantando, sem mais nem porquê.
> E tantas águas rolaram,
> Tantos homens me amaram, bem mais e melhor que você
> (BUARQUE, 1976).

No entanto, outra canção de seu LP ganha espaço e repercussão nacional. Bethânia, com adorno de miçangas, palha e conchas na cabeça, estampa a capa do LP, mostrando à população sua religiosidade. Uma das faixas musicais é destinada a saudar orixás[3] femininos do Candomblé de Ketu, religião praticada pela cantora. Em meio a um cenário político e social repressor e violador, Bethânia coloca dentro das

---

[1] VELOSO, Caetano; GIL, Gilberto. As Ayabás. Maria Bethânia. *In*: BETHÂNIA, Maria. **Pássaro Proibido**. São Paulo: Philips Records, 1976. Vinil. Faixa 1.

[2] O período da Ditadura Militar, no Brasil, perdurou de 1964 a 1985, quando os militares assumiram o poder após um Golpe de Estado; foi um período de censura e repressão, principalmente, à categoria artística.

[3] Orixás são divindades cultuadas nos candomblés de cultura iorubá, os candomblés de Ketu. Ao longo desta pesquisa, farei menção a vários deles e adotarei a grafia em português para descrevê-los.

casas de milhares de famílias brasileiras tradicionais, subversivamente, a força das *yabás*,[4] a força do feminino, vindo de África. Naquele ano, eu nascia e, por um bom tempo, cresci, ouvindo os toques dos atabaques ao fundo de muitas canções da MPB. Assim, começa minha história com o Candomblé: pelo embalo das canções das *yabás*, subversivas por sua natureza.

Cresci numa família de predominância feminina e musical. Sou a terceira filha de um casal de nordestinos – mãe piauiense e pai cearense –, sobrinha de quatro tias, por parte de mãe, e nove, por parte de pai. O feminino sempre se fez muito marcante em minha trajetória.

Minha mãe, uma *"mulher do norte"*, como ela mesmo se classificava, era a base de nossa casa: para as três filhas, as duas sobrinhas e várias amigas que moraram temporariamente conosco; sim, minha casa era refúgio de muitas pessoas, desde aqueles que chegavam do Nordeste em busca de melhores condições de vida no Sudeste até amigas que brigavam com seus pais e não tinham onde ficar.

Na infância, eu era a mais calada e com os olhos grandes de quem *"veio ao mundo para bisbilhotar"*, como dizia meu pai carnal. Sempre fui muito curiosa, o que meu Pai de Santo,[5] Leonardo de *Agué*, do Terreiro *Ilê Asé Ewé Ilerá*, hoje, me diz ser "*normal para filhos de Oxóssi!"*. Mas, essa tal curiosidade fluía apenas com o que me despertava, me inquietava, caso contrário, nem sequer percebia, muito menos aprendia. Sofri muito nos primeiros anos de escola e seu modelo individualista até perceber como mudar esse "jogo".

Nordestinos chegados ao Sudeste, nos meados dos anos 60, em busca de melhores condições de vida e de trabalho (podemos dizer que essa será a primeira diáspora que aparecerá neste texto), meus pais não fugiram à regra que se aplicou a milhares de pessoas ao longo da história de nosso país. Não tínhamos muito dinheiro e aprendemos a dividir o pouco que tínhamos. Isso me fez crescer com uma ideia de coletivo muito forte e só tenho a agradecer-lhes por isso; podemos dizer, também, que assim eu começava a aprender o que é viver em comunidade.

---

[4] *Yabás* é uma corruptela do termo *ayabás*, que significa "rainha", em iorubá. As *ayabás*, no culto dos candomblés de Ketu, são Oxum, *Yemanjá* e Nanã, mas habituamos, ao longo do tempo, chamar todas as divindades femininas de *yabás*. Segundo Oyèrónké Oyěwùmí (2021), elas eram as mães do palácio e, em questões relativas à autoridade, eram as que estavam mais próximas do *aláàfin* (rei).

[5] Pai de santo é o sinônimo "abrasileirado" para *Babalorixá* e significa aquele (ou aquela, se for feminino, no caso, mãe de santo – *Iyalorixá*) que tem a responsabilidade de cuidar da vida espiritual de sua comunidade e família de santo. São as lideranças religiosas de um Terreiro de Candomblé.

Meus pais sempre foram muito musicais. Cresci vendo "Seu" Getúlio, meu pai, se deliciar ao som do *jazz* e do *blues* americanos, ouvindo Sarah Vaughan, Nina Simone e Aretha Franklin, mesmo sem entender uma palavra em inglês; era a música que lhe encantava. Minha mãe, Dona Dora, também cantava, mas sua vertente musical era MPB, Bossa Nova e Samba. Posso dizer que foi com Maria Bethânia, que conheci os primeiros encantos do Candomblé. A musicalidade negra me criou, sendo ela estadunidense ou brasileira; foram as suas raízes africanas que deram o tom à minha vida, à minha história.

O cenário dessa história não poderia ser outro: as ruas de um subúrbio carioca, lugar de encontro de culturas advindas de diversas partes do país, senão do mundo, numa verdadeira expressão intercultural. Lembro-me de ter vizinhos italianos, espanhóis, e uma senhorinha polonesa, que só pelo fato de ser judia, era chamada por todos de Dona Israel; sem falar dos portugueses, é claro.

Subúrbios também são exemplos de felicidade simples, porém majestosa, única, como a de quem brinca de "queimado" na rua ou passa as noites sentado em cadeiras de praia no portão, "jogando conversa fora" – ou seria filosofando sobre a vida? Lugar onde "bêbados" e "malucos" têm nomes próprios e são personagens marcantes da história local. Viver no subúrbio carioca é conhecer o sentido de comunidade.

É, então, nesse universo tão plural que inicio a métrica do meu caminho. O bairro é Ramos, subúrbio da Leopoldina, terra de Pixinguinha, Zé da Velha e Niltinho Tristeza.[6] Lugar de bons sambas de "alta bandeira" onde "as tamarineiras são da poesia guardiãs", como diria Luiz Carlos da Vila (1981); sambas de caciques a imperadores.

Subúrbio, um dos poucos lugares da cidade onde se comemora o dia 27 de setembro, dedicado aos Santos Cosme e Damião, correndo-se atrás de doces. Foi em um desses "vinte e setes" de setembro que essa história começara a ganhar enredo, como explicarei mais adiante.

Como dito anteriormente, nordestinos simples, com pouca escolaridade, mas muita vontade de nos ensinar sobre o mundo, meus pais também eram tocados por essa confluência cultural, peculiar do subúrbio carioca; e uma dessas misturas passava

[6] Pixinguinha, Zé da Velha e Niltinho Tristeza são três ícones da MPB, em específico, Choro e Samba, moradores do subúrbio de Ramos. Figuras importantes para a música, como tambem para a história do bairro. Tive o prazer de conhecer pessoalmente dois deles.

pela religião. Minha mãe, criada em família católica, ia à missa todos os domingos e nos fazia acompanhá-la, para meu desespero. Os hinos cantados naquele ritual, nada me diziam; quanto mais eu os escutava, mais eu silenciava. Ao chegar da missa, o almoço era preparado ao som de algum samba, saudando Iansã ou Iemanjá, quando ela fazia dueto, páreo a páreo com Clara Nunes, e eu me aliviava da tensão da missa dominical.

Meu pai não nos acompanhava. O dia dedicado, por ele, à religião era às segundas-feiras, a primeira de cada mês, quando ia à Paróquia de São Sebastião, especificamente ao Cruzeiro das Almas desta igreja, e acendia velas. Na época, eu não entendia o porquê, mas, de todas as formas, o invejava. Acompanhá-lo no trajeto até a igreja, esperá-lo acender suas velas, fazer suas orações, observar as diferentes pessoas que faziam o mesmo ritual, isso, sim, me interessava.

Interessava-me muito mais nossas conversas no caminho até a igreja, pois falávamos de tudo e falávamos abertamente. Em uma delas, ele me contou que já havia feito parte de um Terreiro de Umbanda e que questões políticas e pessoais, o levaram a se afastar. Lembro-me de como foi libertador ouvir aquilo. Se meu pai podia não passar pelo sofrimento dominical e pôde, um dia, conhecer outras formas de acreditar em Deus, eu também poderia. Só precisava contar isso para Dona Dora, que também era chamada de Dorinha apenas por poucas pessoas; e não por seletividade carinhosa, mas, sim, porque era temida por quem não a conhecia. Sendo eu, sua filha, conhecia-a muito bem, é claro, e justamente também por isso, a respeitava como ninguém.

Minha mãe, uma senhora de Oxum,[7] robusta e de “cara amarrada”, exercia certo personagem para afastar os desconhecidos, principalmente, os meninos que se aventuravam com suas filhas ou sobrinhas. Superada a primeira impressão, ela se mostrava uma pessoa doce e, às vezes, até chorosa, como uma boa filha das águas, o que não a fazia perder sua força, seu poder de liderança e sua determinação, também, como as águas; podemos dizer que Dona Dora “*tinha um peito de aço, e um coração de sabiá”*.[8] Também era cozinheira de “mão cheia” e era nas festas de Cosme e Damião, em 27 de setembro, que ela encantava a todos com seus bolos e doces.

---

[7] Divindade dos cultos iorubás, orixá feminino cuja representação está nas águas doces e na fertilidade.

[8] Verso de um ponto de Umbanda dedicado às divindades femininas conhecidas como pombas-gira.

Apesar de católica praticante, todos os anos ela realizava uma mesa de Cosme e Damião. Não tínhamos muito dinheiro para comprar doces e entregar em saquinhos, como tradicionalmente se faz. A maneira dela agradecer pelas conquistas do ano, era fazendo uma mesa com bolo, doces e frutas. Mesmo sem saber, minha mãe realizava uma espécie de *quitanda de Erês*[9] em nossa casa todos os anos. Foi numa dessas festas, como afirmei anteriormente, que conheci e vivenciei o primeiro encante. Foi numa festa organizada por Dona Dora (aquela, que comungava todos os domingos), que pude conhecer as primeiras entidades da religião que, mais tarde, eu assumiria como minha e que me trouxe até estas linhas. Foi com as crianças que tudo começou.

Ter esse primeiro contato com crianças e/ou *Erês*, aguçou o que sempre esteve presente em mim: a curiosidade da menina de olhos perguntadores. Com o passar do tempo, ter que esperar um dia por ano para entrar em contato com aquele universo, era demais para mim. A partir de então, a música, tão presente em minha vida, voltava a ter protagonismo. Passo a seguir o som dos atabaques dos Centros de Umbanda pelas ruas de Ramos, algo que, num subúrbio carioca, nunca foi difícil de encontrar, ainda mais para quem convive com o sagrado em seu corpo e em sua vida, como tão bem define Peter Gow (1998), em diálogo com Goldman (2003) sobre o ato mítico de escutar músicas, vivido por ambos.

Diz ele:

> O que imagino é que devemos repensar radicalmente todo o problema da crença, ou ao menos deixar de dizer preguiçosamente que “os fulanos creem que os mortos tocam tambores” ou que “os beltranos acreditam que os espíritos do rio tocam flautas”. “Eles não ‘acreditam’: é verdade! É um saber sobre o mundo” (GOW, 1998[10] apud GOLDMAN, 2003, p. 449).

Em busca de respostas para tantos questionamentos, advindos de uma mente tão cheia de interrogações e cujos olhos só exprimiam a vontade de conhecer, começo a procurar, em literatura para adolescentes, respostas para minhas dúvidas místicas que, talvez, este tipo de leitura pudesse sanar.

Um dia, acompanhando meu pai à igreja, numa das segundas-feiras dedicadas às Almas e estimulada pelo seu poder retórico, indago-lhe sobre a possibilidade de

---

[9] Segundo Jagun (2017), *Erês* são espíritos infantis que se manifestam nos iniciados de candomblés, que podem incorporar, com o intuito de trazer alegria, distração e recados dos orixás.

[10] Comunicação pessoal com o autor Goldman (2003).

entrar para uma dessas casas de Umbanda. Incrédulo, sobre tal possibilidade se concretizar, ele consente e, aos 14 anos, inicio minha trajetória num Terreiro de Umbanda da região. Ali, conheci pessoas e entidades, fiz amigos e irmãos, encontrei as respostas que tanto procurava e iniciei meu desenvolvimento mediúnico.

Foram quatro anos de sábados dedicados às entidades de Umbanda: pretos-velhos, caboclos, exus, entidades genuinamente brasileiras (em sua maioria), que trabalham nos terreiros de Umbanda, praticando a caridade, dando consultas, passes e outras trocas de energia, muitas, simplificadas num abraço. Essas noites de sábado eram também dedicadas ao culto aos orixás, afinal, a Umbanda é uma religião de matriz africana e indígena, um cruzamento entre as diferentes culturas que sofreram com o processo de colonização. Descobri, nesse *espaçotempo*,[11] que sou filha de Oxóssi, o orixá da caça, aquele que se mantém calado, à espreita, à espera do melhor momento para agir. O orixá que comanda os sentidos; o Senhor da comunidade.

Diferentemente das manhãs de domingo, sofríveis na missa, a *gira* do sábado, à noite, que adentrava a madrugada, era um ritual de alegria para mim. Ali, eu via sentido em estar, eu sabia o que estava cantando e cantava a música com o coração. A menina que calava na infância, encontrou, naquele espaço, um lugar de pertencimento e começou a construir sua identidade.

E a Dona Dora nisso tudo? Continuou indo às missas aos domingos e a fazer suas mesas/quitandas de Cosme e Damião. Esta passou a ser dedicada a uma criança, em especial, chamada Pedrinho das Matas. Foi minha mãe quem me acompanhou ao primeiro jogo de búzios e pediu permissão ao zelador de santo do terreiro para a minha entrada. E, mesmo diante da desconfiança dele sobre minha necessidade de entrar para sua casa, afinal, eu não apresentava nenhuma enfermidade e era muito nova para tal responsabilidade, foi ela quem respondeu que essa era minha vontade. Foi ela também quem mandou fazer minhas primeiras “baianas” (roupas de santo) e financiou minhas primeiras “guias” (fios de conta). E com a ousadia e determinação de uma “mãe leoa”, ela enfrentou a família católica e me apoiou. Também foi em lágrimas que ela ficou a me ver, pela primeira vez, em

[11] Nilda Alves (2010) adota a junção desses dois termos para mostrar, segundo ela, a única possibilidade de existência deles: um tem relação com o outro e só existem nessa relação. Essa ideia também será válida para outros termos que, em princípio, são considerados dicotômicos, como ensinar e aprender. Sobre eles, no entanto, além de juntá-los em um só, a Professora inverte a ordem em que normalmente são ditos, rompendo com as lógicas impostas pela modernidade, sendo esses, conceitos fundamentais para as pesquisas cotidianistas.

transe, afinal, ela era de Oxum.

Mas, a vida é feita de escolhas e prioridades e eu, muito nova e com tantas outras curiosidades, precisei escolher entre dedicar o sábado à religião ou cursar o Pré-Vestibular Comunitário, da UFRJ, onde havia conseguido uma vaga. E, então, eu me distanciei da Umbanda, primeiro contato com o sagrado em que enxerguei significado para mim e para o mundo.

Aprovada para o curso de Pedagogia, na UERJ, comecei a trabalhar com movimentos sociais em favelas, em toda a cidade do Rio de Janeiro. Atuando como Coordenadora de Projetos Educacionais de ONGs, durante quase toda a década de 90, cruzei a cidade, percorrendo e dialogando com diferentes setores da sociedade civil. De Antares[12] à Rocinha,[13] cruzava a cidade da zona sul à zona oeste, discutindo e implementando projetos que garantissem a permanência de jovens e o retorno de adultos à vida escolar. Afasto-me fisicamente daquilo que acreditei como sagrado, mas levo comigo a certeza de que nunca estou só. Os atabaques silenciaram.

Nesse ínterim, uma parte de mim também silenciou. Apesar da militância na vida profissional e do crescente interesse acadêmico, a menina de olhos perguntadores não via o que indagar. Um dia, convidada a participar de uma saída de santo de um dos amigos do tempo da Umbanda que, nessa data, já era iniciado no Candomblé, passo a ter contato com outro universo, com outra partícula do sagrado. O corpo volta a reagir, as lágrimas escorrem dos olhos (mesmo sem querer), a cabeça fica tonta e, assim, percebo que o "sangue do caçador" ainda corria em mim. E, para além disso, percebo que, apesar das urgências da vida, da agenda corrida e de um segundo cerceamento familiar, eu poderia, ali, romper e subverter essa lógica. Da mesma forma que ocorreu na Umbanda, os atabaques no Candomblé me libertavam.

Formada e, agora aprovada em concursos públicos, afasto-me do trabalho com jovens e adultos, mas não me afasto da favela. Começo a lecionar para crianças numa escola municipal no Complexo da Maré, um dos maiores conjuntos de favelas da capital fluminense, muito veiculado nas grandes mídias devido à sua extensão territorial, composto por 16 favelas, com cerca de 30 mil habitantes, e também devido às constantes violências e violações, consequências da atual política de combate ao

---

[12] Antares, comunidade/favela localizada na região oeste da cidade do Rio de Janeiro.

[13] Rocinha, comunidade/favela localizada na região sul da cidade do Rio de Janeiro. A distância entre essas duas comunidades equivale a, aproximadamente, 55 km.

tráfico de drogas, a mesma que mata mulheres e homens negros e encarcera e destrói as vidas e os sonhos da juventude preta, como cantou Racionais MC's, em 1997.

> Cada detento uma mãe, uma crença
> Cada crime uma sentença
> Cada sentença um motivo, uma história de lágrima
> Sangue, vidas inglórias,
> Abandono, miséria, ódio
> Sofrimento, desprezo, desilusão, ação do tempo
> Misture bem essa química
> Pronto, eis um novo detento
> (BROWN; PRADO, 1997).

Uma explícita demonstração da continuidade do genocídio africano, hoje, muito bem definida como Necropolítica (MBEMBE, 2003) e também muito bem elucidada por Souza e Carvalho (2021, p. 4): "Embora a chave analítica da necropolítica seja recente, a sua atuação sempre esteve latente nas estratégias coloniais de aniquilação, nos poderes totalitários e na extensão do racismo cotidiano".

É nesse cenário, que, anos após, assumo a Coordenação Pedagógica e, em seguida, a Equipe Diretiva de uma escola. Nesse *espaçotempo,* consolido minha experiência acadêmica, estudando as relações da Educação com as diferentes culturas. É importante ressaltar que foi numa favela do Rio de Janeiro, em especial no Complexo da Maré, que minha identidade profissional fora forjada. Foi ali que aprendi a ser professora e, também ali, que vi sentido em lecionar. Favelas são comunidades e, durante muito tempo, eu me vi pertencente a uma. Vi-me naqueles meninos e meninas, gargalhei e chorei com meus colegas profissionais da Educação, alegrei-me, junto às mães, as chegadas de seus novos filhos e também chorei com elas a perda de outros.

Durante a vida acadêmica, procuro, então, entender como acontecem as aproximações e os diálogos, assim como os distanciamentos e os hiatos entre as diferentes culturas de referência dos sujeitos pertencentes ao cotidiano escolar: professores, alunos e membros da comunidade local.

Nesse ínterim, curso duas especializações: uma, em Orientação Educacional e Pedagógica, e outra, em Políticas Públicas em Educação e Projetos Culturais em Espaços Escolares. Nesta segunda, orientada pela Profa. Ana Ivenick, começo minhas leituras sobre culturas, estimulada pelo Multiculturalismo e Interculturalidade, campos de pesquisa da professora orientadora.

A partir dos dados obtidos no final dessa pesquisa, na qual me preocupei em

analisar os diálogos existentes entre a Escola e a Casa de Incentivo às Artes (CIART),[14] percebi que existia uma certa dificuldade, por parte dos professores entrevistados, de entender os intercâmbios culturais que as diferentes instituições promoviam. Percebi que todos os entrevistados tomavam a cultura eurocêntrica, conhecidamente como erudita, como padrão, negando a diversidade cultural que a educação escolar oferece.

Dessa forma, parto para o Mestrado em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas com o objetivo de analisar o que os professores dessa rede de ensino entendiam por cultura e quais implicações esses entendimentos traziam para os processos de ensino e aprendizagem naquela rede. Era 2012, colhíamos os frutos dos primeiros governos do Partido dos Trabalhadores (PT), com o então Presidente Lula, e começávamos com a segunda geração, com Dilma Rousseff. Projetos sociais e políticas que valorizavam o intercâmbio entre diferentes saberes estavam em pauta, tais como “Mais Educação” e “Mais Culturas”. Essa confluência reverbera nos dados colhidos ao final da pesquisa, que ora valorizavam culturas ditas globais, ora jogavam luz às culturas locais, isso tanto nas narrativas docentes quanto nos próprios documentos oficiais da educação.

Por conta dessa ambivalência, começo a questionar meus próprios questionamentos iniciais, pois percebo que tanto os discursos que defendiam a valorização das culturas globais quanto os das culturas locais, apregoavam em prol de uma mesma cultura: a hegemônica, e que esta era encastelada pela própria Instituição Escola e seu currículo oficial. Percebo que questões identitárias não eram discutidas no debate educacional, principalmente as raciais e, ainda muito mais, as de gênero; quando aconteciam, era fruto de movimentos sociais ou ações pontuais. E aliado a isso, passo a colocar em xeque o papel da Escola enquanto promotora de cultura. Cultura de quem?

Atrelada a esses pontos e fomentada pelas ressignificações sofridas pelo conceito de cultura, a partir de estudos sobre diversidade e diferenças, passo a questionar quais questões ligadas às identidades estavam presentes ao debate educacional. Essa reflexão e algumas outras lacunas, continuavam a me inquietar e, para isso, vou em busca de um debate que desloca o eixo das identidades. Atentando

[14] Uma política pública voltada para promoção das artes em unidades educacionais municipais de Duque de Caxias, município da Baixada Fluminense-RJ.

para o fato de o meu olhar de pesquisadora estar em constante diálogo com culturas de favelas e seu povo preto, inicialmente, encontro em autores pós-colonialistas (BHABHA, 1998; FANON, 1983, 2008; HALL, 2006), munição para fomentar minhas inquietações e impulso para continuar questionando: Que identidades são essas? Quais são suas origens? Quem as legitima? A quem elas favorecem?

Esses pensadores me levam a outro lugar de pensamento e questionamento para pensar sobre educação, culturas e identidades que, alinhados ao que Alves (2008) chama de Redes Educativas, cuja ideia de aprendizagem perpassa múltiplos *espaçostempos*, e os muros da escola são vistos como criações imaginárias que podem e devem ser superadas; chego, assim, a uma encruzilhada epistemológica: a escola, sozinha, não mais comporta minhas indagações. Os atabaques voltam a me chamar.

Em contato com diferentes pessoas do Candomblé e sendo, eu mesma agora, uma praticante não iniciada, uma delas ganhará destaque: *Mam'etu* Keamukongo, Mãe de Santo de um Terreiro de Angola. *Mam'etu*, que, em *kimbundu*, idioma de origem Banto, significa "mãe", é também professora da rede municipal do Rio de Janeiro e, no ano de 2018, passou a desenvolver, na escola onde atuo como membro da equipe diretiva, um trabalho de ensino religioso de matriz africana.

Em constante diálogo com a professora, mãe, zeladora e filha de santo, tendo a oportunidade de acompanhar, de perto, como essa mulher de 38 anos se desdobra em tantas identidades, começo a me questionar a respeito da relevância do papel feminino nas religiões de matriz africana. Levando em consideração a configuração de sociedade patriarcal em que estamos inseridos, passo a indagar como mulheres negras, descendentes de pessoas escravizadas, subverteram essa lógica e formaram, em terras brasileiras, um complexo cultural tão grande e sofisticado.

Eu já havia pensado em estudar o Candomblé antes; estudar como uma religião tão aberta a diferentes pessoas, lida com essa confluência cultural e permanece tradicional, mas algo em mim resistia. O Candomblé, anos após eu ter me afastado da Umbanda, era a religião que eu havia escolhido para mim. Como eu poderia trazer para o campo epistemológico, meu lugar da razão, aquilo que eu entendia por fé? No meu pensamento tão colonizado, isso era inviável. Foi a Profa. Stela Caputo quem me ensinou que, sim, era possível.

Um dia, chegando à escola, uma professora me presenteia com um livro. Nas palavras dela, *"é um livro de uma professora macumbeira, que só fala de macumba.*

Acho que você vai gostar". Agradeço, respondendo que tinha certeza de que ia gostar, e prometo devolver assim que acabasse a leitura. Prontamente, ela responde: *"Não precisa! Ele não me serve para nada."* A professora era evangélica neopentecostal.

Tiro o livro do embrulho (sim, estava embrulhado para presente; imagino que, justamente, para não ser devolvido) e vejo uma menina vestida com as indumentárias típicas do Candomblé. Era Tauana dos Santos que, depois, viria a conhecer através da leitura. O livro era *Educação nos Terreiros – E Como a Escola se Relaciona com Crianças de Candomblé* (CAPUTO, 2012) e, para mim, foi muito mais do que um livro; foi, acima de tudo, um grito de alerta, um "tapa na cara" – não como violência, jamais, mas sim, como um despertar da força!

Quanta coragem aquela moça de olhos vivos teve?! Stela Caputo, a partir dali, começou a me ensinar que sim, eu poderia estudar o Candomblé, a religião de que eu gostava tanto, que eu havia escolhido para minha vida, que eu poderia, sim, enxergar aquele cotidiano como espaço de saber e ele tinha muito a me ensinar. Stela, assim como a música, os toques da Umbanda e do Candomblé, também me libertou de minhas próprias amarras.

No dia 19 de março do ano de 2019, após ter sido aprovada para o Doutoramento em Educação, sob a orientação da Profa. Dra. Stela Caputo, para estudar os terreiros de candomblés como espaço de resistência e memória, o feminino retoma um lugar central e de importância em minha vida. Vinte e um anos após a morte de minha mãe, ao seu retorno ao *Orun*,[15] como dizemos no Candomblé. Após diálogos e trocas importantíssimas com o Grupo de Pesquisa Kékeré, em consonância com toda a minha ancestralidade, percebo (digo percebo, pois acredito que isto já estava posto; bastava entender) ser às mulheres que devo dedicar esta pesquisa; às mulheres que me criaram, que me acompanharam, que me formaram e, sobretudo, à mulher que me tornei. Mulheres, mães, tias, irmãs, amigas: mulheres.

Nesse mesmo dia, retornou ao *Orun*, *Makota* Valdina, mulher negra, feminista, líder comunitária, educadora, **MULHER** e ***MAKOTA***.[16] A ela e tantas outras que viveram, lutaram e, de alguma forma, me ajudaram a chegar até aqui, para todas elas, eu escrevo estas linhas.

---

[15] Segundo Jagun (2017), seriam espaços siderais onde se encontram as divindades e espíritos diversos, conforme seu merecimento.

[16] Grifos meus.

Escolho estudar *Ekedis*[17] e *Makotas*, por serem elas, cargos exclusivamente femininos, pertencentes à hierarquia dos terreiros de candomblés de Ketu e de Angola, respectivamente. *Ekedis* e *Makotas* são cargos dados apenas a algumas mulheres, que são escolhidas pelo sagrado para ocupá-los. Para se tornarem efetivamente *Ekedis* e *Makotas*, elas precisam passar por uma série de ritos (apontamento, suspensão e confirmação) que explicarei ao longo desta tese.

Pretendo analisar como as mulheres, que ocupam esses cargos, independentemente de suas idades cronológicas, ocupantes dos cargos de *Ekedis* (nos candomblés de Ketu) e *Makotas* (nos candomblés de Angola), como já dito, de exclusividade feminina, se relacionam com suas comunidades de terreiros, como elas se inserem nas estruturas hierárquicas e tradicionais destas comunidades e como essa relação pode nos ajudar a refletir sobre o feminino em sociedade, sociedade tal pautada na égide do patriarcado.

Lembremos que vivemos num país onde uma menina ou mulher é estuprada a cada dez minutos; três mulheres são vítimas de feminicídio a cada dia; uma mulher trans ou uma travesti é assassinada a cada dois dias. Os casos de violência contra a mulher crescem a passos largos: no ano de 2021, foram mais de 1.300 casos de feminicídio enquanto que, no ano de 2019, foram mais de 1.200, sendo que, destes, 67% foram cometidos contra mulheres negras.[18]

Trago esses dados porque acredito que não posso me furtar à face sombria da realidade de ser mulher numa sociedade machista. Preciso fazer, desse espaço e desse momento, um instrumento de luta e, quem sabe, conseguir, de alguma forma, ajudar na construção de uma sociedade mais humanizada e menos cruel para quem nasceu ou se identifica com o gênero feminino. Mas, trago também esses dados com lágrimas correndo no rosto e um misto de raiva e medo no peito, porém com uma voz gritando dentro da cabeça para que eu não me acovarde e siga por todas que vieram antes de mim e pelas que virão.

Esta pesquisa se inscreve no escopo teórico dos “Estudos com Crianças de Terreiros”, campo inaugurado por Stela Caputo (2012) e desenvolvido no Grupo de

---

[17] Existem diversas formas de se grafar a palavra *Ekedi*, *Ekedji*, *Ekedy*, *Ekede* ou *Equede*. Optei por *Ekedi* por ter aprendido, assim, com meus mais velhos. Ao longo do texto, aparecerão variadas formas por respeitar a maneira como cada um e cada uma se apresenta, mas todas estarão com inicial maiúscula, também pelo respeito que tenho a essas Senhoras.

[18] Fonte: Instituto Patrícia Galvão.

Pesquisa Kékeré por ela coordenado. Os estudos ampliados pelo Grupo podem ser visualizados como perspectiva teórico-metodológica, que dialoga diretamente com uma proposta decolonial em educação, graças a uma série de propostas contra-hegemônicas que vêm sendo desenvolvidas nesses trabalhos, tendo, como pauta, o combate ao racismo em suas diferentes faces.

Uma das principais características do Grupo e princípio “ori-entador” de nossos trabalhos é o rompimento com a perspectiva adultocêntrica, que não enxerga a criança como sujeito ativo e construtor da comunidade onde está inserida. Para Mendes, Passos e Caputo (2016), uma das grandes propostas contra-hegemônicas de se pensar a Educação nos terreiros é que, nestas comunidades, as crianças não carregam um estigma de submissão e subalternidade como percebemos em diferentes outros espaços. Ao contrário; as crianças são compreendidas enquanto sujeitos ativos (SARMENTO, 2008) de todos os processos e são também agentes culturais que possuem funções determinadas na ordenação das práticas e dos espaços.

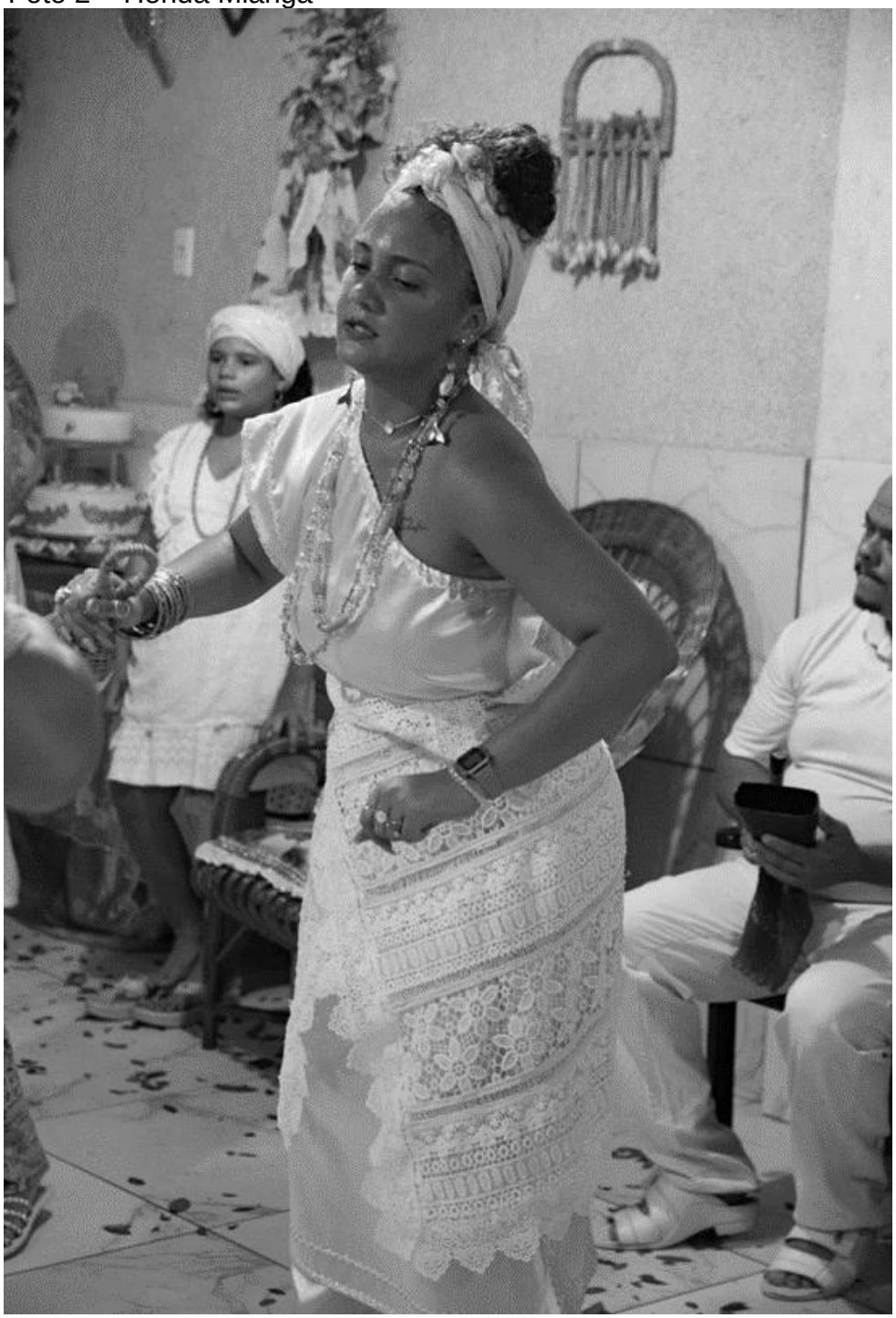
Outro ponto defendido por Caputo (2018), é a argumentação de que os terreiros de candomblés são espaços de produção de conhecimentos que o poder hegemônico tende a deslegitimar, assim como outros espaços não formais de educação. Por todas as especificidades e marcas culturais que atravessam as comunidades de terreiros, não os reconhecer como espaços de produção de saberes é corroborar um quadro de deslegitimação e descrédito, que persegue historicamente as populações negras.

Ao que interessa refletir, a partir desta pesquisa e o modo de delimitá-la, utilizei, inicialmente como campo, dois terreiros de candomblés: um, de origem banto/Angola – o *Kanzo Mowna Dandalunda* –, liderado pela *Mam’etu* Keamukongo, localizado no bairro da Penha Circular, subúrbio do Rio de Janeiro; e o segundo, de origem nagô-iorubá – o *Ilê Asé Ewé Ilerá* –, liderado pelo *Babalorixá* Leonardo de *Agué*, meu Pai de Santo. Neles, convivi e construí esta tese com algumas de suas *Ekedis* e *Makotas*: *Ekedi* Manuela e *Ekedi* de Oxum, no *Ilê Asé Ewé Ilerá*, na época, com 12 anos.

Foto 1 – Manuela confirmada (2021)

Fonte: A Autora, 2021.

Foto 2 – Henda Mianga



Fonte: A Autora, 2022.
Legenda: Henda Mianga, *Makota* de *Dandalunda*, do *Kanzo Mowna Dandalunda*; no registro, com 23 anos.

Foto 3 – *Makota* Mukindalu

Fonte: A Autora, 2022.
Legenda: *Makota* Mukindalu, *Makota* de *Nzazi*, do *Kanzo Mowna Dandalunda*; no registro, com 5 anos.

Ao longo do percurso, fui ampliando o raio de discussão e os campos foram também se modificando (como explicarei mais à frente) e, dessa forma, conhecendo outras *Ekedis* e *Makotas*, que se somaram a esta pesquisa. A primeira, foi *Ekedi* Ingrid, *Ekedi* de Oxum.

Foto 4 – *Ekedi* Ingrid de Oxum

Fonte: A Autora, 2023.

E também *Makota* Fagundes de Mutakalambô, – ou Leiziane –, seu primeiro nome e como eu a conheci; a quem eu devo muito, pois se não fosse ela, boa parte deste trabalho não estaria aqui. Ela se mostrou incansável na construção dos caminhos para que eu pudesse chegar ao Manias de Ekedji, grupo fechado no *Facebook*.

Foto 5 – *Makota* Fagundes de Mutakalambô

Fonte: A Autora, 2022.

Junto a elas, diversas outras mulheres, que eu fui conhecendo pela internet ou redes sociais, agregaram conhecimentos com suas histórias e seus saberes de terreiros a esta pesquisa.

É válido dizer que sou uma praticante de religião não iniciada, cuja Nação é *Efon*, uma das nações de cultura nagô/iorubá, e o meu terreiro é um dos campos onde essa pesquisa acontece. Sou o que denominamos *abiã*: pessoas que ainda não se iniciaram na religião.

Segundo Márcio de Jagun (2017), *Babalorixá*, pesquisador da cultura iorubá e autor de diversos livros sobre o Candomblé, *abiã* é a junção de dois termos que fazem alusão ao questionamento, ao debate e à dúvida. Para o autor, *abiã* é “aquele que nasce com dúvida” (JAGUN, 2017, p. 110).

O *abianato* é o período em que a pessoa está conhecendo a religião, seus rituais e seus conceitos. Em algumas casas de axé[19] e suas tradições, os *abiãs* não

[19] Casas de axé, família de axé e comunidade de terreiros são sinônimos de terreiros e aparecerão ao

costumam ter o direito de perguntar muito, o que não acontece na minha.

Contudo, ainda segundo o pesquisador.

> Eles eram, são e serão sempre os portadores das dúvidas essenciais, sobretudo no que diz respeito a dúvida, se devem ou não serem iniciados. O abianato é uma das fases mais importantes da vida espiritual dos devotos do candomblé. É nesse sublime período em que o seguidor encontrará em torno de si, as respostas que o impulsionaram em sua jornada pela religião dos Orixás (JAGUN, 2017, p.110).

Por isso, esta escrita será orientada por muitas vozes: as que eu entrevistei, ao longo da minha jornada acadêmica, e também as que me ensinam cotidianamente como *abiã* que sou.

Adotarei o termo “candomblés”, flexionado no plural, por entender que estas religiões/culturas são múltiplas. Apesar de terem denominadores em comum, apresentam também peculiaridades que as distinguem umas das outras, no que chamamos habitualmente de nação. A saber, dependendo das origens de formação e do período histórico, encontraremos no Brasil os candomblés de Ketu (Nigéria), Angola (Angola e Congo) e *Jeje* (Benin).

Segundo a historiografia de Parés (2018), esse conceito de nação nos candomblés tem origem nos processos coloniais de escravização a que os africanos foram submetidos. Para o autor, essas pessoas eram identificadas assim por missionários, traficantes e oficiais administrativos das feitorias europeias que vigoravam e dominavam o continente, nesse período, como forma de identificá-los, não respeitando fidedignamente suas regiões de pertença (PARÉS, 2018). Mas, ainda de acordo com o mesmo autor, essa classificação perdurou e foi significativa na construção e institucionalização dos candomblés no Brasil.

> Quando, na metade do século XIX, com fim do tráfico e o decréscimo progressivo de africanos no Brasil, as denominações étnicas dos grupos africanos deixaram de ser operacionais para a classe senhorial, elas [as nações] persistiram entre os africanos e seus descendentes crioulos no âmbito de suas redes de solidariedade familiar e, sobretudo, de práticas religiosas (PARÉS, 2018, p. 102).

Como *Objetivo Geral* desta pesquisa, pretendo refletir sobre o Feminino nos terreiros de candomblés tendo, como recorte, as *Makotas* e *Ekedis*, cargos dados

---

longo desta pesquisa para designar essas instituições.

exclusivamente às mulheres nos candomblés de Angola e Ketu, e como as relações tecidas por elas, nas comunidades em que estão inseridas, auxiliam, ou não, nos processos educativos que ali acontecem, podendo reverberar para além dos espaços da religião, auxiliando, ainda, na construção de uma agenda antirracista e antissexista para a educação formal.

Penso que a educação que traz, em seu contexto cultural, uma forte ligação com o feminino, precise também inserir-se na luta contra uma crescente onda misógina, que favorece e escamoteia crimes de ódio contra as mulheres ou as subjuga e inferioriza em sociedade.

Como *Objetivos Específicos*, proponho-me a:

- Compreender como essas mulheres, de diferentes idades, podem ajudar a pensar o feminino e o conceito de mulher, assim como tudo que está atrelado a ele, ainda hoje, em sociedade;
- Considerar a possibilidade de construção de diálogos dos saberes produzidos nos terreiros com a educação formal a fim de subsidiar práticas educativas antirracistas e antissexistas;
- Propor caminhos outros, que primem pela decolonização epistemológica dos saberes e rompa com poderes/saberes hegemônicos, valorizando os saberes tradicionais oriundos de África;
- Intencionar outras possibilidades de práticas pedagógicas a partir dos exemplos relacionais vivenciados nos terreiros de candomblés, que fujam dos exemplos hegemônicos que vigoram ainda hoje.

Para melhor organização e apresentação da linha de raciocínio que utilizo na tessitura desta escrita, dividirei esta tese em duas partes e cinco capítulos. Na primeira parte, composta por esta Introdução e dois capítulos, procurarei apresentar os referenciais metodológicos e teóricos da pesquisa.

No primeiro Capítulo, partindo da Educação dos Terreiros (CAPUTO, 2012), apresento meu referencial metodológico e inicio a apresentação das categorias fundamentais de pesquisas, assim como os campos de estudos e de minhas interlocutoras. Dessa forma, chego a dois dos fundamentos metodológicos de grande valia à pesquisa: “Reparar Miúdo e Narrar *Kékeré*” e “*Imó Kékeré*” (CAPUTO, 2012,

2016[20]), que exprimem a importância de olharmos com as crianças os cotidianos dos candomblés, considerando, fundamentalmente, os saberes delas.

Apresento também, como percurso metodológico de pesquisa, as categorias de Memória (EVARISTO, 2017; HALBWACHS, 2006; HAMPÂTÉ BÂ, 2010) e da História Oral (HAMPÂTÉ BÂ, 2003), ambas de abordagem qualitativa, que me ajudaram a entender o meu lugar de pesquisadora ao dialogar, entrevistar e ouvir minhas interlocutoras, e como as narrativas delas contribuíram na construção desta pesquisa.

No Capítulo 2, fazendo uso das categorias escolhidas para seguir o caminho metodológico, descrevo e apresento, a partir das narrativas das histórias orais e mnemônicas de minhas interlocutoras, o que é ser *Ekedi* e *Makota* e quais suas implicações e responsabilidades (EQUEDE SINHA, 2016). Partindo de pressupostos Decoloniais (LUGONES, 2008), faço uso do pensamento interseccional para trabalhar as questões de gênero, infância e raça (HOOKS, 2018; HUDSON-WEEMS, 2021). E, por fim, direcionada pelas contingências cotidianas e da contemporaneidade, chego aos grupos e redes sociais de mulheres ocupantes dos cargos de *Ekedis* e *Makotas*, que me fizeram ampliar os horizontes e abriram novos caminhos para esta pesquisa.

No Capítulo 3, apresento, como categorias de análise teórica, os Estudos Afrocentrados, que me ajudaram a pensar o feminino fora do contexto hegemônico e me apresentaram novos saberes filosóficos endógenos à África (AMADIUME, 2006; DIOP, 2014; HUDSON-WEEMS, 2021; OYĚWÙMÍ, 2020). Neste capítulo, busco apresentar e explicar, sempre a partir das narrativas de minhas interlocutoras, os processos de escolha, suspensão e confirmação que toda *Ekedi* ou *Makota* passa. Estes conhecimentos, associados aos processos vivenciados pelas interlocutoras, tal qual o *Pássaro de Sankofa*, me fizeram olhar para o passado e buscar, nos saberes ancestrais dos povos tradicionais, em específico os africanos, as respostas para entender esse mundo hoje. Dessa forma, chego aos conceitos de Matripotência (OYĚWÙMÍ, 2020), Matriarcado (AMADIUME, 2006; DIOP, 2014) e Maternidade estendida (HUDSON-WEEMS, 2021) e, com eles, a centralidade do ato de cuidar, essencial a uma *Ekedi* ou *Makota*. Com essa percepção, estende-se também o alcance de minhas indagações, fazendo-me querer olhar essas mulheres para além dos terreiros.

---

[20] Caputo, em parceria com Mendes e Passos (2016).

A segunda parte está dividida em dois capítulos e Considerações Finais. No Capítulo 4, apresentarei as relações das *Ekedis* e *Makotas* com a sociedade no qual me preocupei, motivada pelas redes sociais, a olhá-las para além dos espaços físicos de seus terreiros. Com isso, percebi um forte ativismo social e político, mediado pelas tecnologias e mídias interativas de comunicação; ativismo este que se configura e ganha força nas redes sociais e se consolida enquanto rede de apoio e cuidado femininos. Visto amiúde, esta mesma rede de apoio e cuidado se torna educativa, compatível com os fundamentos do *Mulherismo Africana* (HUDSON-WEEMS, 2021).

No quinto e último Capítulo, ensejada pela discussão educativa iniciada no capítulo anterior, retorno ao terreiro para refletir especificamente o papel dessas mulheres nos processos educativos que ali acontecem. Para isso, vejo-me instigada a refletir sobre as noções e conceitos de infância que atravessam esses espaços para além do que a modernidade dita. E, assim, percebo que as relações educativas que ali reverberam, muito mais próximas dos saberes africanos que do Ocidente, podem ser encaradas como filtros tradutores da concepção de sociedade e mundo que nós temos.

Para a construção desta tese, permiti-me ser “espelho”, assim como os *abebês* usados por nossas *yabás*, para refletir a energia presente nos signos de luta representados por estes orixás femininos, que souberam fazer diferentes usos desse objeto a seu favor. Permito-me ser espelho para poder refletir e multiplicar os saberes e as sagacidades que aprendi com essas divindades e por entender que elas me ensinaram, de diferentes formas, que o feminino pode ocupar diversos espaços, corpos e geografias para além daquelas que o saber hegemônico tenta enquadrá-lo. Como a epígrafe que abriu este texto, eu sigo cantando, dançando e reverenciando todas as *yabás*. Todas elas.

Imagem 1 – Obá

Fonte: Ivy Silva, 2023.

1 METODOLOGIAS DE TERREIROS: O QUE A ESTEIRA NOS ENSINA

Obá – Não tem homem que enfrente
Obá – A guerreira mais valente
Obá – Não sei se me deixo mudo
Obá – Numa mão, rédeas, escudo
Obá – Não sei se canto ou se não
Obá – A espada na outra mão
Obá – Não sei se canto ou se calo
Obá – De pé sobre o seu cavalo
Maria Bethânia[21]

O trecho da canção que trago na abertura deste capítulo, faz referência a uma divindade da cultura iorubá que chega do lado de cá do Atlântico através do sequestro negreiro, assim como muitas outras que vamos ver ao longo destas linhas.

Conheci Obá ou *Oba*, como é chamada esta divindade, também por meio da música de Bethânia, a única canção da MPB que conheço dedicada a este orixá, que é uma divindade feminina da região de *Elikó*; pode ser que haja outras, mas eu desconheço. Talvez isso ocorra porque Obá (optarei pela grafia acentuada) não nos apresente um arquétipo que se enquadre no que, comumente, chamamos de "feminino". E, agora, reescrevendo estas linhas, percebo o porquê de ela precisar estar aqui neste capítulo metodológico: justamente para me mostrar que o feminino é grandioso demais para ser enquadrado em poucos estereótipos.

Assim como todos os outros orixás, ela tem relação direta com elementos da natureza, no seu caso, as águas revoltas dos rios, as quedas d'água e as enchentes. Obá é uma caçadora e guerreira. Segundo Jagun (2017, p. 175), "sua energia está presente nas paixões, no ciúme, na fúria feminina e na dor da perda amorosa". Na mitologia, ela foi a terceira esposa de Xangô,[22] o rei de *Oyó*, de quem tinha a confiança para liderar seu exército, ao lado de *Oyá-Iansã*.[23] Obá tinha uma rivalidade extrema com Oxum, a primeira esposa de Xangô, de onde advém o *itán*[24] mais conhecido dela.

---

[21] VELOSO, Caetano; GIL, Gilberto. As Ayabás. Maria Bethânia. *In*: BETHÂNIA, Maria. **Pássaro Proibido**. São Paulo: Philips Records, 1976. Vinil. Faixa 1.

[22] Xangô é um orixá do culto iorubá, representação da força do fogo e do trovão e símbolo da justiça. Na mitologia, Xangô foi um rei, um *alaáfin* do reino de *Oyó*, atual Nigéria, África Meridional.

[23] *Oyá-Iansã* é outra divindade dos cultos iorubás, também representada pelos signos do fogo e das tempestades, dos ventos e dos raios. É uma divindade, cuja simbologia está na luta pela liberdade.

[24] *Itáns* são parábolas e contos que narram as histórias das divindades, muito utilizados nas culturas iorubás-nagôs. Não percebi, ao longo desta pesquisa, o mesmo acontecer nos candomblés de Angola. Usarei alguns, ao longo desta escrita, pois eles me ajudam a entender essa cultura.

Nunca conheci diretamente uma pessoa iniciada em Obá. Apenas vi uma irmã de santo, na época em que eu era umbandista, que era filha dessa *Yabá*. Jussara era seu nome, e ela incorporava muito pouco sua divindade; talvez porque o Pai de Santo dissesse que não se cultuava esse orixá em Umbanda. A única vez que a vi, chamou-me a atenção a sua mão, escondendo a orelha. Eu era muito nova e muito curiosa e, ao querer saber o porquê daquele gesto, fui apresentada ao seu conhecido *itán* (informação verbal):

> *Oxum era a primeira esposa de Xangô. Vaidosa, sempre se apresentava com adornos e turbantes variados. Obá, tomada de ciúmes, um dia questiona sobre o que Oxum tinha feito para ser a preferida do rei. Oxum, astuta como era, lhe contou uma mentira, dizendo ter feito um feitiço preparando uma sopa com a própria orelha e ter oferecido para Xangô, justificando assim o constante uso de turbantes. Obá, cega de ciúmes e destemida como era, não pensou duas vezes: cortou uma das orelhas, fez uma sopa e deu ao rei. Este, ao perceber o que continha na comida, ficou furioso com a segunda esposa. Triste, Obá chora um choro que a transforma num rio*.

Coincidência ou não, ao sudoeste da África, corre o Rio *Oba*, que corta a cidade de *Oyó* e se encontra com o Rio de nome *Osun*.[25] O amor incondicional ao outro, cego e destemido, é relacionado a essa divindade; ela é uma guerreira, sua força está em tudo que lhe é dedicado. Ainda segundo Jagun (2017, p. 175): “É a divindade que protege o lado esquerdo do corpo humano, por conseguinte, rege as mulheres, cuja energia reside nessa parte do corpo”.

Há também quem diga que Obá tem o poder da transmutação e o domínio da transformação dos alimentos de crus para cozidos, assim como da água, de líquida para gasosa. Obá é a valentia em forma de pessoa: contra ela, ninguém jamais venceu uma luta, com exceção de Ogum que, como conta o *itán*, só lhe venceu um duelo com ajuda de *Ifá*; caso contrário, sua vitória não era certa. Obá ama e não mede esforços para lutar pelo seu amor.

Associar esse orixá apenas ao seu lado de fúria, é deturpar um legado dos saberes ancestrais africanos que, para esta pesquisa, me é muito caro: o princípio do matriarcado.[26] É com ele que aprendo diariamente o quanto a história poderia ter sido diferente se a presença e a figura da mulher fossem construídas de outra forma, e é

---

[25] Estou usando aqui o termo com a grafia em iorubá por se tratar do nome do rio.

[26] O matriarcado deverá ser entendido tal qual Cheik Anta Diop (2014) nos apresenta em sua concepção de uma Unidade Cultural Africana, e será explicado ao longo do texto.

por se tratar de um saber ancestral, que me permito dizer que são “saberes de esteira”. Nos candomblés, este objeto de palha é chamado de *ení*, no Ketu, e *decisa*, em Angola, sendo normalmente carregado pelas filhas de *Oyá*, e é sagrado, pois ele nos liga a nossa ancestralidade. Para uma metodologia, que se baseia nos saberes ancestrais de África, eu não teria como escolher outro título para este capítulo

E também para uma pesquisa que se preocupa em discutir o feminino nos candomblés, não poderia usar outra força para pensar as questões metodológicas senão a dessa divindade, com suas estratégias de luta e sua valentia, assim como cantou Maria Bethânia e aqui foi reproduzido em forma de epígrafe. Entendo que uma metodologia precise ser corajosa e perspicaz, pois é no desenho metodológico, estrategicamente bem pensado, que se estrutura uma batalha.

Procurarei na força de mulheres, que nem sempre se enquadraram naquilo que o poder hegemônico classificou como feminino, para tentar compor a tessitura desta pesquisa. E, acima de tudo, por acreditar que uma metodologia precisa ser valente e audaz, tal qual é a representação de Obá para mim: sempre de pé sobre seu cavalo.

Obá Xirê![27]

1.1 Entre afetos e significações – As memórias que nos constituem

> Ser ekedi é ser mãe. O fato de agora ser mãe de uma família bem grande, me assusta porque tenho medo de cometer erros mesmo sabendo que isso é normal.
>
> *Ekedi Manuela (12 anos).*

[27] Saudação à Obá.

Foto 6 – *Ekedi* Manuela com 5 anos

Fonte: A Autora, 2015.

Começo esta seção com a foto e a fala de *Ekedi* Manuela, atualmente com doze anos, e, na época do registro, com cinco anos de idade (Foto 6); uma das *Ekedis* interlocutoras desta pesquisa que, preocupada em refletir sobre o feminino, traz também a infância como elemento de fundamento para pensar interseccionalmente o gênero, a raça e a categoria geracional.

Inicio com essa foto (Foto 6), pois ela foi escolhida pela própria Manuela, após uma de nossas conversas sobre empoderamento feminino de mulheres de axé. Apesar do anacronismo, ela foi um consenso entre mim, Manuela e sua mãe – Giovana –, que também faz parte do grupo de *WhatsApp*, criado para que pudéssemos manter o contato no período pandêmico. Este dispositivo tecnológico, assim como as redes sociais, como *Facebook* e *Instagram*, se revelaram importantíssimos para a construção deste trabalho, pois dois dos três anos percorridos nessa trajetória foram vivenciados no período da pandemia de Covid-19, e compõem os diferentes percursos metodológicos que precisei adotar diante das surpresas do

cotidiano, tal qual a Metodologia[28] de Ogum que “abre os caminhos através dessas ferramentas tecnológicas para que a sociedade atual possa promover a circulação de ideias e disputa de narrativas” (MEDEIROS; SILVA; FERREIRA, 2021, p. 41).

O grupo, composto por nós três, foi criado por mim no dia 11 de abril de 2020, um mês após o início da pandemia no Brasil. Mesmo sem saber quanto tempo, ao certo, viveríamos em distanciamento social, optei logo pelo uso desse dispositivo para não perder o vínculo com Manuela. A opção em fazer um grupo no qual Giovana pudesse participar, também partiu de mim, uma vez que Manuela é uma criança.

Manuela é *Eked*i de Oxum, confirmada no *Ilê Asé Ewé Ilerá,* que, em livre tradução, seria “Casa da folha, da saúde e da vida”, um dos terreiros onde essa pesquisa acontece. Ele está situado na cidade do Rio de Janeiro, no bairro de Magalhães Bastos, e é liderado por Leonardo de *Agué*,[29] filho de Jovino de Ajunssun, neto de Alvinho de Omolu, e onde sou *abiã*.

A família é da raiz *Gibanauê*, do conhecido Axé Pantanal, situado em Duque de Caxias, Baixada Fluminense. É um terreiro pequeno, funciona nos fundos da residência de Mãe Sandra, mãe carnal de *Babá* Leonardo e mãe pequena da casa. A família de axé também não é numerosa: somos em torno de quarenta membros. Nesse contexto, Manuela é uma das cinco *Ekedis* da casa, sendo a única criança.

O anacronismo não aparece somente na foto que abre esta seção; ele também aparecerá ao longo destas linhas porque elas serão compostas por narrativas memoradas, minhas e das minhas interlocutoras. Memórias que antecedem, e muito, o tempo vivido desta pesquisa. A exemplo, meus primeiros contatos com Manu.

Conheci Manuela por volta de 2014, com cinco anos. Meu percurso, nesse terreiro, começou como consulente do jogo de búzios; em seguida, iniciei, fazendo alguns trabalhos, fui depois incorporada ao grupo da família e comecei a frequentar o barracão, não só em dias de festa, mas também em dias de função. Num desses dias, numa festa de Exu, da qual eu não estava participando no salão e, sim, na assistência, e estava vestida com um *alaká* – roupa, normalmente, usada por *Ekedis* –, Manuela perguntou quem eu era no terreiro. Devolvi a pergunta com outra, pois achei curiosa uma criança me fazer aquele questionamento porque ela não queria saber o meu

---

[28] Explicarei melhor sobre as Metodologias de Ogum na Seção 1.4.

[29] *Agué* é um vodum, uma divindade dos cultos *Jeje*; divindade, cujo signo encontramos na sabedoria da flora.

nome ou se eu era amiga de alguém. Ela, provavelmente, queria saber quem eu era para estar ali vestida daquela forma.

Então, ela refez a pergunta, questionando-me se eu era *egbomi* ou *Ekedi*. Sim, a criança que, na época, devia estar com sete ou oito anos, identificou que aquela indumentária era indicativa de um certo *status* naquela comunidade. Quando eu respondi que não, que não tinha cargo e era só uma iniciante, ela cerrou seus olhos, como costuma fazer quando está pensativa ou intrigada, e saiu de perto. Até hoje, mesmo quando ela me ajuda a arrumar o *ojá* na cabeça, ela, volta e meia, me diz: *"Eu achava que você era Ekedi"*.

Sendo Manuela suspensa e confirmada e eu *abiã*, logo, ela é mais "velha" do que eu; sendo ela *Ekedi*, naquele espaço e no arranjo comunitário de um terreiro, ela é minha mãe; fato este que a deixa assustada, como relatado na epígrafe da seção.

A maternidade, no terreiro, a assusta, mas não a afastou do desejo de ser confirmada (explicarei melhor do que trata a confirmação no próximo capítulo). Um ano antes de ser confirmada *Ekedi*, quando perguntei se ela queria que a confirmação acontecesse logo, ela prontamente respondeu que sim: "*É o que eu mais quero na minha vida"*. A ansiedade e o desejo pelo ritual, também pude perceber na época de seu aniversário, quando indagada pelo *Babalorixá* o que queria de presente, ela respondeu que queria um *Bori*.[30]

A maternidade, assim como a matricentricidade e o matriarcado, são conceitos de suma importância para pensarmos as *Ekedis e Makotas*, e não só elas, mas toda a relação de sociabilidade existente nos terreiros de religião de matriz africana.

Matriarcado, aqui, deverá ser entendido a partir do pensamento de Cheikh Anta Diop (2014), que defendeu uma concepção solidária de vida em comunidade baseado na figura da mulher e da mãe. Numa sociedade matricêntrica, a organização social tem como base fundamental a unidade materna, que se configura como a menor unidade de parentesco e também a menor unidade autônoma de produção, cujos laços são definidos a partir da maternidade onde, segundo Diop (2014), são passados valores morais e éticos fundamentados na paz e na cooperação social.

Nesse modelo de sociedade, a mulher era emancipada da vida doméstica e possuía uma posição de destaque na comunidade. Para o autor, em tal modelo, não eram valorizados sentimentos individualistas e a agressividade; nessas organizações

[30] Ritual onde são oferecidos alimentos à divindade de nossa cabeça, *Ori*.

societais, a matrilinearidade era consequente e a herança biológica da mãe era mais forte e mais importante que a do pai. A mãe possuía um sacro poder e sua autoridade era ilimitada. Todos os direitos políticos eram transmitidos pela mãe e a herança era proveniente do tio materno e não do pai. É fácil encontrar esse tipo de organização social ao longo da história dos candomblés no Brasil e nas comunidades de terreiros.

Makota Valdina (2013, [n. p.][31]), em entrevista para o Conselho Estadual de Cultura da Bahia, afirmou:

> [...] tive uma boa referência – minha mãe – e o que sou hoje é por causa dela. Por outro lado, vivemos uma realidade em que a mulher mostra o que ela sempre foi. O chefe da família nunca foi o homem. A mulher que dá tom a uma família. Há mais abertura, estamos conquistando mais espaço, mas isso não quer dizer que a mulher bordadeira, doceira, lavadeira, não tivesse ou não fosse uma forte mulher. O desafio é enfrentar essa nossa realidade e se manter mulher. Exercer uma profissão antes masculina, mas sem abrir mão do ser mulher e ir com a sensibilidade feminina. Assim ela vai fazer a diferença.

Existem estudos diversos sobre comunidades de matriz africana que vão dar conta de refletir e apresentar modelos de organização onde as mulheres ocupavam lugar de liderança; o de Ruth Landes é um deles. Em seu clássico livro, *Cidade das Mulheres* (2002), num diálogo com Edilson Carneiro, que lhe explicava a importância de um *babalaô* a quem havia visitado, ela nos faz perceber a importância da matrilinearidade, descrita por Diop, e representada na figura do tio materno.

> Treinou em África como mago e vidente. Assim adivinhou futuro para Aninha e outras mães, e para quem quer que o pagasse. Ainda faz, mas tudo é muito secreto e sagrado. E, por isso, o nega. Adivinha lançando búzios consagrados, que decifra depois que cai, e utiliza ervas especiais que manda o afilhado colher; costumava dirigir sacrifício ritual de bodes e bois sagrados e acho que adivinhava lendo nas estranhas e nas omoplatas deles. Conhece todos os tipos de ritos e fórmulas mágicas, para o bem e para o mal, não tenho dúvidas. **No templo de Aninha, onde ela organizou uma corte de ministros do deus Xangô, ele tinha graduação máxima e era chamado "irmão da mãe". Isso tem mais valor do que ser chamado de pai**; de fato, a todo Ogã as pessoas se dirigem como pai (LANDES, 2002, p. 78. Grifo nosso).

Mãe Stela de Oxóssi, importante quinta liderança do Terreiro do *Opô Afonjá*, em Salvador/Bahia, terreiro citado por Landes acima, inaugurado por Mãe Aninha, também fala da questão da matricentricidade nas comunidades de terreiros.

---

[31] [n. p.] = [não paginado].

> [...] A casa de Dona Olga (o Alaketu) também, porque a primeira liderança lá foi feminina. É uma casa antiquíssima, mais antiga do que essa nossa. E as mulheres dessas casas foram lideranças fortes, que deixaram o nome na história, que produziram, trabalharam em prol da crença dos orixás, que viajavam, que faziam movimentos para a libertação do candomblé. Tiveram muita resistência. Então, sabe-se que, a princípio, essas casas só podem ter responsáveis do gênero feminino. E, diga-se de passagem, a liderança feminina no candomblé é uma coisa muito forte, porque a mãe é mulher. Por mais rude ou enérgica que ela seja, sempre tem aquela nuance feminina para determinados detalhes [...] (MÃE STELLA DE OXÓSSI, 2001, [n. p.]).

A maternidade, citada por Mãe Stela e anunciada nesta tese, também acomoda as *Ekedis* e *Makotas*. *Equede* Sinha (2016), *Ekedi* de uma das casas mais tradicionais de Salvador, o Terreiro da Casa Branca, no Engenho Velho, casa matriz da Nação de Ketu, apresenta a maternidade como função central do ser *Ekedi*, quando nos diz:

> Eu sou uma equede...E não me vejo em outra função dentro do axé. Porque eu sou mãe! E equede é mãe. Então, não sei mais separar a mãe genética da mãe religiosa. Tem momentos em que fico confusa e acho que todo mundo é meu filho. Às vezes, acho que pari todo mundo (EQUEDE SINHA, 2016, p. 28).

E, segundo a *Ekedi* do Terreiro da Casa Branca, essa maternidade não se restringe apenas ao corpo coletivo do terreiro, ou seja, a filhos e santos; ela também contempla o sagrado.

> No caso dos orixás é a mesma coisa. Não tem como dizer “eu sou equede de Oxóssi” só porque foi Oxóssi que me deu o cargo. Eu sou equede de todos os orixás, de Exu a Oxalá. [...] O amor materno de uma equede não tem explicação, mas tem origem ancestral (EQUEDE SINHA, 2016, p. 29).

E, para além disso, pensar a maternidade e o matriarcado a partir de outros paradigmas que não os eurocêntricos, ajuda-me a refletir sobre os processos educacionais vigentes que, ainda hoje, apresentam forte influência do patriarcado.

As questões colocadas acima, talvez sejam de difícil compreensão aos olhos dos que não estão acostumados com as lógicas de um terreiro, mas são elas que me ajudarão a pensar os dilemas que hoje enfrentamos, enquanto mulheres numa sociedade onde o patriarcado insiste em ditar as regras. Mas, para podermos adentrar nos saberes e nas filosofias africanas, é preciso apresentar de onde nós falamos.

1.2 Quando o terreiro vira lugar de pesquisa

Kò sí ewé, kò sí òrìsà
sem folha, não há orixá.
Adágio de Ossain.

O *Ilê Asé Ewé Ilerá* está situado em Magalhães Bastos, no subúrbio do Rio de Janeiro, onde começo a acompanhar o cotidiano de Manuela nas suas funções de *Ekedi*. É uma casa de axé, como escrito anteriormente, de *Agué*, divindade *fon,* que é considerado o guardião dos segredos das folhas e de toda a flora. Num terreiro de Candomblé não se faz nada sem folhas, por isso, o verso trazido como epígrafe nesta seção.

Ekedinha Manuela, como é chamada por todos, é filha e *Ekedi* de Oxum; sua relação com esta divindade está entre a filiação e a maternidade. Sua mãe carnal é *Dofona*[32] de *Ayrá*,[33] e foi com sua mãe e sua avó materna que Manu chegou até o Candomblé, como ela mesma me contou, visto que era muito pequena, e tudo que ela sabe desse dia lhe foi passado pelas suas mais velhas.

> *Eu tinha dois anos e estava chorando muito no carrinho, era uma festa da Oxum. Eu chorava muito e não me aquietava, até que Oxum veio, apontou pra mim e me pegou no colo. Nessa hora, eu parei de chorar e ela dançou comigo. Depois, ela pegou uma cadeira e aí eu fui nomeada Ekedi de Oxum. Pra minha mãe, foi muito emocionante; eu não lembro* (*EKEDI* MANUELA, 2020).

Manuela me conta a história de sua suspensão, fazendo releituras do que outras pessoas lhe contaram. Isso não é um problema para nós que pesquisamos as crianças de terreiros, afinal, todos os conhecimentos que chegaram até aqui, nos foram contados por um mais velho. O uso do advérbio é uma característica dos praticantes dos candomblés; é uma maneira de mostrarmos a importância do respeito à senioridade em nossa cultura.

Para nossas pesquisas, a narrativa e a percepção das crianças são tão valiosas quanto de qualquer outra pessoa, o que Caputo (2018, p. 08. Grifo da autora),

---

[32] No processo de iniciação dos candomblés de Ketu, quando há mais de uma pessoa sendo iniciada, a primeira a ser iniciada se chama *Dofona*; a segunda, *Dofonitinha*; a terceira, *Fomo* e a quarta, *Fomitinho*.

[33] *Ayrá* é um orixá masculino; uma das qualidades de Xangô.

chamará de “reparar miúdo, narrar *Kékeré”*. Dessa forma, lemos e interpretamos os candomblés com as pessoas mais velhas, mas também com as mais novas, rompendo assim com posturas hegemônicas.

Como nos ensina a Pesquisadora:

> Escolhemos reparar as crianças de terreiros como sujeitos ativos de imensos conhecimentos. E, quando reparamos nessas crianças, sabemos que escolhemos pesquisar com um dado recorte de raça e de classe (entendendo raça como um conceito político). Essa escolha reinventou nosso modo de olhar e fazer pesquisa. Também ampliou nosso olhar para fora dos terreiros (CAPUTO, 2018, p. 08).

Debruço-me, nesta pesquisa, sobre temas menosprezados pela sociedade, tais como os estudos de crianças de terreiros, os saberes ancestrais oriundos das religiões de matriz africana e as questões de gênero nestas religiões. Eles se originam da educação nos terreiros (CAPUTO, 2012), sendo atravessados pelo conceito de Redes Educativas e dos estudos nos/dos/com os Cotidianos (ALVES, 2008), que compreendem que, a partir das múltiplas e complexas relações humanas – independentes dos espaços que ocupam –, conhecimentos e saberes serão gerados, e que estes não devem ser hierarquizados, como salienta Caputo (2020a, p. 391).

> Os Estudos com Crianças de Terreiros nascem na interseccionalidade de, pelo menos, três grandes negações: a primeira origina-se de concepções sociológicas que negam a criança como sujeito de conhecimento e participação social, portanto as silenciando; a segunda foi (e continua sendo) praticada pelo projeto colonial racista que submeteu pessoas, seus corpos, conhecimentos e memórias, negando a vida de africanos e africanas (e seus descendentes), homens, mulheres e crianças, arrancados e arrancadas de seu continente, escravizados, dispersados; a terceira herança hegemônica foi deixada pelo modo dominante com o qual a modernidade “via” os cotidianos, tidos como lugar de saberes menores.

E ainda:

> Os Estudos com Crianças de Terreiros desenvolvem pesquisas que contrariam essa tripla negação para afirmar, também na interseccionalidade que, justamente aquelas consideradas insignificantes, incompletas, não confiáveis (as crianças), os conhecimentos e culturas igualmente considerados inferiores (afrodiaspóricos), incluindo os terreiros de religiões afrodescendentes e os *espaçostempos* considerados também menores (cotidianos) são fundamentos vitais para compreender a sociedade brasileira, bem como para desestabilizar suas lógicas coloniais profundas que, seguramente, afetam as crianças (CAPUTO, 2020a, p. 391. Grifo da autora).

Penso que os cotidianos dos terreiros constituem *espaçostempos* complexos,

híbridos, ambíguos, heterogêneos, nos quais se articulam e se enfrentam múltiplas estéticas de existência, modos de habitar, modos de saber e fazer, valores, condições socioeconômicas, experiências culturais imaginárias, ou seja, múltiplas experiências semióticas, culturais, sociais e políticas, muitas vezes, atravessando-se e transformando-se mutuamente. Por isso, escolho estudar esses cotidianos; cotidianos que precisam ser vividos, (com)partilhados.

Assim como Manuela me conta desde o que ela ouviu de sua mãe e avó, esta pesquisa pretende ouvir os saberes e as memórias de outras pessoas mais velhas na religião, mais experientes e ocupantes de outros cargos nos candomblés, conhecidos como *agbás*, em Ketu, e os *kotas*, em Angola, como forma de compreender, a partir dessas narrativas memoradas, a importância e a relevância das *Ekedis* e *Makotas* na organização de uma comunidade de terreiro. O uso da memória e sua importância para essas comunidades é um dos seus elos com o continente africano; é por ele que pretendo prosseguir.

Não me interessa, e nem é esse o meu propósito, reivindicar posturas puristas, essencialmente africanas, em nossos terreiros. Entendo o quanto somos atravessados pela história e como nos constituímos enquanto comunidades. O que me interessa, a título desta pesquisa, é enxergar o que ficou, o que conseguimos preservar, apesar de todas as adversidades, como e onde conseguimos resistir, ressignificar e resguardar nossas memórias ancestrais.

A partir dessa prerrogativa, posso pensar os candomblés como espaços de memória. Além de manifestação de religiosidade, eles também são representação cultural pautada numa tradição oral. Sua tradição, seus ensinamentos e conceitos são passados de geração a geração através de histórias contadas; histórias que se cruzam entre o que é vivido no presente e o que é imbuído de passado. A história, vivida hoje por um membro de uma família, é “misturada” às histórias de seus mitos (*itáns),* e poderá ser contada amanhã para seus descendentes com a mesma importância e significação. Por isso, adotarei, como percurso metodológico, o uso das narrativas contadas pelas meninas/mulheres que assumem os cargos de *Ekedis* e *Makotas*, ou seja, suas histórias de vida e as memórias coletivas que essas comunidades de terreiro nos brindam.

> *Não vou dizer que foi fácil! Quando fecho os olhos ainda posso lembrar-me das chamas das velas e da decisa (esteira) em meu corpo, da essência do lugar que viu todas as minhas lágrimas, minhas ansiedades e meus medos. Ainda me lembro dos primeiros ensinamentos dados, das primeiras rezas, das dores de cabeça e da roupa branca. Ninguém nunca vai entender antes de estar lá dentro vivendo tudo* (HENDA MIANGA, 2019).

A descrição acima é parte de uma fala de Henda Mianga, *Makota* de *Dandalunda*, *Nkisi* das águas, divindade da cultura banto dos Terreiros de Angola. Henda Mianga é sua *digina*, nome recebido por todo adepto iniciado ou confirmado num Terreiro de Angola. Ela foi suspensa e confirmada aos 18 anos. Henda, cujo nome civil é Flávia, sempre acompanhou seus pais em eventos e festas de terreiros, pois seu pai é *Ogã* e sua mãe, na época, não iniciada.

Em sua narrativa, Henda descreve, em poucas linhas, suas memórias de afeto do período de recolhimento. Não é o seu corpo que está na *decisa* e, sim, o contrário, assim como as chamas das velas. Henda descreve como se cada artefato ou objeto que a acompanhou fizesse parte dela a partir de agora. Entendo perfeitamente o que ela quer dizer, pois a esteira também já fez parte de mim, um dia, em circunstâncias ritualísticas diferentes, mas fez. Ao ouvir cada relato, cada narrativa dessas, faz-me viver, um pouco, tudo que elas tentam exprimir, ou mesmo silenciar, uma vez que nem tudo pode ser dito. Lembro-me do quanto é difícil ser a pesquisadora e ser a praticante; do quanto, para ela, deve ser complicado também, ser a *Makota* e estar, ali, desvelando suas memórias para uma não iniciada.

Entendo também quando a orientadora nos diz para fazer de nosso terreiros, nossos campos de estudo, afinal, tal qual o Candomblé, os campos também precisam ser praticados, experienciados e vividos. Mas, imagino que, assim como eu, todos vivam ou já viveram os conflitos do ser praticante-pesquisador de terreiro. O Candomblé tem os seus mistérios; o limite do que é público e do que é privado é muito bem delimitado e deve ser respeitado, e quem determina este limite, é o dirigente da casa. Na minha casa, por exemplo, não se costuma tirar fotos de orixás; são poucas as que temos e não as publicamos. Para conseguir registros fotográficos das *Ekedis*, precisei de autorização do *Babalorixá*, uma vez que elas estão sempre acompanhando um orixá. E ele só consentiu por se tratar de uma pesquisa acadêmica de um membro da família. Por isso, muitos dos registros fotográficos que aqui aparecerão, compõem acervos pessoais das interlocutoras e deverão ser encarados como parte de seus registros mnemônicos, suas memórias.

O mesmo acontece com as narrativas ou mesmo com as experiências vividas. Saber que nem tudo que escuto, vejo e vivencio deve ser publicizado; saber que, como *abiã*, nem tudo posso experimentar. Embora *Babá* Leonardo seja muito didático e paciente, e já tenha ficado horas conversando comigo sobre assuntos que poderiam me ajudar a delinear meu trabalho acadêmico, sei que existem "regras" e que não devo tentar ultrapassá-las.

Já passei por situações que exprimem bem o que tento dizer acima. Uma, aconteceu no período de recolhimento de Manuela. Cheguei no terreiro e segui com a rotina de praxe de chegada: "esfriei" meu corpo, como habitualmente chamamos; sentei-me num dos banquinhos que ficam na copa; acendi meu cigarro e conversei, ligeiramente, com os irmãos sobre os assuntos do dia. Em seguida, separei minhas roupas de função, normalmente as mais usadas, próprias para o dia a dia. Recebi o *abô* (banho de ervas maceradas) de um mais velho e fui para o banheiro tomar meu banho. Ao sair, já vestida e limpa, fui fazer as devidas saudações de chegada, que consistem em se anunciar para as divindades nas suas respectivas casas,[34] uma forma de saudar e, ao mesmo tempo, pedir permissão para estar ali. Fazemos isso, batendo *paó*, que é uma sequência ritmada de palmas, que caracteriza respeito, e fazemos esse ritual de chegada ao terreiro em alguns lugares determinados.

Comecei por Exu, que está sempre localizado na frente do terreiro, sendo a primeira casa, afinal, Exu é aquele que guarda as porteiras. Em seguida, cumpri o mesmo ritual com Ogum, que fica ao lado da casa de Exu, mais um pouco para dentro, no sentido do salão principal. Cumpri o mesmo ritual no primeiro quarto de santo e, finalmente, cheguei ao salão principal, onde fica a cumieira da casa.

A cumieira é um dos pontos mais importantes de um Terreiro de Candomblé. Situada no alto, nela residem os mistérios e fundamentos daquela casa e família de axé. Para ela, além de bater *paó,* batemos também cabeça. Ali, no meio do salão e abaixo da cumieira, estava a esteira de Manuela onde ela, provavelmente, havia estado há pouco, pois ainda havia alguns de seus pertences, inclusive, um caderno de desenho e umas "canetinhas", objetos que, imediatamente, me remeteram ao universo da infância.

Babá Leonardo, apesar de didático, é um Pai de Santo tradicional, e não concorda com o uso de cadernos ou apostilas. A presença destes objetos foi, com

[34] Todo terreiro tem um espaço destinado aos assentamentos das divindades; uma sala, saleta ou quarto, que nós chamamos de casa.

certeza, “liberada” pelo fato de ser uma criança recolhida. Eu, preocupada em ajudar nos afazeres do dia, querendo cumprir a ritualística inicial e consciente da minha posição de não iniciada, contive o impulso de parar o trajeto de saudação ritual e pegar o celular para registrar esse momento. Não o fiz e segui o meu percurso. Agora, escrevendo estas linhas, recordo-me quando Baptista (2007, p. 10) define sucintamente a relação estabelecida numa comunidade de terreiro e o que eu sentia naquele momento.

> Os laços estabelecidos entre o filho-de-santo e a casa de candomblé não estão referidos apenas à filiação religiosa, mas sobretudo ao campo das obrigações recíprocas, ao terreno profundo das emoções e dos sentimentos. A adesão a um terreiro de candomblé sugere a entrada em um círculo de intimidade e o cumprimento de uma rigorosa agenda relacionada à família de santo e ao seu dirigente.

Naquele momento, eu precisei fazer uma escolha entre a pesquisa e a fé e escolhi seguir a segunda, com seus dogmas, ritualísticas e preceitos. Hoje, como pesquisadora, escrevendo estas linhas, faço uso da memória para reviver aquele momento e o faço nos limites do que pode e do que deve ser descrito.

A narrativa, nesse instante, deve ser feita seguindo o labirinto da memória que, por sua vez, deve ser percorrido com cautela para que as lembranças do passado não prejudiquem a dinâmica do presente. E a minha escuta que, hoje se materializa nestas linhas, precisa saber traçar caminhos que não se transformem em “ruas sem saída”. Nesse momento, não me preocupam as questões metodológicas da escrita; o que me preocupa e, por vezes, me angustia, sufoca, faz até chorar, é saber fazê-la de forma “essencial” ao que eu sou e ao que pretendo dizer, sem ferir meus princípios éticos e meu compromisso com aqueles que, um dia, me confiaram a palavra. Preocupa-me retratar aqui sobre o que move essas meninas e a mim mesma. Falo sobre horizontes e escolhas, delas e minhas. Neste momento, recorro à Conceição Evaristo (2020, p. 1), quando ela me diz:

> Gosto de ouvir, mas não sei se sou hábil conselheira. Ouço muito. Da voz outra, faço minha, as histórias também. E no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta. E, quando de mim uma lágrima se faz mais rápida do que o gesto de minha mão a correr sobre meu próprio rosto, deixo o choro viver. E, depois, confesso a quem me conta, que emocionada estou por uma história que nunca ouvi e nunca imaginei para nenhuma personagem encarnar. Portanto, estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con)fundem com as minhas.

E assim como a autora, busco traçar “escrevivências”, ao registrar essas memórias. Memórias tais, que nos indicam escolhas de diferentes ordens: políticas, pessoais, afetivas, afinal, ao escolhermos o que contar, escolhemos também o que silenciar. E minha escolha é contar, e contar junto a essas mulheres, suas memórias e vivências nos cotidianos dos terreiros.

Essas memórias me remetem a uma África do passado, que tinha, na palavra narrada, na palavra dita, poder e responsabilidade. Talvez porque, como também me ensina Evaristo, ao falar das pessoas africanas que aqui chegaram, trazendo suas culturas, “o terreiro constitui-se como uma forma de pertencimento, um meio de encontrar nesse espaço político-mítico-religioso [...] o seu lugar de transmissão e preservação” (EVARISTO, 2010, p. 2).

E não estou me referindo apenas a recordações ou reconstituições de acontecimentos; busco um movimento de trazer, para o tempo de agora, ensinamentos e saberes desse tempo passado para que, quem sabe, possamos escrever um novo futuro e fazer isso aos moldes do pensamento africano, que nos constitui e está vivo nos terreiros. É assumir, como Hampâté Bâ (2010, p. 208) diz sobre a reconstrução do acontecimento em seus diversos detalhes: “De maneira geral, a memória africana registra toda a cena: o cenário, os personagens, suas palavras, até os mínimos detalhes das roupas”.

Nesse movimento de ouvir as narrativas dessas meninas e mulheres, no seu fazer-construir de *Ekedis*, que seria quase o oposto de um devir, uma vez que elas já são e não estão por vir a ser, percebo e preciso estar atenta ao misto atemporal que acompanha suas falas.

Mais uma vez, peço ajuda à Conceição Evaristo (2017) que, ao construir sua literatura, consegue romper com a lógica cronológica de uma narrativa que, mesmo nos contando uma memória passada, abre espaço para o tempo presente, trazendo, para ele, todas as sensações, os sentimentos, as emoções, as pessoas, prerrogativa de uma literatura preta, africana, que faz da memória e do seu conto e reconto, um saber ancestral.

Eu poderia, aqui, discorrer sobre Memória Coletiva (HALBWACHS, 2006) ao defender a necessidade de darmos atenção ao que é comum a um grupo, e não ao que é individualizado. Para o autor, independentemente da presença física dos outros, estamos sempre acompanhados, pois os trazemos em nossas lembranças. Por isso, elas são coletivas (HALBWACHS, 2006).

Ainda segundo Halbwachs (2006, p. 22):

> Não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. Somente assim podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída.

Nesse sentido, as recordações de uns estão sempre associadas também às memórias dos outros e, para ele, a comunidade e o coletivismo sustentam a memória.

Não seriam as memórias de pessoas comuns um bom exemplo de patrimônio cultural? Penso que sim e o faço com a ajuda de Röpke, Monti e Silva (2021, p. 39), que me ensinam o quanto é rico e educativo o horizonte de patrimônio de cultura imaterial como “as escolas de samba, os Centros de Tradições Gaúchas (CTGs), os grupos folclóricos, a literatura de cordel, as festas de boi, as novenas, as procissões, entre tantos outros”. Acrescento a estes, os candomblés, patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro, a partir da Lei nº 5506, de 15 de julho de 2009.

Os autores atentam para a relevância dessas culturas ao valorizarem a oralidade e a memória, além de chamarem a atenção para o fato de elas não pertencerem ao conjunto de conhecimentos próprios do universo escolar. Segundo eles, o patrimônio imaterial – saberes, ofícios e cultura – passou a ser considerado após a Constituição de 1988, equiparando-se ao patrimônio material em importância e demarca como, para o próprio Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN); ele é vital para a constituição de identidade e pertencimento, perpassada de geração a geração, ajudando na construção e respeito à história de grupos e comunidades diversos.

Pierre Nora (1993, p. 7), em sua crítica à criação de “lugares de memória”, faz menção à celeridade da história e de sua produção, criando, em velocidade máxima, passados mortos que tendem a desaparecer na mesma velocidade em que são produzidos. Para o autor, a globalização e os processos de democratização – tendo, como consequência, a massificação –, causaram o esfacelamento da memória: o fim das sociedades-memória, que asseguravam a conservação e a transmissão de valores; o fim das ideologias-memória, que garantiam a passagem regular do passado para o futuro ou indicavam o que se deveria reter do passado para preparar este

futuro. Para ele, os lugares de memória (museus, igrejas, escolas) surgem do sentimento de que não há memória espontânea, de que é preciso criar espaços de arquivamento: “Se o que defendem não estivesse ameaçado, não se teria a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que envolvem, eles seriam inúteis” (NORA, 1993, p. 13).

Mas, o que podemos dizer sobre as sociedades que sofreram com a tentativa cruel de apagamento de sua história e passado? Tentativa esta que incorre no epistemicídio, consequência de uma política de morte engendrada contra o povo preto, como chamam atenção Carvalho e Souza (2021, p. 3):

> O sintoma brutal da necropolítica tangencia o apagamento da memória, a supressão e a distorção das narrativas que dão contornos aos acontecimentos que violam o direito à vida e que sufocam as causas violentas de histórias cujos arquivos ainda cheiram a sangue. Fazer esquecer, reordenar os encadeamentos dos fatos pelo interesse de ocultação e ignorar a produção sistemática da morte são ingredientes próprios da necropolítica.

As sociedades criadas, ou as que passaram pelo processo de colonização, vivenciaram a experiência da tentativa de aniquilamento de suas memórias e a constituição de espaços onde estas pudessem permanecer em resguardo, mesmo camufladamente, foi fundamental para a sobrevivência de muitas pessoas; assim entendo os terreiros de candomblés.

Pensar a memória como espaço de negociação, possibilita-me novos olhares, novos ângulos e ressignificações, novos encontros com grupos que muito têm a me dizer e ensinar. Dessa forma, histórias individuais e de grupos/famílias/coletivos emergem dessa arena, de forma ressignificada, perpetuadas a partir de novas vozes, dado que todos passam a ser olhados como sujeitos construtores.

1.3 Saber ouvir os que vieram antes: prerrogativas para uma pesquisadora abiã

> Não podemos entrar na filosofia, assim como na vida, senão misturados a uma história que nos precede e enredados em histórias que se tecem em torno e sobre nós.
>
> *Jean-Godefroy Bidima*[35]

[35] BIDIMA, Jean-Godefroy. **Da travessia**: contar experiências, partilhar o sentido, n. 36, p. 7-17, 2002. Trad.: Gabriel S. A. Antunes. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/364824751/Jean-Godefroy-Bidima-Da-Travessia-Contar-

Foto 7 – Confirmação de Henda Mianga (2019)

Fonte: A Autora, 2019.
Legenda: na foto, *Makota* Henda Mianga, *Dandalunda*/*Mam'etu* Keamukongo e *Mam'etu* Kisimburu.

Este é o segundo terreiro que é campo desta pesquisa. Ele também fica no Rio de Janeiro, no bairro da Penha, na zona norte da cidade. *Kanzo*, em *kimbundu*, significa “casa”; essa é a Casa de *Dandalunda*. Sua liderança é feminina; temos aqui não uma *Yalorixá*, como teríamos num Candomblé de Ketu, mas sim uma *Mam’etu* que, também do *kimbundu*, significa “mãe minha”. A *Mam’etu* desse *Kanzo*, é Patrícia de Oliveira, *Mam’etu* Keamukongo, filha de *Mam’etu* Kisimburu, neta de *Tata* Anjolesi, da família da Goméia.

A imagem acima (Foto 7) retrata o dia da confirmação de Henda Mianga, *Makota* Flávia, com 18 anos, na época. O dia de sua confirmação foi o segundo dia que estive nesse terreiro, que viria a se tornar um dos campos de minha pesquisa. O

Experiencias-Partilhar-o-Sentido#>. Acesso em: 06 jun. 2021.

registro fotográfico revela o momento em que Henda está sendo apresentada ao público, agora, não mais como Flávia, uma das filhas de santo da casa e, sim, como *Makota*, uma das mães dessa família, uma escolhida por *Dandalunda*, a quem pertence o terreiro.

Nessa foto, temos o registro de diferentes gerações e diferentes maternidades. Particularmente, gosto muito dessa imagem, pois ela muito tem a dizer sobre os significados da pesquisa. Temos, aqui, quatro mães: em primeiro plano, temos *Mam'etu* Keamukongo, chefia religiosa e Mãe de Santo do terreiro, que está em transe, manifestada com *Dandalunda*, mãe de todos os adeptos deste terreiro e dona desta casa. Ao seu lado, de braços dados com ela, temos Henda, *Makota*, mãe escolhida por *Dandalunda* para ser sua fiel escudeira. Atrás das duas, podemos ver *Mam'etu* Kisimburu, Mãe de Santo de *Mam'etu* Keamukongo, avó de Henda, matriarca da família. Mais de três gerações num só registro: ancestralidade materializada num clique.

Esse terreiro também divide o seu terreno com a moradia da liderança religiosa, algo comum nos terreiros que ainda ocupam os grandes centros urbanos. *Mam'etu* Keamukongo divide a liderança do espaço com seu marido, *Tata Nkisi*[36] Zazemavuloyá, e seu filho, Nvulê, *Tata Kambondo*[37] da casa.

A fala da *Makota* Henda, destacada na seção anterior, retrata a opção metodológica desta pesquisa por entender que, em diferentes espaços, saberes são produzidos; saberes, por muitos, subalternizados pelo racismo estrutural, que nega os saberes ancestrais que circulam nos terreiros dos povos pretos; saberes de crianças e jovens que cresceram nos cotidianos dessas religiões e "que sofrem duplo preconceito, o da religião e o da invisibilização da infância na produção do conhecimento" (CAPUTO, 2018, [n. p.]). Por percebermos as crianças, jovens ou adultos, não só como participantes de nossas pesquisas, mas sim como sujeitos sociais, construtores de saberes próprios e construtores, inclusive, das próprias pesquisas, optamos por acompanhá-los em seus cotidianos, convivendo com essas meninas no seu fazer diário enquanto elas vão aprendendo e amadurecendo no cargo.

---

[36] *Tata Nkisi*, numa livre tradução, seria o equivalente ao pai do *Nkisi*, ou seja, aquele que é responsável pelo *Nkisi*, pelo sagrado.

[37] *Tata Kambondo* é um cargo dado a homens que não entram em transe. Eles são considerados *tatas*, ou seja, pais, pois ocupam cargo de liderança na hierarquia dos terreiros. Seria um similar aos *ogans* dos candomblés de Ketu (FERREIRA, 2021).

A partir disso, adotarei, também, como categoria de análise neste trabalho, o conceito de História Oral que, enquanto metodologia de pesquisa, se preocupa em ouvir e registrar as narrativas dos sujeitos comuns e cotidianos. Para esta categoria, as histórias de vidas das pessoas são tão ou mais importantes que quaisquer outros registros historiográficos, o que Silva (2017, p. 414) denomina como “ego-documento”, em que memórias narradas se transformam em instrumentos de registro de vida. A História Oral é tão antiga quanto a própria História e, para quem estuda os saberes pré-coloniais de África, não resta a menor dúvida quanto a isso, como me ensina Hampâté Bâ (2010, p. 169):

> A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. [...] Ela é, ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial.

Para as pesquisadoras, Gonçalves e Lisboa (2007, p. 05), a metodologia da História Oral apresenta um rigor de conhecimento, em sua aplicação, para uma pesquisa que se compromete com a vida das pessoas e com a sociedade, conforme dizem:

> [...] método da história oral, em suas vertentes histórias de vida, narrativas, trajetórias de vida, requer o uso de fundamentos epistemológicos, isto é, o pesquisador deve orientar-se através de pressupostos que delimitam o entendimento sobre o uso dos procedimentos metodológicos em questão, que por sua vez definirão o caráter de investigação social.

As autoras se referem ao preparo e ao conhecimento sobre o assunto a ser abordado na realização de uma pesquisa cuja metodologia seja a História Oral. Por ser pautada em entrevistas, a escuta sensível e o prévio conhecimento sobre o assunto são indispensáveis. Nestes pontos, é que será ancorada a qualidade da relação entre pesquisador e pesquisado.

O êxito da entrevista começa antes mesmo de ela acontecer, quando é feita a preparação para realizá-la. Do contrário, cairemos na superficialidade, como nos ensina Caputo (2006, p. 20): “Se for considerada apenas uma técnica eficiente para obter respostas pré-pautadas por um questionário, a entrevista não promoverá a

comunicação entre pessoas".

Em consonância com Caputo (2006), Thompson (1998), pesquisador inglês, autor de vários trabalhos na perspectiva da História Oral, analisa que, para que haja qualidade e uma entrevista seja bem-sucedida, o pesquisador deve ter: interesse e respeito pelos outros como pessoas e flexibilidade nas reações em relação a eles; capacidade de demonstrar compreensão e simpatia pela opinião deles; e, acima de tudo, disposição para ficar calado e escutar. Fico com a definição de Caputo (2006, p. 21), que me permite fazer do trabalho de pesquisadora uma possibilidade de "com-viver" outras vidas, outros modos, outros mundos.

> Quanto a mim, penso que a entrevista é uma aproximação que o jornalista, o pesquisador (ou outro profissional) faz, em uma dada realidade, a partir de um determinado assunto e também a partir de seu próprio olhar, utilizando como instrumento perguntas dirigidas a um ou mais indivíduos. Mas, é só isso? Talvez não. Então aqui, outra vez, a palavra escapa, não consigo aprisioná-la em um conceito. Fico feliz por isso. Palavras fogem porque se dão à liberdade. O que sinto, e apenas sinto, é que, quando o jornalista realiza bem essa aproximação, a entrevista se torna uma experiência. Uma experiência de olhar o mundo e ouvir o outro (CAPUTO, 2006, p. 21).

É importante destacar que, ao fazer essa opção de entrevistar, como Caputo (2006), não me preocupei em organizar um roteiro prévio que delimitaria as minhas possibilidades de respostas. Acredito que, dessa forma, as entrevistas se tornariam fluidas, livres e leves, para mim e para as interlocutoras, fazendo, de fato, que todos os participantes se tornassem sujeitos desta pesquisa.

As metodologias descritas acima acabam por compor e/ou dialogar com a etnografia, metodologia habitualmente utilizada por nós, do Grupo Kékeré, em nossas pesquisas. Isso porque somente um "mergulho em profundidade", potencializado por essa metodologia, é capaz de traduzir as diferentes particularidades de estar e ser de um terreiro, tal qual Geertz (1989, p. 20) afirma: "Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de 'construir uma leitura de') um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos".

Dessa forma, entendo e aprendi, com meus pares do Kékeré, que a etnografia nos permite captar a realidade pesquisada, compreendendo que o arranjo territorial e social desse espaço exerce profunda influência na vida social de todos que nele habitam.

Pesquisar com a etnografia exige de nós, pesquisadores, um embasamento teórico da própria antropologia, uma vez que é ela que consagra a utilização desse

método que tem, como pressuposto, a investigação da vida comum das pessoas e os simbolismos dos diferentes mundos de grupos sociais a partir da leitura do pesquisador; tudo isso mediado pelo convívio no *lócus* pesquisado. Para as pesquisas produzidas pelo Grupo Kékeré, um duplo movimento se apresenta, uma vez que somos pesquisadores e praticantes da religião.

Assim, somos instigados o tempo todo, sob o olhar atento da orientadora, a entender a realidade que se apresenta no movimento de pesquisar, a desenvolver mecanismos de "estranhar" a realidade em que nos inserimos, como afirma Velho (1978, p. 126-127):

> Ainda que dentro da grande metrópole, seja Nova York, Paris ou Rio de Janeiro, há descontinuidades vigorosas entre o "mundo" do pesquisador e outros mundos, fazendo com que ele, mesmo sendo nova-iorquino, parisiense ou carioca, possa ter experiência de estranheza, não-reconhecimento ou até mesmo choque cultural comparáveis à de viagens a sociedades e regiões "exóticas".

Assim, aprendo com o autor as potências e os desafios de pesquisar um campo onde também habito, sem perder a capacidade de relativizar e refletir a cultura a que sou pertencente e, ao mesmo tempo, entender as múltiplas possibilidades de significações de culturas outras. Nesse movimento, as dimensões de ser pesquisadora e ser uma praticante da religião se imbricam e se alimentam o tempo todo, fazendo com que a pesquisa mantenha o grau de objetividade necessário ao fazer acadêmico, utilizando o "grau de familiaridade" dos pesquisadores como uma potência, sobretudo, na interlocução com os sujeitos de pesquisa de quem não somos desconhecidos.

Como me ensina Geertz (1989, p. 21):

> O que devemos indagar é qual é a sua importância: o que está sendo transmitido com a sua ocorrência e através da sua agência, seja ela um ridículo ou um desafio, uma ironia ou uma zanga, um deboche ou orgulho.

A reflexão proposta pelo autor só é possível a partir de uma investigação cuidadosa, que proporciona, problematiza e propõe uma outra reflexão do universo de significados dos grupos sociais através do contato e da interação com o grupo pesquisado, numa construção dialógica que acontece desde a troca de uma observação participante. Nesse movimento, pesquisadores também são sujeitos

ativos da realidade pesquisada assim como suas emoções, reações, medos e crenças.

Do mesmo modo que a antropologia, com sua capacidade de observação, ajuda a refletir e romper com a fixidez dos métodos de investigação tal qual o próprio objeto de investigação em si, na etnografia, não há nada dado, havendo, antes, um todo a ser visto e compreendido, exigindo-se, de todo pesquisador, a capacidade de ser afetado.

Dessa forma, esta pesquisa ganha novos contornos, novos caminhos e eu, instigada a ouvir mais, aprender mais, impulsionada pelo próprio objeto de pesquisa, faço a opção de ampliar o campo, rompendo com o espaço fixo da materialidade do terreiro, e vou em busca de encontrar e ouvir as *Ekedis* e *Makotas*, independentemente de onde elas estejam. Assim, a investigação assume uma outra proposta de etnografia, uma experiência que amplifica o meu raio de escuta, possibilitando-me perceber outras potências. Dessa maneira, assumo uma etnografia itinerante, que me leva a outros lugares para além dos terreiros.

1.4 Caminhando nas estradas da Cibercultura

Em 2020, enquanto a pesquisa caminhava, fomos todos nós surpreendidos pela pandemia de Covid-19, que obrigou o fechamento de todos os templos religiosos desde março, do referido ano, dificultando, assim, a pesquisa de campo. As idas aos terreiros, já iniciadas em 2019, precisaram ser interrompidas. A pesquisa passava, dessa forma, a trilhar novos caminhos; caminhos estes que já haviam sido anunciados antes mesmo do cenário de isolamento social, mas foram potencializados por ele.

A partir disso, muitos de nós, pesquisadoras e pesquisadores, precisamos reinventar estratégias, adequar metodologias às pesquisas já iniciadas e que teriam de ter outros contornos.

Mais uma vez, busquei, nos saberes ancestrais, as respostas para lidar com os problemas de hoje. E, dessa forma, a rede social *WhatsApp* passou a ser utilizada como ferramenta de pesquisa para trocas de mensagens, envio de fotos e vídeos e até entrevistas, visto que, para evitar aglomerações, os terreiros só têm mantido seus rituais internos com poucas pessoas, como anunciei mais acima. Em outros lugares,

já escrevi sobre o impacto das redes sociais para os cotidianos de terreiros.

> Entendemos que as redes sociais da internet, como fenômeno da cibercultura na nossa contemporaneidade, já fazem parte dos terreiros e de todos que lá circulam cotidianamente, extravasando, para fora dos muros internos da maioria das casas, um processo de transbordamento, visibilidade, orgulho e luta [...] (MEDEIROS; SILVA; FERREIRA, 2021, p. 41).

Por ser uma pesquisa cotidianista, esta carece, talvez mais do que outras, do campo e da interlocução com seus pares, para nutrir-se com o que eles oferecem. Nossas metodologias não antecedem as práticas, pois elas caminham juntas: uma nutrindo a outra. Por isso, mais uma vez, recorri aos signos encontrados nos terreiros para achar caminhos outros de modo a manter o diálogo e seguir com a pesquisa. Não me furtei em criar grupos de *WhatsApp* ou utilizá-lo para entrevistas, trocas de mensagens, diários de campo e acervos de fotografias. Em tempos pandêmicos, o uso das redes sociais e aplicativos de comunicação foram maneiras de reinvenção do fazer da maioria de pesquisadores e pesquisadoras e, principalmente, de nós, pesquisadores de terreiros.

Mesmo antes da pandemia, contudo, já fazia uso dos dispositivos móveis, das redes sociais e dos aplicativos de conversas para diferentes fins na pesquisa de campo. Foi através da rede social *Instagram* que consegui o contato de dois *kotas,*[38] de duas grandes famílias de axé da Nação Angola: Walter de Nkosi, *Tata Poko*,[39] do axé *Ndanji Tumba Junsara*, no Rio de Janeiro, e de *Mam'etu* Yatemi Kiamasia, do axé Bate Folha.

Foi através do *WhatsApp* que busquei os primeiros diálogos com eles e consegui agendar entrevistas e, por meio do *smartphone*, gravei todas as conversas que tive com todos que, um dia, quiseram dividir comigo suas memórias e experiências. O Bloco de Notas dele também me serviu como diário de campo, quando não, um "grupo" de *WhatsApp*, composto só por mim, com o objetivo de gravar minhas observações e relatos.

Caputo (2020a, p. 86) já anunciava essa adequação aos modos de se fazer pesquisa.

---

[38] Como já mencionado nesta pesquisa, *Kota* é um termo usado tanto para as mulheres indicadas como *Makotas* nos Terreiros de Angola quanto para as pessoas com mais de sete anos de santo, consideradas "mais velhas". Neste caso, estou referindo-me à segunda conceituação.

[39] *Tata Poko* é um cargo dado a homens que não entram em transe e que são responsáveis pelos sacrifícios dos animais no terreiro; seria o equivalente ao *axogun* do Ketu.

> Se pensarmos dispositivo como “uma organização de meios materiais e/ou intelectuais, fazendo parte de uma estratégia de conhecimento de um objeto” (ARDOINO, 2003, p. 80), entenderemos que Malinowski dispunha dos dele e nós, dos nossos. Se Malinowski usava seu bom e velho caderno de notas, lápis, caneta e máquina fotográfica analógica, hoje podemos usar os mesmos dispositivos, caderno, lápis, câmeras (analógicas se preferirmos) e mais um imenso número de aplicativos (apps) disponíveis em lojas on-line (Windows Store, Google Store, AppleStore) (CAPUTO, 2020a, p. 86).

As ferramentas tecnológicas (de Ogum) nos abrem novos caminhos em nossos percursos acadêmicos. Nos saberes dos terreiros, é Ogum a divindade que abre caminhos, e ele o faz porque é também o Senhor da tecnologia. Assim como Obá, Ogum é um orixá guerreiro. Valendo-me do conceito “ferramentas tecnológicas” e, através do que denominei, junto aos meus pares, de “Metodologia de Ogum” (MEDEIROS; SILVA; FERREIRA, 2021, p. 37), chego a outras redes sociais, como o *Facebook,* e amplio o raio de possibilidades de interlocução.

> Nesse mesmo processo, entendendo os espaços virtuais como espaços que podem e devem ser ocupados e apropriados como ferramentas metodológicas de pesquisas, pensamos de forma análoga e metafórica, e entendemos que a potência das **ferramentas tecnológicas**, já citadas anteriormente, que têm ocupado nossos espaços de pesquisa, nosso fazer de pesquisadores e pesquisadoras, principalmente, nesse momento de reinvenção da nossa sociedade, sejam de terreiro ou não, como uma **metodologia de Ogum** (MEDEIROS; SILVA; FERREIRA, 2021, p. 43. Grifo dos autores).

Entendo e ratifico, no texto desta tese, que a “metodologia de Ogum”, aqui também adotada, está fundamentada na utilização dos dispositivos e ferramentas tecnológicas, tais como as redes sociais da internet, *smartphones* e *tablets*; e podem ser encontradas em diferentes pesquisas, de diferentes pesquisadores e pesquisadoras, nas mais diversas áreas do conhecimento, dando continuidade à herança ancestral de Ogum: “Orixá ferreiro, guerreiro, dono das tecnologias, e na nossa contemporaneidade, Orixá da internet e das redes sociais” (SANT’ANNA, 2022, p. 83).

Nesse contexto pandêmico, entendendo o transbordamento dos terreiros para as redes sociais, iniciei um diálogo com administradoras do grupo privado no *Facebook*, chamado Manias de Ekedji. Inicialmente, entrei em contato através do próprio aplicativo pelo mecanismo de troca de mensagens, perguntando como poderia conversar com as administradoras. Meu objetivo inicial era pedir permissão para acompanhar o grupo como pesquisadora e não como *Ekedi*. Mesmo sabendo que

estávamos numa rede social e as publicações feitas ali acabam por se tornar públicas, considerei melhor e mais ético, solicitar esta inserção.

Prontamente, fui respondida pela Administradora, *Makota* Fagundes, do Terreiro de Tombeci, de raiz Angola, no estado da Bahia, que conversou comigo sobre o grupo e fez, gentilmente, toda a "ponte" com as demais *Ekedis*. Em pouco tempo, menos de um mês, um grupo de *WhatsApp*, carinhosamente chamado de "Pesquisa", fora criado para que eu pudesse conversar com as cinco administradoras do Grupo Privado Manias de Ekedji. São elas: *Makota* Nanna Machado, do Rio de Janeiro, uma das criadoras do grupo no *Facebook*; *Ekedi* Clara, Salvador-BA; *Makota* Renata, São Gonçalo-RJ; *Ekedi* Mayara, Nova Iguaçu-RJ; e *Ekedi* Fagundes, apresentada anteriormente.

O Grupo Manias de Ekedji foi criado, em 2015, por duas *Ekedis*: uma, do estado da Bahia e outra, do Rio de Janeiro. Atualmente, ele tem mais de cinco mil membros e é composto, em sua maioria, por mulheres de todo o país, de diferentes idades. Pouquíssimos homens são aceitos e, quando o são, normalmente, são convidados por elas.

Nesses espaços virtuais, elas trocam saberes, relatam experiências, anunciam e comercializam produtos e serviços, tiram dúvidas sobre a religião e os cargos, militam e até denunciam. Esses espaços virtuais, associados à agilidade e à fluidez das redes sociais, fazem com que essas pessoas, nem sempre ocupantes desses cargos na religião ou mesmo praticantes dela, possam transbordar seus conhecimentos ou questionamentos para além do espaço físico do terreiro.

Da mesma forma que, para uma candomblecista, também para uma pesquisadora cotidianista, a prática traz a pesquisa. E, num movimento emergencial, numa circunstância inusitada, mais um campo se abriu e as histórias, narrativas e memórias dessas mulheres passaram a compor também a minha, assim como o conceito de Cibercultura.

Cibercultura, aqui entendida a partir dos ***espaçostempos*** das redes sociais e digitais na internet que, para mim, é muito bem enunciada por Santos (2014), que me diz que "cibercultura é a cultura contemporânea estruturada pelo uso das tecnologias digitais nas esferas do ciberespaço e das cidades" (SANTOS, 2014, p. 20).

E o ciberespaço, aqui entendido também desde a mesma autora.

> O ciberespaço é um conjunto plural de espaços mediados por interfaces digitais, que simulam contextos do mundo físico das cidades, suas instituições, práticas individuais e coletivas já vivenciadas pelos seres humanos ao longo de sua história. Além disso, e sobretudo, instituiu e vem instituindo contextos e práticas originais e inovadoras (SANTOS, 2014, p. 26).

Em tempos que entendemos o mundo e a sociedade cada vez mais a partir da Cibercultura, quando os contextos sociais, políticos, econômicos e culturais não são somente atravessados, mas sim, configurados desde as relações criadas nos ciberespaços, podemos compreender as redes sociais da internet como Redes Educativas (ALVES, 2008) e, neste contexto, *espaçostempos* de troca e aprendizado, assim como as escolas, os terreiros e o cinema.

A partir desse contexto e com o olhar cotidianista, permito-me “beber na fonte” da Cibercultura, como explicado acima, mas com o entrecruzamento dos saberes ancestrais forjados por Ogum e pelas tecnologias contemporâneas, citadas anteriormente, e adotadas como “ferramentas tecnológicas” (MEDEIROS; SILVA; FERREIRA, 2021) para o desenvolvimento desta pesquisa nos seus aspectos metodológicos.

Nessa perspectiva, proponho-me a pensar a importância e a visibilidade que essas mulheres, crianças ou adultas, ocupam nos terreiros, como “redes educativas” e *espaçostempos* de aprendizado e acolhimento da diferença e da luta antirracista, marcada fortemente pelo racismo religioso existente na sociedade brasileira, tendo, como eixo orientador, o feminino. É o feminino dos candomblés transbordando nos terreiros pelas mãos das *Ekedis* e *Makotas*.

Imagem 2 – *Yemanjá*

Fonte: Ivy Silva, 2023.

2 TRANSBORDAMENTOS FEMININOS – A TOALHA DA EKEDI

O mar serenou quando ela pisou na areia
Quem samba na beira do mar
É sereia

Clara Nunes[40]

Quando iniciamos numa família de axé, ou seja, começamos a fazer parte do corpo coletivo de um terreiro de Candomblé e não somos ainda iniciados (feitos no santo), é comum e proposital sermos colocados sob os cuidados de *Yemanjá*. Ela é o orixá feminino cuja representação, para nós, do lado de cá do Atlântico, reside nas águas salgadas do mar e na maternidade. Em algumas vertentes da mitologia iorubana, ela é a mãe de todos os demais orixás; no culto, ela é a mãe de todas as cabeças.

Consigo lembrar perfeitamente o timbre de voz de minha mãe, cantando com Clara Nunes o verso que uso agora como epígrafe; da mesma forma que lembro o dia da morte da cantora, em 1983. Eu tinha apenas seis anos, mas recordo de Dona Dora, sentada no sofá, chorando. Clara Nunes parecia ser uma de suas amigas na alegria (assim como Maysa era na tristeza), na força da "mineira guerreira, filha de Ogum com Iansã".[41] Mas, naquele dia, não lembro de ter visto minha mãe tomada pela força dos ventos de *Oyá*. Lembro-me de um olhar perdido e molhado com lágrimas, águas salgadas como as do mar: águas de *Yemanjá*.

Aprendi, com meus mais velhos, que *Yemanjá* é a grande mãe que a todos abraça e coloca no colo. Jagun (2017) me ensinou que seu nome é a junção das palavras *ye* (mãezinha) + *omo* (filho) + *eja (*peixe), significando assim a "mãe dos filhos-peixe".

Na África, *Yemanjá* era a deusa do rio, filha de *Olokun* (divindade dos mares). No Brasil, talvez no universo mítico de seus filhos e devotos, tenha sido emancipada e elevada à herdeira de *Olokun*, finalmente, assumindo seu posto como rainha de todos os mares. Na relação entre as culturas pretas e brancas, nada amistosa e alicerçada no racismo, as culturas africanas, suas crenças e seus ritos, foram entrelaçando-se

---

[40] CANDEIA. O mar serenou. Clara Nunes. *In*: NUNES, Clara. **Claridade**. Rio de Janeiro: Odeon Records, 1975. Vinil. Faixa 1.

[41] Versos de *Guerreira*, uma composição de João Nogueira e Paulo César Pinheiro, do Álbum de mesmo nome, de 1978, uma das canções mais conhecidas de Clara Nunes, que consolidou a carreira da cantora com versos que a apresentavam como a "tal mineira, filha de Angola, de Ketu e Nagô".

no processo de sincretismo. *Yemanjá*, a grande mãe africana, foi naturalmente associada à Maria, Nossa Senhora (a grande mãe dos católicos). Assim, seu aspecto, seu mito, seu culto, e até a sua personalidade, são adaptados ao novo continente (JAGUN, 2017).

E por que chamo a força desse signo para a construção deste capítulo, no qual pretendo apresentar o campo e as contribuições de nossas *Ekedis* e *Makotas*, minhas interlocutoras na construção da pesquisa? Porque, ao longo desta curta experiência com essas meninas e mulheres, pude perceber o quanto estão disponíveis a ajudar, a servir e a contribuir tanto com o sagrado quanto com os membros de sua comunidade e de seu coletivo; Salas (2017) as chama de “mães do cuidado” e penso que não poderíamos definir de maneira melhor. A toalha da *Ekedi*, que dá o nome a este capítulo, muito diz sobre o que a entendo como cuidar; penso que é, nessa relação maternal de cumplicidade, zelo, carinho, proteção e doação, que compreendo as *Ekedis* e *Makotas*.

Equede Sinha (2016), do Terreiro da Casa Branca, uma das casas matrizes do Candomblé de Ketu, localizado no bairro do Engenho Velho, Salvador, ao escrever o livro, *Equede – A Mãe de Todos*, o abre, fazendo reverência ao seu instrumento de trabalho que mais simboliza o afeto: a sua toalha. Seu texto foi reproduzido por mim na abertura desta tese porque, assim como a mais velha, eu também acredito na sacralidade do cuidado e, por isso, a relaciono com a grande mãe *Yemanjá*. *Yemanjá* cuida dos filhos de todos porque todos são seus filhos.

Orí o! *Odò Yiá*! *Odò fé Ìya àgba*![42]

2.1 (Com)partilhando saberes: situando a pesquisa

> Oxum é mais que uma mãe, é a minha vida! Sabe, eu não tenho nada, não tenho bens materiais, eu só tenho pessoas da minha família e quando estou com ela (Oxum) eu me sinto em paz, me sinto mágica, como se estivesse em nuvens.
>
> *Ekedi Manuela de Oxum (10 anos).*

Foto 8 – Oxum, *Ekedi* Mira e *Ekedi* Manuela (2020)

[42] Saudações dadas à *Yemanjá*: “Oh, senhora das cabeças! Mãe do rio! Amada matriarca do rio!” (JAGUN, 2017).

Fonte: A Autora, 2020.

A fala que abre esta seção é de Manuela, como ela mesma se apresenta, uma *Ekedi* de Oxum. Na imagem acima (Foto 8), Manuela está vestida com um *camisu* de renda branca. *Camisu* faz parte do conjunto da indumentária feminina dos candomblés. Sua cabeça está coberta com tecido também branco: é um *ojá*, pano que os adeptos dos diferentes candomblés usam como um turbante, também uma das peças obrigatórias para as mulheres. Para os homens, é facultativo, mas só depois de um determinado tempo de iniciado. O *ojá* de *Ekedi* Manuela é de renda *Richelieu*. Em

seu pescoço, ela traz um *brajá*, colar feito de búzios que somente iniciados de longa data ou cargos superiores na hierarquia podem usar.

No braço esquerdo, ela traz sua toalha, símbolo maior desse cargo. Com as toalhas, que as *Ekedis* secam nosso rosto quando estamos em transe, uma manifestação de cuidado e carinho para com a pessoa e com o sagrado. Em uma das mãos, ela traz um objeto sonoro: é um *adjá*; com ele e seu tintilar, ela encaminha e direciona o orixá no salão. Os olhos de *Babá* Leonardo, que nesse momento está com Oxum, estão fechados e cobertos pelo *adê* e pelo *chorão*, a coroa com fios de miçangas que só algumas divindades femininas usam.[43] Por isso, não é a visão o sentido de maior importância nesse momento (como em tantos outros dentro do Candomblé), afirmando o que aprendi com Oyèrónké Oyěwùmí (2021) sobre experienciar o mundo de diferentes formas.

Foi com a autora nigeriana que aprendi a olhar o mundo a partir de outraslógicas que não as que o Ocidente nos impõe. Olhar, não, experienciar, viver, sentir. Afinal, Oyěwùmí me ensinou que nos saberes africanos, em especial, os de cultura *yorubá*, tema de pesquisa da autora, existem maneiras mais inclusivas de descrever a concepção de mundo, respeitando diferentes grupos culturais, que seria o que ela chama de *cosmopercepção* (2021), uma maneira que não privilegia apenas um dos sentidos (o que o Ocidente faz com a visão) e, sim, pode privilegiar sentidos outros, até mesmo uma combinação entre vários; e isso acontece dentro de nossos terreiros o tempo todo.

Ekedi Manuela está conduzindo Oxum pelo som. A menina/criança está trazendo o sagrado através da música; é por meio da música, que acontece muito da comunicação numa casa de axé. É o toque do atabaque, entoado pelo *ogã*, que faz o sagrado chegar, da mesma forma que um *adjá* na mão de uma *Ekedi*. O som de um copo se quebrando faz o recém-iniciado virar no seu santo. A audição talvez tenha uma relevância maior dentro de nossas casas do que qualquer outro sentido. A palavra precisa ser falada, dita, pronunciada e, em alguns momentos, até gritada, como me dizem Caputo e Passos (2007, p. 95): “A oralidade não é apenas a fala do povo de santo, é antes, sua estrutura, sua constituição”. Não rezamos em voz baixa; cantamos e dançamos ao rezar. O corpo fala.

Não que os outros sentidos não estejam presentes; eles estão o tempo todo.

---

[43] Com exceção de Oxalá, orixá masculino que, em uma de suas qualidades, também faz uso desse adorno.

Ao chegar no terreiro, conseguimos sentir o cheiro do que está sendo preparado na panela na cozinha. Automaticamente, conseguimos intuir o que está sendo preparado, pensamos no orixá ou em qual *ebó* será realizado.

Sem falar no paladar; não existe Candomblé sem comida. E não falo aqui somente de festas ou rituais. Em todo terreiro, há uma mesa e um espaço onde se come junto diariamente, pois comer junto é sagrado para nós.

Eu poderia enumerar diversas situações cotidianas que vivenciamos e que me fazem entender o que Oyěwùmí chama de *cosmopercepção*, mas me limitarei a duas, vividas no período de pesquisa de campo.

A primeira, aconteceu quando eu acompanhava uma função no Terreiro *Kanzo Mowna Dandalunda*. Já tinha estado, algumas vezes, lá como visitante e, mesmo como pesquisadora, mas, nesse dia, *Mam'etu* me colocou junto de seus filhos para almoçar, sentada na esteira ao lado dos recém-iniciados e *abiãs* da casa. Deu-me os talheres com que eu, como não iniciada, devia comer. Naquela hora, eu me senti partilhando do momento particular daquela casa, vivenciando tudo de dentro daquela família, de um lugar que era meu naquele momento. Sentada no chão, comendo no prato de ágata, eu partilhei de afetos, risos e ensinamentos que temperaram aquela refeição.

Foto 9 – Almoço em função no *Kanzo Mowna Dandalunda*

Fonte: A Autora, 2020.

A segunda situação também ocorreu no *Kanzo* de *Dandalunda*, dessa vez, na função de confirmação de Mukindalu, uma das *Makotas* que eu acompanhei por lá.

Estava acontecendo um ritual dentro do salão principal; eu não podia participar e estava na área da cozinha externa, próxima à casa de Exu. Curiosa, perguntei à *Mam'etu* se não poderia entrar e ela consentiu. Achei que tinha ganhado o dia, entrei e me coloquei sentada na esteira, como os demais. Após perceber que eu já estava confortavelmente sentada, *Mam'etu* coloca todos os recém-iniciados e *abiãs* em *surrão*,[44] inclusive eu. Éramos cinco ou seis, divididos em duas esteiras, e, por mais que eu tentasse virar o rosto para tentar ver algo, não conseguia; as rezas dos rituais de Angola são longas e repetitivas, quase mantras. E ali, eu fiquei um bom tempo, naquela posição, apenas ouvindo uma reza melódica que meu desconhecimento de *kimbundu* não me permitiu reconhecer. Aos poucos, fui distanciando-me daquele lugar e, quando *Mam'etu* me chamou de volta, eu tinha esse presente (Foto 10 a seguir) na esteira junto a mim. *Mam'etu*, nesse momento, me ensinou que tudo tem sua hora e que devemos saber esperar porque, por mais que ela me permitisse estar ali, vendo e assistindo a tudo, Oxóssi não permitiria.

Foto 10 – Pena d'angola

Fonte: A Autora, 2020.
Legenda: na foto, pena que, para mim, foi deixada na esteira no dia da confirmação de Mukindalu.

Narro as duas circunstâncias acima como forma de tentar mostrar o quanto as

[44] Posição de bater cabeça, apoiado pelas mãos.

diferentes sensações, representadas de diversas maneiras, nos alimentam e nos ligam, aqui nos candomblés do Brasil, a uma cosmogonia maior que não se perdeu no atravessamento do Atlântico. O que Oyěwùmí define como *cosmopercepção*, nada mais é do que entender que existem outras formas de ser e estar no mundo, que não aquelas ditadas pelo cânone ocidental. Romper com a perspectiva hegemônica e encontrar outros modos de caminhar são dois objetivos que me levaram ao Candomblé e constituem-se, também, como prerrogativas para esta pesquisa.

Ainda sobre a fotografia que abre esta seção (Foto 8), atrás de *Ekedi* Manuela, estão *Babá* Leonardo, em transe, dividindo seu corpo com Oxum, e *Ekedi* Mira, que está sendo apresentada para a comunidade após sua confirmação. Manuela é a criança nessa cena e, no pensamento *ocidentocêntrico* (OYĚWÙMÍ, 2021), ela é a mais nova, a infante, aquela que deve ser tutelada. No entanto, as sapiências do terreiro subvertem essa lógica e fazem com que Manuela caminhe à frente e conduza tanto o sagrado quanto a mulher adulta. Independentemente da sua estatura ou maturidade, por ser *Ekedi*, ela ocupa um limite entre o zelo e a servidão.

Faço a crítica ao pensamento hegemônico que Oyěwùmí chamou de pensamento “ocidentocêntrico” por perceber, nos cotidianos de terreiros, subversões a este paradigma, tal qual o que aparece no registro fotográfico: o homem em transe com a divindade feminina – *o gênero*; a criança conduzindo tanto a ancestralidade quanto a mulher adulta – questões geracionais, *infância* x adultocentrismo. Estando, ainda, todos eles num contexto de uma religião de matriz africana, introduzida e mantida em nossa cultura por mulheres e homens negros, sequestrados no processo de escravização – a *raça* e o *racismo*. Mais uma vez, chama-me a atenção a necessidade de pensarmos em construções epistemológicas que tencionem essas três categorias a partir de outros paradigmas.

E que paradigmas outros seriam esses, que não os que contribuam com a perpetuação dos modelos de opressão que sustentam esse modelo de sociedade? Para mim, é impossível pensar em descolonização sob a égide do patriarcado, afinal, “foi no corpo da mulher que a humanidade aprendeu a oprimir” (ESCOBAR, 2014, p. 11), da mesma forma, que é muito difícil operar mudanças, estando situados em modelos de sociedade que sustentam e/ou reproduzem esses padrões.

2.2 Decolonizando o olhar para melhor entender o campo

Buscando fundamentos teóricos que possam me ajudar na reflexão interseccional entre as três categorias – *gênero*, *raça* e *infância* – que fujam dos modelos hegemônicos e, assim, me auxiliem a refletir sobre as *Ekedis* e *Makotas*, encontrei, em Maria Lugones (2008), uma primeira linha de raciocínio sobre o assunto.

A autora defende a ideia de que o surgimento do sistema de *gênero* é fruto do discurso moderno colonizador, tal qual o conceito de *raça*. Para ela, o projeto colonial, com suas dicotomias classificatórias, humaniza uns e desumaniza outros. Entre estes outros, estão os nativos das Américas e os africanos escravizados – homens. No entanto, a autora nos coloca a pensar sobre o lugar da mulher nesse sistema. Para Lugones (2008, p. 78): “Na categoria de não-humano, a atribuição de gênero está ausente”. Esta afirmação coloca o gênero como estrutura do sistema colonial, ao lado do racismo, do capitalismo e do patriarcado.

A filósofa argentina inaugura assim o que, mais adiante, viria a chamar de *feminismo decolonial* (2014). Para ela, o feminismo decolonial se apresenta como uma possibilidade de superar a colonialidade de gênero. Enquanto esta nos possibilita entender como funciona a opressão sobre corpos generificados a partir da complexidade do sistema em que esse conceito foi subscrito, o feminismo decolonial nos permite sair dessa estrutura, dialogando com modelos que não se enquadram num padrão ditado pela colonialidade.

Dessa forma, penso que a categoria *mulheres*, da maneira como a concebemos até os dias atuais, principalmente mulheres negras, assim como a infância negra, é um conjunto de construções sociais do processo de colonização e, consequentemente da colonialidade, e fazem parte de um projeto político de dominação. Como, porém, lidar, como enfrentar e combater os problemas que lhes são colocados, uma vez adquirida essa tal consciência? Como subverter essa lógica sem incorrer nos mesmos pressupostos que a engendram?

As alternativas que, aqui, tento apresentar se dão a partir do retorno às epistemologias africanas do passado com o objetivo de aprender como os saberes ancestrais, em suas gramáticas de luta, resistência e emancipação de mulheres não ocidentalizadas, se apresentam como possibilidades para sonhar outros modelos de mundos que o Ocidente não nos permitiu conhecer. Aqui, recorro à Lélia Gonzalez (1988 apud HOLLANDA, 2020, p. 40), que me diz: “O extremismo estabelecido pelo

feminismo fez irreversível a busca de um modelo alternativo de sociedade. Graças a sua produção teórica e a sua ação como movimento, o mundo não foi mais o mesmo".

E os terreiros de candomblés não seriam espaços onde a colonialidade do gênero não vigorou embora eles mesmos sejam uma instituição criada num período colonial? Na literatura que busca explicar a historicidade dessas religiões, é comum encontrarmos pesquisas que vão justamente se debruçar sobre o papel e/ou a importância da mulher na formação e na permanência dessa religião. Todas as grandes casas, as casas matrizes, como chamamos os terreiros mais antigos na história do Candomblé, foram e são chefiados por mulheres. A linha de sucessão que encontramos nesses terreiros obedece a uma matricentricidade típica das sociedades matriarcais de África.

No que interessa ao recorte desta pesquisa, me atentarei ao lugar que uma *Ekedi* ocupa na hierarquia da religião. Na tradição dos candomblés, as vestimentas e os adornos que uma pessoa usa são indicativos de seus cargos e de seu tempo de iniciada; por isso, a descrição na abertura do capítulo. Na estrutura hierárquica dos candomblés de Ketu, as *Ekedis* são cargos dados somente às mulheres que não entram em transe, não incorporam o orixá, como já foi mencionado anteriormente.

As *Ekedis* se encontram ao lado das chefias religiosas, *Iyalorixás* e *Babalorixás*, ou de outro membro da família que possua cargo na hierarquia do terreiro. Segundo Jagun (2017), *èkéji* significa o numeral ordinal = segundo(a). Já conforme Parés (2018, p. 147), o termo *equede*, a quem ele referencia como "mestre das noviças", a origem do termo ainda é incerta.

Equede Sinha (2016, p. 53) desenha bem o lugar e a importância do cargo numa estrutura hierárquica de um Candomblé quando nos diz:

> Muitas (Ekedis mais velhas) deram sua contribuição como sacerdotisas, líderes religiosas, como mães mesmo. Porque não há mãe de santo ou pai de santo que consiga, sozinho, conduzir uma comunidade religiosa, se não for assessorada ou assessorado por uma equede. A equede deve ser mãe até mesmo da mãe de santo.

Esse mesmo cargo recebe outras denominações em algumas casas matrizes, como é o caso do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho[45] e do Gantois,[46] onde

[45] Fundado em 1830, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, o *Ilê Axé Iá Nassô Ocá*, está localizado na cidade de Salvador, Bahia, e é uma das casas matrizes dos candomblés no Brasil.

[46] O Terreiro do Gantois, o *Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê,* é um outro terreiro tradicional, situado na

é conhecido como *ajoiê* = *ájò* (adj. solicitude) + *oyè* (s. título), segundo Jagun (2017). No *Opô Afonjá*, esse cargo também é conhecido como *yarobá.* Nos candomblés de Angola, é denominado *kota* ou *makota* e, nos candomblés de *Jeje*, se chama *dogan.*

Apesar das particularidades que diferem essas famílias de axé, elas têm pontos de intersecções: hierarquia, senioridade, oralidade e a prática como método de aprendizagem, bem como a perpetuação do complexo cultural. As religiões de matriz africana não são religiões de livro; sua liturgia não pode ser aprendida de outra forma senão pela vivência. Candomblé é cotidiano. Caputo (2012, 2016[47], 2020b), em seus estudos com crianças de terreiros, nos mostra como essa relação é construída e analisada pela própria criança.

"Existem muitos modos de *aprenderensinar* em terreiros. Olhar o mais velho, a mais velha (em idade iniciática) é a maneira mais relatada pelas crianças" (CAPUTO, 2018, p. 49. Grifo da autora). O que Caputo (2018) afirma em sua reflexão, pode ser igualmente observado nas narrativas das minhas interlocutoras que, sendo crianças ou jovens, foram confirmadas há pouco tempo, ou seja, estão ainda iniciando suas experiências como "mães *Ekedis*".

Manuela me relata sobre a complexidade de ser criança nessa relação:

> *Acho que minha trajetória na verdade foi feita por muitas coisas que complicam e, ao mesmo tempo, ajudam. O fato de ser uma Ekedi nova é diferente, assim tipo: eu cresci na responsabilidade. Assim, todo mundo me respeita mesmo eu sendo uma "Ekedinha", como todos me chamam* (*EKEDI* MANUELA, 10 anos, 2021).

Ser confirmada quando criança talvez ajude Manuela na sua vivência no cargo; talvez ela não experiencie situações como as descritas por *Ekedi* Ingrid, outra interlocutora desta pesquisa. Para Ingrid, o fato de ser escolhida ou confirmada recentemente, pode gerar certo desconforto em relação às *Ekedis* mais velhas que, por vezes, utilizam-se da senioridade para se prevalecer sobre as recém-chegadas.

Segundo ela:

> *Eu já vi, em alguns lugares, algumas Ekedis mais novas serem inferiorizadas porque são novas de tempo ou porque não são Ekedis do pai de santo. Ou então, tem a questão da exclusividade, tipo a Ekedi de Oxum não deixar outra Ekedi fazer nada pra Oxum, só ela veste, só ela dança, só ela cuida, tipo uma disputa. Na minha casa, eu não passo por isso, também eu sou atualmente a mais velha. Eu tive sorte, nunca vivenciei isso, mas já vi* (*EKEDI* INGRID DE

cidade de Salvador. Ele é uma dissidência da Casa Branca e foi fundado em 1849.

[47] Caputo em parceria com Mendes e Passos (2016).

OXUM, 2021).

A observação feita por Ingrid me remete a uma famosa fala de bell hooks (2018) quando ela diz que o feminismo não pode utilizar, ou mesmo se sustentar, dos/nos mesmos padrões “de poder” que o oprimem. Tanto a fala de hooks quanto a interpretação de Ingrid me fazem pensar o quanto de atravessamentos (e conflitos) podemos perceber nos espaços e nas relações de um terreiro; não estamos livres disso. Acredito que o mais importante é como são encaminhadas e resolvidas as tensões que existem nesses espaços e, obviamente, isso está ligado às pessoas que o lideram.

O que me chama a atenção, nessa questão pontual, quando Ingrid me aponta certa “disputa”, é justamente o rompimento com o que Cleonora Hudson-Weems (2021) chama de “Irmandade Genuína entre as mulheres”, que seria um dos 18 princípios do *Mulherismo Africana* (que explicarei no próximo capítulo). Esse conceito, de *Mulherismo Africana* objetiva recuperar o pensamento matriarcal da cultura ancestral africana tradicional, com o sentido de gerir, recuperando e reconstruindo uma integralidade cultural de povos negros nascidos na diáspora. Na concepção *mulherista africana*, temos, como fundamento, o pensamento materno-centrada que nos remete, mais uma vez, à matricentricidade das sociedades africanas pré-coloniais que, aqui na diáspora, pode ser percebido nas lideranças sociais das mães negras em nossas comunidades de terreiros.

Nesse princípio, Hudson-Weems (2021, p. 82) afirma:

> A relação de amizade existe entre as mulheres. Sempre houve um vínculo que não pode ser quebrado, a irmandade genuína. Este vínculo de irmandade é recíproco, no qual cada uma dá e recebe igualmente. Nessa comunidade de mulheres, todas se apoiam mutuamente, demonstrando um enorme senso de responsabilidade umas pelas outras, cuidando umas das outras, onde elas estão ligadas emocionalmente, pois incorporam a compreensão empática das experiências compartilhadas.

O princípio da Irmandade genuína pode ser percebido em diferentes momentos das narrativas de minhas interlocutoras. Quando Henda Mianga, ao ser perguntada sobre a relação dela com *Mam’etu* Keamucongo, me responde:

> *Hoje, a única palavra que define nossa relação, é “companheirismo”. Temos uma relação ótima, baseada na lealdade e, principalmente, no respeito. Não tenho somente uma Mam’etu, tenho uma mãe pra vida!* (HENDA MIANGA, 2020).

E foi esse tipo de relação de Ingrid com uma recém-confirmada que me fez chegar até ela. Ingrid é professora da Rede Municipal do Rio de Janeiro e, atualmente, é Diretora-adjunta de um Espaço de Desenvolvimento Infantil (EDI), unidade educacional que atende somente crianças da Educação Infantil no Rio de Janeiro. Ele está localizado no Complexo da Maré, onde eu também era Diretora de uma unidade escolar e, por conta da proximidade dos locais de trabalho, eu já a conhecia – só não sabia que ela era *Ekedi*. E só fiquei sabendo disso por causa de Mukindalu (Maria), a segunda *Makota* que acompanho do *Kanzo Mowna Dandalunda*.

Na época, após o resguardo de Mukindalu, ela precisou retornar às atividades escolares e, por estar de preceito, necessitaria de alguns cuidados. Qualquer pessoa, tendo cargo ou não, após o processo de iniciação, precisa passar por um período de preceitos, a que chamamos de resguardo. Esse tempo varia de 21 dias a um ano, conforme a determinação do *Nkisi*, quando a pessoa terá, como ensina Beniste (2002, p. 173), “[...] um mínimo de direitos e muitas obrigações”. Dormir na esteira, não tomar chuva, não ir à praia, não frequentar lugares públicos com muitas pessoas, são algumas das restrições desse período. Associadas a isso, temos também as chamadas *kizilas*, que seriam proibições próprias de cada um, determinadas pela divindade para a qual foi feita a iniciação. Com Mukindalu, não foi diferente: mesmo como *Makota*, ela precisou passar por algumas dessas restrições, inclusive alimentares, o que necessitou ser comunicado e explicado à instituição de ensino.

Nesse período, entrei em contato com a equipe diretiva da Unidade, e tive acesso a relatos do quadro docente e pedagógico sobre o retorno de Mukindalu ao seu ambiente formativo após o período de recolhimento. Ocupei-me em olhar o comportamento dos adultos que interagiram com ela nesse tempo**,** pois, na Educação Infantil, por se tratar de crianças muito pequenas – de 0 a 5 anos e 9 meses –, elas dificilmente saberiam relatar suas convivências com Mukindalu.

Procurei a equipe da Unidade para conversar a respeito do seu retorno, bem como das suas peculiaridades naquele momento, tais como: o uso do *ojá* na cabeça, não poder participar da hora do sono sem uma luz acesa próximo a ela, restrições alimentares, entre outros aspectos. As duas diretoras se mostraram muito confortáveis e me contaram que também eram de Umbanda e Candomblé. Nesse momento, Ingrid me contou que era *Ekedi* e isso a fazia ficar muito à vontade com Maria, criando uma afinidade com a *Makota*.

A partir daí, começamos a trocar mensagens e conversar, não mais apenas

sobre assuntos burocráticos ou pedagógicos; começamos também a falar sobre assuntos da religião. E, assim, Ingrid passa a ser também uma das minhas interlocutoras, com algumas restrições.

Nunca fui ao terreiro dela nem conheci sua família de axé. Tal qual outras *Ekedis* e *Makotas* que aparecerão aqui com suas memórias e narrativas, Ingrid ocupa um espaço de interlocução nesta pesquisa, desvinculada de sua família de santo e de seu terreiro. Não que isso não seja importante, pelo contrário, é. Toda *Ekedi* ou *Makota* só o é porque um Orixá ou *Nkisi* a escolheu. No entanto, uma vez feita a escolha e havendo o aceite, com a confirmação, ela sempre será *Ekedi*, em qualquer lugar que esteja. Por isso, a escolha pelas Histórias Orais e a importância da Memória para esta pesquisa.

Dessa forma, lembro-me de cada ensinamento que tive, na pesquisa ou antes dela, que essas mulheres, em suas diferentes idades, de alguma forma me proporcionaram. Recordo-me de *Ekedi* Manuela me ensinando a fazer comidas de axé ou quando me ensinou, mesmo sem saber, no meio de uma entrevista, que eu não devia comer uma determinada comida. Lembro-me, também, de *Ekedi* Carla (outra *Ekedi* da minha casa, mas que não participa da pesquisa), rezando pausadamente para que eu pudesse fazer a sua leitura labial e, desse modo, aprender a reza. Esse cuidado em educar o novato e cuidar do sagrado, é uma das atribuições delas, assim como a própria educação entre elas (a que dedicarei um capítulo à frente).

As relações de aprendizagem num terreiro acontecem assim: pela prática no coletivo e, principalmente, pela oralidade. Como dito acima, a palavra falada tem uma importância significativa nos cotidianos dos terreiros. O que se fala e como se fala, em muitos momentos; a palavra é sacralizada, independentemente de quem esteja falando.

2.3 As *Ekedis* e *Makotas* por elas mesmas

> No momento que eu passei a ser equede,
> deixei de ser filha para me tornar mãe.
>
> *Equede Sinha*.

Numa pesquisa que se preocupa em estudar as narrativas de meninas e mulheres, nada mais importante do que saber ouvi-las, independentemente de suas idades, cronológicas ou de santo.

Como diria Caputo (2020a, p. 385):

> [...] se o interlocutor de pesquisa é criança e agimos assim, afirmando que lhe daremos voz, ou que o empoderaremos, fazemos como adultos que escolhem quando e se uma criança deve falar. Nada mais adultocêntrico. Nada mais colonizador.

Também considero importante ressaltar que as crianças não são tidas, na cultura do terreiro, como uma oposição ao adulto. Os candomblés são religiões cujas premissas estão na ancestralidade e a criança tem um relevante papel nisso.

Sobre isso, Carvalho e Souza (2021, p. 19) abordam:

> Importante assinalar que, já na compreensão de mundo yorubá, o conceito de criança não se situa pela oposição semântica ao adulto. Ao contrário, a criança se revela como construção possível de trânsito, isto é, condição não estática, cujo movimento, em ritmo possível de transitividade e narratividade, insere na ordem e na natureza do axé, aquela força vital e de permanente movimentação circular e agenciadora de ancestralidade.

Além disso, recorro também a um segundo princípio do *Mulherismo Africana* em que Cleonora Hudson-Weems (2021) define a *autonomeação* ressaltando a importância de a mulher africana se perceber e acessar acertadamente a si mesma e as suas ações, criando assim suas autonomeações. A autora trata da importância de criarmos nossos próprios nomes para, então, criar também nossos conceitos e agendas, de forma que estes consigam ser mais fiéis aos nossos parâmetros não eurocentrados.

A autora afirma:

> A mulher africana sempre se renomeou e, mesmo durante o período da escravidão nas Américas, quando os brancos rotularam a mulher preta como criadeira, a Mulherista Africana insistiu em identificar-se como mãe e companheira. Apesar de seus filhos e seu cônjuge terem sido frequentemente retirados dela, um fenômeno comum na escravidão, no qual ela não renunciou sua identidade e, portanto, uma mãe e companheira de luta (HUDSON-WEEMS, 2021, p. 74).

Por isso, por mais que existam definições literárias a respeito do cargo, mesmo sendo muitas destas feitas por pessoas do santo, eu não poderia me furtar de ouvir das minhas próprias interlocutoras; não haveria pessoas melhores para me explicar o que é ser uma *Ekedi* ou *Makota*, do que elas próprias.

Ekedi Manuela me conta que ser *Ekedi* é:

> *Eu sou Ekedi de Oxum e também sou filha dela; Oxum é tudo para mim, é a minha vida. Eu não sabia que era uma Ekedi, na verdade, pra mim eu era uma rodante, e fechava o olho, só que nunca aconteceu nada e eu ficava perguntando: Por que eu não posso? E na medida que eu fui crescendo, fui aprendendo o que eu era e a minha responsabilidade no Candomblé. E desde pequena, eu ficava com os santos, eu aprendi a palavra mágica (risos), a que desvira os santos. Nunca contei pra ninguém essa palavra; eu sei que sempre tive uma responsabilidade muito grande, desde nova, e assim, eu fui ajudando no que podia ajudar* (*EKEDI* MANUELA, 2020).

Sobre aprendizados e segredos, *Ekedi* Ingrid também é taxativa. Em uma de nossas conversas, quando eu começo perguntando o nome de sua casa e família de axé, ela prontamente me responde que ela é *Jeje* e, nessa Nação pouco se fala: *"No Jeje a gente faz um juramento quando se confirma e aí eu não posso te dizer muitas coisas, mas eu posso te dizer que sou de Jeje Mahi."* (*EKEDI* INGRID, 2021).

Jeje Mahi é uma das variações do Candomblé *Jeje*, de cultura *Fon*, que cultua os voduns, onde *Babá* Leonardo também foi iniciado; por isso, o chamamos de Leonardo de *Agué*, *Vodun* das Folhas. Também é dessa Nação que, segundo a recente historiografia dos candomblés, como o estudo de Luiz Nicolau Parés (2018), vieram muitas das ritualísticas que hoje vigoram nas demais nações de candomblés, assim como algumas nomenclaturas, inclusive a de *Ekedi*. O dado literário é importante a título de pesquisa acadêmica, mas essa informação, Pai Léo, como o chamamos, já havia me passado em outubro de 2019.

Assim como Pai Léo, que foi iniciado em *Jeje* e "mudou suas águas",[48] *Ekedi* Ingrid também o fez. Ela foi escolhida e suspensa quando sua mãe de santo ainda era de Ketu, no ano de 2010.

> *Então, a minha mãe de santo era de Ketu, e por conta de um acidente, o pai dela faleceu, o que fez ela sair e começar a cuidar de alguns irmãos, mas só*

[48] "Mudar as águas" é a maneira como as pessoas de santo chamam quando a pessoa é iniciada numa nação e, no decorrer de sua vida, por motivos diversos, troca de família de axé e de nação de Candomblé.

> *na Umbanda, religião que ela já praticava antes do Candomblé e seguir praticando após iniciada* (*EKEDI* INGRID, 2021).

Outro cargo estudado nesta pesquisa é o de *Makotas* ou, simplesmente *kotas*, como já mencionei antes. *Kotas* são, nas religiões de matriz africana banto, assim como *Ekedis* para os iorubás, mulheres escolhidas pelo sagrado; escolhidas para serem responsáveis pelos seus pertences, assim como pelo próprio *Nkisi* enquanto este estiver na Terra. Segundo Nei Lopes (2003, p. 84), *kota*, palavra de origem *kimbundu*, (*Dikota*) significa "pessoa importante". Nos saberes dos terreiros, *kotas* são pessoas mais velhas.

Em algumas raízes de Angola, como chamamos as diferentes famílias matrizes dessa Nação, elas são chamadas de *Makotas*. A sufixação "Ma", no idioma quimbundo, representa um coletivo, logo, essas mulheres, ao serem escolhidas e confirmadas (explicarei adiante), são inseridas no corpo coletivo das pessoas mais velhas dessa comunidade, não passando por todo o percurso do processo iniciático que os demais pertencentes passam. Essa especificidade só é dada a ocupantes dos cargos de *Kotas*/*Makotas*[49] (mulheres) e *ogans*[50] (homens), e seus respectivos similares, nas demais nações de candomblés; ambos não entram em transe. Como normalmente ouvimos nos cotidianos dos terreiros, *"eles nascem prontos"*, e, por isso, tão logo escolhidos, passam a ser chamados de "mãe" e "pai", como me conta Henda Mianga (2020):

> *Ser Kota pra mim é tudo! Sinto uma honra imensa a cada suor que enxugo, a cada cantiga que guio um Nkisi, a cada laço feito, em cada abraço! Ser Kota na minha vida foi como ser mãe cedo, não apenas de um, mas de cada filho da casa que pede um conselho, que eu posso cuidar, que eu posso ensinar o pouco que aprendi nesse tempo, que eu posso zelar. Ser Kota na minha vida é ser os olhos da minha Mam'etu e de todos aqueles que não estão conscientes. Ser Kota é ser a mãe que nunca dorme. Ser Kota é sentir todo o amor. Ser Kota, pra mim, é amar!*

A atitude maternal atribuída a essas mulheres, foi um dos questionamentos que me levaram a me aproximar delas e, assim, surgiu esta pesquisa. Na fala de Henda Mianga acima, consigo perceber a responsabilidade atribuída a elas, o que Equede Sinha (2016, p. 52) também menciona em seu clássico livro, quando diz:

---

[49] Adotaremos, nesta pesquisa, o termo *Makota* com a finalidade de distinguir nossas interlocutoras angoleiras de outras pessoas mais velhas da religião.

[50] Sobre *ogans*, ver Ferreira (2021).

> A equede tem essa obrigação. Uma equede tem que estar sempre de plantão. Assim, recebendo, acolhendo, alimentando, enfim, sendo mãe, estas "mulheres de partido alto", como eram chamadas minhas antigas, que ajudaram a escrever a história da casa Branca.

Ekedis, Kotas ou *Makotas* são mulheres que exercem funções de cuidado e criação, o que, no pensamento *ocidentocêntrico* (OYĚWÙMÍ, 2021), está intimamente ligado a funções maternais. No entanto, elas não "parem", dentro da ritualística dos candomblés, elas não fazem nascer um *yawô*. Uma *Ekedi* ou *Kota*, sozinha, não inicia uma pessoa, mas elas são imprescindíveis na criação de um neófito. Por mais que tenhamos cargos específicos para aqueles que criam os mais novos, as mães e pais criadeiros ou *Gibonan*, nos candomblés de Ketu, as *Ekedis* e *Makotas* são mulheres que estarão sempre no acompanhamento dessas funções, assim como em tantas outras em que o cuidado com o outro se faz necessário.

Há muitas explicações para essa adjetivação maternal que ultrapassa os limites da relação pessoa-pessoa e ganha a dimensão do sagrado. Ingrid (2021) nos traz uma delas:

> *As Ekedis são chamadas de mãe porque – minha mãe me explicou assim, tá? – As Ekedis não recebem nenhum orixá, e aí dizem que a gente já tem um espirito mais evoluído, e quando a gente é suspensa ou confirmada, aquele orixá está lhe chamando se você quer ser uma mãe pra ele.*

E, de fato, o que Ingrid relata, aparece também em falas e reflexões de outras entrevistadas e interlocutoras desta pesquisa, inclusive, em explicações sobre determinados atos ou rituais. Quando perguntei à *Mam'etu* Keamukongo sobre um determinado ritual realizado na confirmação de *Makota* Henda (que será descrito abaixo), ela me respondeu: *"Esse ato diz que, quando o santo bate cabeça junto com a kota, é porque ela (a kota), além de filha, é também mãe"* (*MAM'ETU* KEAMUKONGO, 2019).

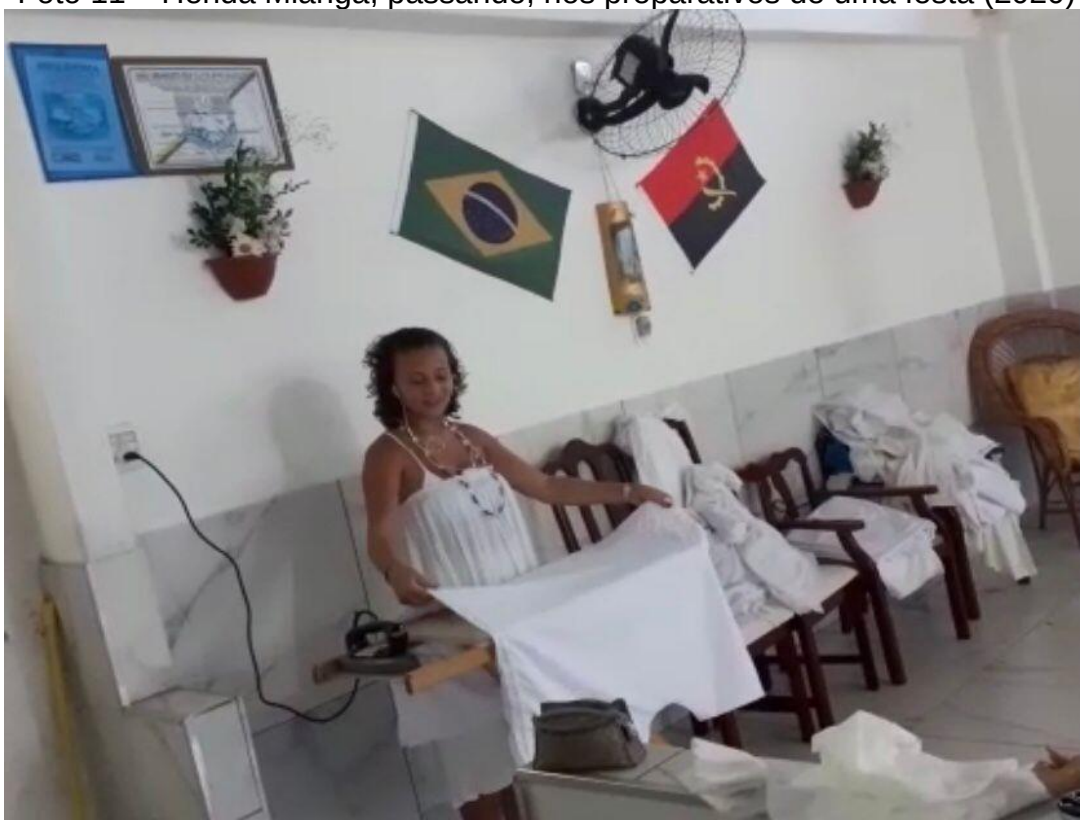
E essa relação se dá por elas serem responsáveis pela organização dos terreiros, junto aos demais cargos de liderança, em tudo que é relativo à organização tanto no cuidado com os filhos de santo quanto no preparo das comidas, no cuidado com as roupas, na limpeza dos locais públicos ou ritualísticos, além do cuidado com os *ibás*[51] e com o próprio sagrado: "*Eu sinto um enorme prazer de passar a roupa de*

[51] *Ibás* são conjuntos de louças, e outros objetos, que funcionam como representatividade física do

Oxum, não sou menosprezada por isso; essa é a minha responsabilidade e eu faço com muito orgulho" (*EKEDI* INGRID, 2021).

Na foto abaixo, um registro de um desses momentos, com Henda Mianga, organizando as roupas de seus filhos no *Kanzo Mowna Dandalunda*.

Foto 11 – Henda Mianga, passando, nos preparativos de uma festa (2020)



Fonte: A Autora, 2020.

É de responsabilidade dessas mulheres também, junto aos *ogans* e *kambondos*, a organização dos eventos públicos que acontecem nos salões principais. Elas cuidam para que ocorra tudo bem, para que as divindades cheguem, se arrumem e festejem junto aos presentes e, depois, sejam conduzidas ao interior dos barracões, aos locais não públicos e, assim, desincorporem.

Quando comentei, pela primeira vez, com *Babá* Leonardo, em 2019, que minha pesquisa versaria sobre essas mulheres, ele disse: *"Elas são meus olhos quando estes se fecham para o sagrado"*.

Foto 12 – Henda Mianga, *Mam'etu* Keamukongo e Kindeli (2019)

---

sagrado.

Fonte: A Autora, 2019.

Lado a lado com as lideranças, cuidando de cada *yawô* ou *Muzenza* que é iniciado, essas mulheres, *Ekedis* e *Makotas*, constroem uma rede de resistência e de afeto que sustenta essa religião. Com idades variadas, elas são escolhidas pelo sagrado, literalmente apontadas ou anunciadas pelo oráculo adivinhatório, chamado de *meridilogun* – mais conhecido como jogo de búzios. Ao serem indicadas, elas são suspensas e, em seguida, deverão ser confirmadas, o que explicarei no próximo capítulo.

2.4 Transbordando para além dos terreiros

Importa ressaltar que nem tudo são flores para essas meninas e mulheres. Ao mesmo tempo em que elas podem usufruir do *status* de ter um cargo, elas também podem sofrer discriminações e ofensas por serem *Ekedis* e *Makotas*, e isso foi relatado por elas próprias; não as interlocutoras desta pesquisa, mas sim, outras mulheres ocupantes do cargo que conheci ao longo do caminho.

No ano de 2020, quando estava indo para o meio da pesquisa, fui surpreendida por um cenário mundial da pandemia de Covid-19, que colocou todos em estado de atenção e isolamento social. Todos, inclusive espaços religiosos, entre eles, os

terreiros, campos desta pesquisa.

Por isso, as idas aos terreiros, que já haviam sido iniciadas em 2019, precisaram ser interrompidas. A pesquisa passava, assim, a trilhar novos caminhos; caminhos estes que já haviam sido anunciados antes mesmo do cenário de isolamento social, mas foram potencializados por ele. A partir disso, muitos de nós, pesquisadoras e pesquisadores, precisamos reinventar estratégias, adequar metodologias já iniciadas e que precisariam ganhar novos e outros contornos.

Mais uma vez, procurei, nos saberes ancestrais, as respostas para lidar com os problemas de hoje e encontrei no coletivo, entre os meus pares, a resposta para o problema que se apresentava. E, dessa forma, a rede social *WhatsApp* passou a ser utilizada definitivamente como estratégia metodológica de pesquisa para trocas de mensagens, envio de fotos e vídeos e até entrevistas, assim como outras redes sociais, como *Facebook* e *Instagram*. Apesar de estar limitada dentro de casa, consegui ampliar um pouco a etnografia de minha pesquisa, que ganhou amplitude espacial, ganhou o ciberespaço, para ser mais específica, e ampliou também o meu raio de interlocução.

Dessa forma, chego a outras *Ekedis* e *Makotas*, para além das que já me acompanhavam, e que já foram apresentadas aqui; todas me ajudaram a questionar sobre o lugar destas mulheres diante da sociedade.

Como já visto aqui, nesta tese, nossos terreiros estão nesse mundo e por ele é atravessado em suas inquietações, dinâmicas e problemáticas; entre estas, encontramos as redes socias e a cibercultura.

E para este estudo, que se insere no corpo das pesquisas pautadas também nos Cotidianos, é na interação entre seus pares e interlocutores que ela ganha força e corpo, independente que seja presencial, face a face ou virtualmente, e são também nesses espaços que lutas se reconfiguram e ganham espaço, a exemplo das lutas antirracistas, como já dito por mim e o Prof. Cristiano Sant'Anna (2021a, 2021b).

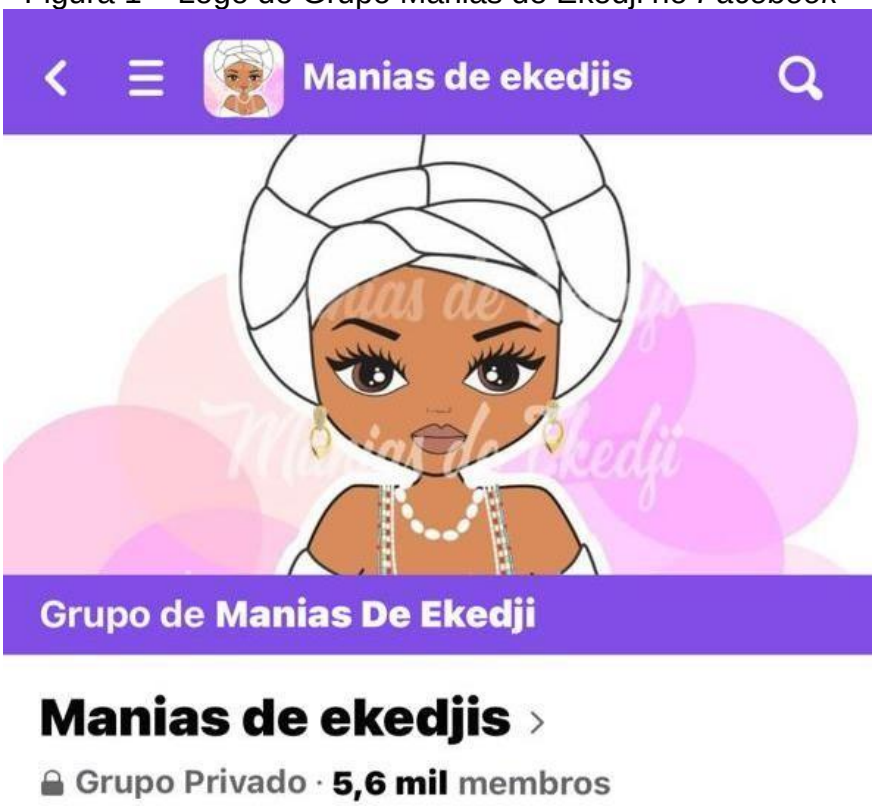
> Nesse sentido, entendemos que o feminino das Ekedis pode transbordar nas redes sociais, como potência interlocutora de luta antirracista, num processo que intensifica a visibilidade das religiões de matriz africana, no combate ao racismo religioso, fruto do racismo estrutural e estruturante de nossa sociedade, provocado ainda mais por essa onda conservadora que estamos

vivendo na nossa contemporaneidade (SANT'ANNA; SILVA, 2021b, p. 60).

Assim, por meio do professor e colíder do Grupo Kékeré, Prof. Cristiano Sant'Anna, chego à comunidade do *Facebook*, chamada Manias de Ekedji. Este é um grupo fechado desta rede social de interação; com mais de cinco mil integrantes, em sua grande maioria de mulheres (encontramos também alguns perfis de instituições religiosas), foi fundado em maio de 2015 por duas *Ekedis*: uma, do Rio de Janeiro-RJ, e outra, de Salvador-BA.

Esse grupo é ligado à página do *Facebook*, que recebe o mesmo nome; esta é aberta, podendo ser seguida por variadas pessoas. Ao total, são mais de dez mil seguidores da página.

Figura 1 – Logo do Grupo Manias de Ekedji no *Facebook*



Fonte: MANIAS DE EKEDJI, 2020.

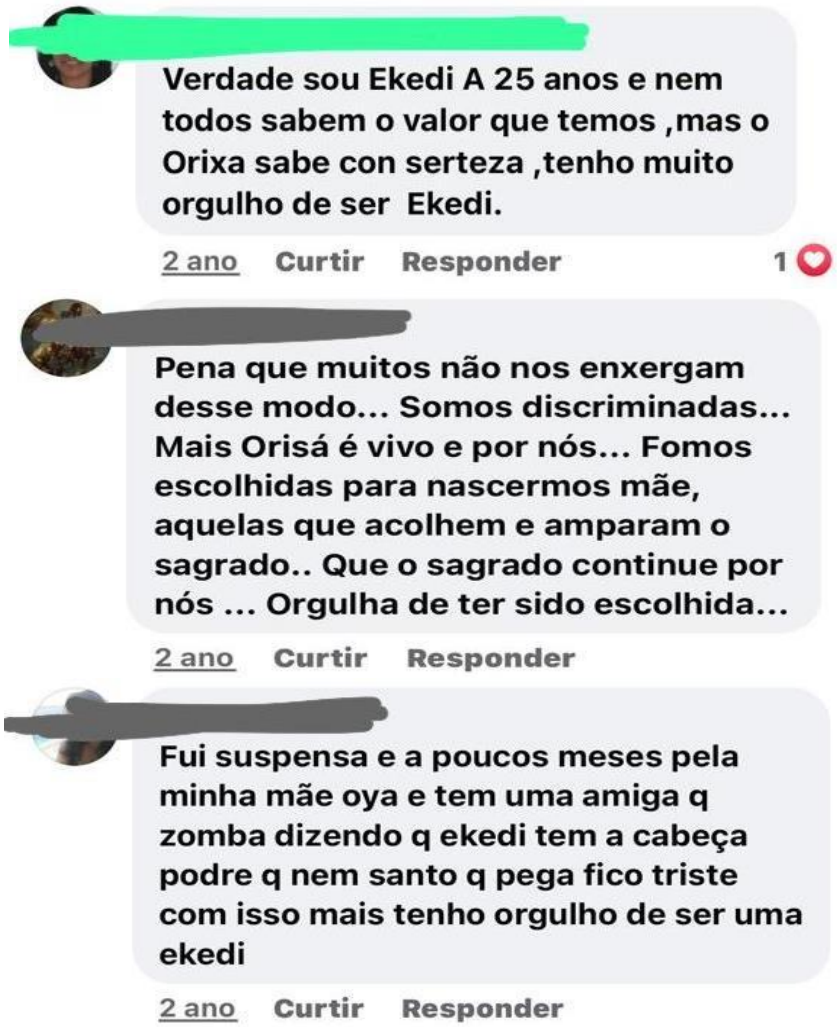
Após solicitar o ingresso no grupo, tive acesso às postagens realizadas por essas mulheres e fiquei instigada a conversar com várias delas. Pude perceber o quanto era rico aquele espaço onde elas, literalmente, trocavam informações e relatos de suas experiências. O que mais me tocava em tudo que lia, era o quanto elas traziam para esse espaço virtual, suas vivências como *Ekedis*.

Como me ensina Santos (2019 apud SANTOS, 2022, p. 78):

> A cyber cultura e a cultura contemporânea que revoluciona a comunicação, a produção e circulação em rede de informações e conhecimentos na interface cidade-ciberespaço. Novos arranjos espaços temporais imergem e com eles novas práticas de pesquisa e formação.

Para o bem e para o mal. Digo isso, pois, após alguns dias lendo, analisando, e por que não dizer, aprendendo com essas mulheres, percebi que aquele espaço também era um lugar de acolhimento. Essas mulheres se ajudam e se fortalecem, de diferentes formas, nas trocas de mensagens. Até mesmo no que diz respeito a discriminações sofridas por elas em seus terreiros, como pode ser lido nos *prints* que trago abaixo.

Figura 2 – Exemplos de *prints* – Grupo Manias de Ekedji



Fonte: MANIAS DE EKEDJI, 2022.

Neles, encontramos depoimentos de mulheres que se dizem atacadas ou

inferiorizadas dentro de suas famílias de axé, por não serem *rodantes* ou são subjugadas como “faxineiras do axé”. Dentre nossas interlocutoras, apenas Henda fez menção sobre esse tipo de atitude:

> *Em muitos momentos sim. Sempre tem quem diga: “É cargo porque a cabeça é tão ruim que nem santo quer”. Sempre tem quem inferioriza o outro pra esconder seu preconceito. Mas, continuo firme, pois santo não tá “só” na minha cabeça, santo tá comigo. Nkisi é quem sou, é tudo de mim e por ter essa certeza, não me deixo abalar por comentários desse tipo!* (HENDA MIANGA, 2020).

O empoderamento percebido, ao final da fala de Henda Mianga, foi um dos motivos que levaram duas *Ekedis* a se juntar e criar a Página Manias de Ekedji. Essa rede de apoio e afeto, já mencionada anteriormente nesta pesquisa, pretendo discutir a partir dos estudos de jovens pesquisadoras negras “e mulheristas, mulheres de axé que fazem uso também dos dispositivos tecnológicos para refletir sobre as potencialidades matrigestoras na atualidade” (NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 600).

Em meio a mensagens de afeto, amor pelo cargo e dedicação à religião, não é difícil encontrar desabafos assim. Quase sempre os relatos de cunho ofensivo são pontuados por associação à “cabeça ruim”, “soberba” e o mais comum é o que compara as *Ekedis* e *Makotas* a serviçais.

Questiono-me se a tentativa de depreciação dessas mulheres, numa explícita tentativa de inferiorizá-las, colocando-as como pessoas que estariam para servir, não seria um ranço herdado da colonialidade e do racismo estrutural que subjuga determinadas profissões.

Em minhas buscas literárias nesse percurso, também encontro nos escritos de Ruth Landes, publicado pela primeira vez, nos Estados Unidos, em 1947, e vinte anos depois no Brasil. Nele, já podemos perceber a comparação das *Ekedis* a serviçais. Landes (2002) narra sua conversa com Edison Carneiro, escritor e etnólogo brasileiro, acompanhante e cicerone nos candomblés da cidade de Salvador-BA. Ao levá-la, pela primeira vez, a um terreiro, ele lhe faz uma breve descrição inicial das mulheres do culto.

> Muita gente agora vagava pela roça. Edilson explica que eram mulheres que ajudavam o templo em várias tarefas. Cada uma tinha funções especiais, dependendo do seu lugar na hierarquia. Jiló, por exemplo, era uma equede, mulher do templo que nunca serve de médium para um deus; era uma espécie de “escrava” das mulheres que serviam (LANDES, 2002, p. 83).

Cuidar e zelar, atributos de toda *Ekedi* e *Makota* – também ditos por elas próprias –, na sociedade moderna e eurocentrada, costumam ser vistos como atitudes e ocupações menores, dadas sempre às pessoas negras por serem resquícios de um período escravocrata.

Historicamente, no Brasil, a dinâmica do sistema econômico que estabelece a hierarquia das classes, também seleciona quem vai ou não ocupar determinados espaços; e o critério racial é constituidor desses mecanismos de seleção. Às pessoas negras, será destinado sempre os lugares mais baixos dessa hierarquia e às mulheres negras, esse fator é amplificado tanto pela questão do gênero quanto da raça. Beatriz Nascimento (2021, p. 58) já nos alertava para isso:

> A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê diante desse modo ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A herança escravocrata sofre uma continuidade no que diz respeito a mulher negra. Seu papel como trabalhadora, a grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assume empregos domésticos, em menor grau na indústria de transformação, nas áreas urbanas, e que permaneça como trabalhadora nas áreas rurais.

Essa postura vai de encontro ao que vivenciamos e aprendemos nos terreiros. Nestes espaços, o processo de criação, que está intimamente ligado à senioridade, é um dos pilares da religião. O cuidado está muito mais ligado ao processo de ensino e aprendizagem e, acima de tudo, ao afeto. Por isso, ele nunca é associado a algo inferior; pelo contrário, é exemplo de experiência.

Voltando ao Grupo Manias de Ekedji, percebo que essas mulheres fazem deste espaço virtual, uma extensão ou uma certa transposição dos espaços religiosos. Após ficar um tempo analisando as postagens, a curiosidade em poder falar diretamente com algumas dessas mulheres, só aumentou. Foi quando entrei em contato com a administração da comunidade com o objetivo de solicitar a permissão para contatar as pessoas; pensei que precisava, primeiramente, falar com as responsáveis pela Página, uma vez que só havia chegado nessas mulheres devido o acesso ao grupo; entendi que seria mais ético e, assim, foi feito.

Através do aplicativo de mensagens da própria rede social, entrei em contato com a administração do grupo. Minhas preocupações eram poder acompanhar a comunidade como pesquisadora e não como *Ekedi*, uma vez que não ocupo este cargo; e a outra, chegar até aquelas pessoas e poder enviar mensagens sem ser invasiva. Mesmo sabendo que estávamos numa rede social e as publicações, ali feitas, acabam por se tornar públicas, entendi melhor e mais ético solicitar essa inserção.

Para meu espanto, obtive resposta, quase de imediato, de uma das administradoras. Era *Makota* Fagundes, do Terreiro de Tombeci, de raiz Angola, no estado da Bahia, que conversou comigo sobre o grupo e fez gentilmente toda a "ponte" com as demais administradoras da comunidade.

Em pouco tempo, menos de quinze dias depois, *Makota* Fagundes retornou com uma mensagem, também pelo *Messenger*, informando-me que ela faria um grupo em outra rede social, esta específica em conversas: o *WhatsApp*. Nele, poderíamos ter uma conversa mais fluida, rápida e dinâmica.

Makota Fagundes carinhosamente denominou o grupo de conversas como "Pesquisa" para que eu pudesse falar com as cinco administradoras do Grupo Privado Manias de Ekedji e, ali, poder explicar, para todas elas, quais eram minhas intenções e meus objetivos.

Assim foi feito; um grupo foi criado pela *Makota* Fagundes, que adicionou todas nós: eu, *Makota* Nanna Machado, do Rio de Janeiro, uma das criadoras do grupo no *Facebook*; *Ekedi* Clara, Salvador-BA; *Makota* Renata, São Gonçalo-RJ; *Ekedi* Mayara, Nova Iguaçu-*RJ*; e *Makota* Fagundes, apresentada anteriormente. Elas agendaram um dia – uma sexta-feira, à noite – para que pudéssemos conversar.

Na data e horário marcados, através de áudios e mensagens, precisei explicar, ao longo de mais de uma hora, minha pesquisa, minhas intenções e meus objetivos. Se eu tinha interesse em citar a Comunidade Manias de Ekedji ou se meu interesse era chegar em qualquer *Ekedi*. Fui mais perguntada do que perguntei e percebi, ali, que existia uma rede de proteção daquelas mulheres. Elas, não só se ajudavam vitualmente na comunidade do *Facebook*, mas também se protegiam; protegiam a elas e a própria religião, pois tive que mostrar que não era meu interesse narrar os rituais e segredos do Candomblé, o que só fez aumentar minha admiração e curiosidade por aquelas mulheres.

Por fim, elas deliberaram que, para os meus propósitos, era melhor eu entrar no grupo de *WhatsApp* que elas têm com 53 participantes, numa ação que elas

chamam de “Intruso”. Nesta ação, elas convidam pessoas de fora para poder conversar sobre qualquer assunto; assim, eu seria uma “intrusa”.

A ação acabou por não acontecer; não dessa forma. Conseguir reunir 53 pessoas, de diferentes partes do país, numa mesma hora, num grupo de *WhatsApp*, não é tarefa muito fácil. Acabamos por fazer de forma homeopática, devagar. Por ideia de *Makota* Fagundes, que foi incansável em me ajudar nesse movimento, fomos lançando perguntas no grupo e, aos poucos, algumas foram respondendo.

Dessa forma, vi minha pesquisa se ampliando. Com essas mulheres, percebi a importância de pensar as *Ekedis* para além das funções dos terreiros. Pude ver, na prática, que tudo que eu lia e estudava sobre empoderamento feminista e matriarcal, pode e deve ser operado em situações rotineiras de nossas vidas.

Esse movimento me trouxe outros questionamentos. Passei a perceber que precisava ver essas mulheres para além dos espaços físicos dos terreiros, afinal, uma *Ekedi* é *Ekedi* em qualquer lugar. Segundo Pai Léo (2021): *“Ekedi é aquela mulher que, no olhar, comanda todo um grupo. Uma Ekedi tem que ter postura de liderança”,* diz ele ou, como uma vez ao explicar o cargo para uma colega professora, fiz-me valer de nossa experiência na educação e comparei as *Ekedis* às coordenadoras pedagógicas, justamente por acreditar que elas precisem ter atributos que eu compreendo como próprios dessa profissão: sapiência, didática, paciência, liderança e ser agregadora. Esse questionamento me fez querer saber se tais atribuições elas levariam para suas vidas pessoais e também querer entender como elas se relacionam em sociedade, em suas vidas profissionais, estudos, carreiras e vida pública, o que poderei desenvolver no Capítulo 4.

Imagem 3 – Oxum

Fonte: Ivy Silva, 2023.

3 PEDAGOGIAS ANCESTRAIS PRETAS: SABERES DE ÁFRICA

Não misturo, não me dobro
A Rainha do mar anda de mãos dadas comigo
E me ensina o baile das ondas
E canta, canta, canta pra mim
É do ouro de Oxum que é feita a armadura
que cobre o meu corpo
Garante meu sangue e minha garganta
Maria Bethânia[52]

Neste capítulo, pretendo discutir, à luz dos saberes africanos, como o feminino e a categoria "mulher" constituíram e atravessaram a História da humanidade a partir de outras matrizes históricas e sociais. Para escrever estas linhas e alinhavar as ideias, convidamos a força do feminino presente no signo de Oxum.

Oxum é o orixá das águas doces da mitologia iorubá, a Senhora da fertilidade, que chega, até nós, como a marca da feminilidade. Mas, que feminilidade seria essa? Seria certo enquadrar Oxum no escopo daquilo que o Ocidente entende por feminino? Ao fazer estas perguntas, vem a lembrança de uma fala, muitas vezes repetida por *Babá* Leonardo: *"Oxum é, antes de tudo, a inteligência, minha filha"*, diz ele. *"Sem ela, não haveria Candomblé!"*

Conta um *itán* que os orixás masculinos se reuniram para deliberar coisas do mundo e não convidaram nenhuma mulher. Oxum não entendeu o porquê da indiferença e ficou a esperar sua convocação. Como esta não chegara, ela reuniu todas as mulheres e as convenceu de que, daquele dia em diante, nada mais nasceria; enquanto elas não fossem convocadas, o mundo estaria estéril. Ao perceberem que não mais procriariam, que nenhum animal ou vegetal nasceria, os orixás masculinos convidaram Oxum e ela passou a ocupar um lugar de suma importância nas decisões.

É também com a perspicácia de Oxum, que busco, com diferentes mulheres e seus saberes, construir um pensamento que me ajude a elucidar nosso lugar no mundo, da mesma maneira que narro o *itán* acima: coletivamente, estrategicamente e de forma astuta; senão, não seria Oxum.

Yê yê ô![53]

---

[52] PINHEIRO, Paulo César. Carta de Amor. Maria Bethânia. *In*: BETHÂNIA, Maria. **Oásis** *de Bethânia*. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2012. Vinil. Faixa 4 (Lado B).

[53] Saudação à Oxum.

3.1 Como nasce uma Ekedi: a escolha

Foto 13 – Suspensão de Maria Luiza (2019)

Fonte: A Autora, 2019.
Legenda: na foto, Maria Luiza, sendo suspensa com um ano e oito meses (2019).

A foto que abre esta seção (Foto 13), é de 20 de junho de 2019 quando a pesquisa estava numa fase bem inicial. A decisão por estudar *Ekedis* e *Makotas* havia sido tomada há pouco tempo; estava tudo ainda em fase embrionária. A criança que aparece na foto é Maria Luiza, na época, com um ano e oito meses. Maria é filha de uma *muzenza* recente da casa. *Muzenza*, nos terreiros de Angola, é o mesmo que *yawô*, em Ketu, recém-iniciados no santo. O jogo de búzios já havia indicado Maria como cargo da casa, mas foi, nesse dia, que aquela comunidade vivenciou esta escolha. Maria foi suspensa por *Nzazi*, *Nkisi* de *Tat'etu* Zazemavuloyá, na época, marido da *Mam'etu* Keamukongo.

Essas meninas e mulheres, ao serem escolhidas, são literalmente apontadas pelo sagrado em festas públicas e, muitas vezes, pegas de surpresa, como aconteceu

com *Ekedi* Manuela, conforme narrado no capítulo metodológico, e também com Henda Mianga, como ela mesma nos conta agora:

> *Eu nunca achei que era Kota, porque sempre passei mal quando tocava para o meu santo, mesmo sem entender. Quando minha Mam'etu disse que haveria a possibilidade de ser, eu senti que eu nasci para ser! No Candomblé em que eu fui suspensa, quando Dandalunda chegou até mim, e não me surpreendi, só deixei a emoção tomar conta, só senti amor e que aquela era a minha função. Função em que honrarei sempre!* (HENDA MIANGA, 2021).

Ao serem apontadas, muitas não sabem o que é ser *Ekedi*. Manuela e Maria, ao crescerem na religião e no cargo, dificilmente passarão pelo que muitas passam: a surpresa de ser escolhida. Em uma conversa informal com uma *Ekedi* que não faz parte desta investigação, ela me relatou o mesmo que Henda descreve no início desse depoimento: "o passar mal", o que faz muitas questionarem. Outras, também não sabem o que significa o cargo, mas, assim como Henda, não titubeiam e tomam, para si, as responsabilidades tão logo são apontadas. *Ekedi* Ingrid e *Makota* Fagundes são exemplos.

> *Fui suspensa em 2010, e aí quando fui suspensa, minha mãe tinha acabado de mudar as águas pra Jeje e ia dar obrigação de 14 anos. Antes de dar a obrigação, teve uma festa no antigo endereço do nosso barracão, em Nova Iguaçu, onde ela só tocava Umbanda. No dia dessa festa, eu fui suspensa, meio sem entender o que era ser suspensa; Oxum me chamou, me deu a mão e como tinham outras pessoas mais velhas de Candomblé, me explicaram e eu aceitei. A Ekedi que estava lá no dia, me perguntou se realmente queria ser Ekedi de Oxum, porque a partir daquele dia, eu teria um compromisso com esse orixá; minha obrigação seria cuidar dela e da casa onde ela estivesse. Aí, eu aceitei; logo depois, minha mãe pagou os 14 anos dela e, logo em seguida, eu fui confirmada* (*EKEDI* INGRID, 2020).

E ainda:

> *Meu primeiro contato dentro de uma casa de Candomblé foi numa casa de Ketu, e seguida Angola, onde comecei a frequentar e me apaixonei no Marujo do Tatá, onde fui no presente de Kaia e passei a frequentar mais e mais até ser suspensa por Mam'etu Kaitimbá, surpresa minha porque não sabia de nada e o povo da casa já me considerava* (*MAKOTA* FAGUNDES, 2022).

Ao serem escolhidas, elas passam por um ritual que chamamos de *suspensão.* Toda *Ekedi* e *Makota* precisa ser suspensa. Elas são colocadas em uma cadeira ou são erguidas nos próprios braços das *Ekedis* e *Makotas* mais velhas, quando não, pela própria divindade e, assim, são apresentadas a toda comunidade do terreiro. Na

ausência ou impossibilidade de outras mulheres suspenderem a recém-escolhida, os *ogans* o fazem, como demostrado na Foto 14, abaixo, na suspensão de Flávia, antes de ser chamada de Henda.

Foto 14 – Suspensão de Flávia-Henda Mianga (2019)

Fonte: HENDA MIANGA, 2019.

Segundo o *Babalorixá* Márcio de Jagun, ao participar de uma *live* na rede social *Facebook,* organizada pela União Nacional das Ekedes (UNDEKE), ao serem suspensas, essas mulheres são elevadas acima do nível dos demais, de forma que elas fiquem entre o céu – representação do *Orun* – e a terra – o *Ayê.*

Na foto acima (Foto 14), temos o momento em que dois *Tatas Kambondos* estão apresentando Flávia/Henda aos *ogans.* Atrás deles, está *Dandalunda*, quem a escolheu e suspendeu. Eles percorrem todo o salão neste movimento, apresentando a recém-escolhida à Comunidade presente, bem como cumprindo o ritual em determinados pontos deste espaço.

Em seguida, Flávia e *Dandalunda* se ajoelham, de frente uma para a outra e, juntas, simultaneamente, se deitam, de forma que suas cabeças fiquem lado a lado e, assim, batem palmas sincronicamente, na mesma sequência e ritmo, como se

estivessem reverenciando uma à outra. Esse ato, em Angola, é chamado de *kotunda.*

Tudo isso é acompanhado de uma *Makota* mais velha, aos olhos de todos os presentes, e ritmado ao som dos atabaques e do *caxixi*.[54] Todo esse movimento me pareceu funcionar como um pacto, em que a jovem e o sagrado tornam pública a relação que está sendo iniciada ali naquele momento.

Foto 15 – No sentido horário: *Dandalunda*, *Makota* Kindeli e Flávia (2019)

Fonte: HENDA MIANGA, 2019.

Quando perguntei sobre todo esse ritual, *Mam'etu* Keamukongo (2019) me respondeu:

> *Esse ato diz que quando o santo bate cabeça junto com a Kota é porque ela (a Kota) além de filha, ela também é mãe; algumas pessoas dizem que a idade de uma Kota equivale à idade da mãe de santo porque ela já nasce mãe. E como o santo depende dos cuidados daquela mãe, o Nkisi bota a cabeça no chão pra ela, e ela em respeito bota junto. Botar a cabeça junto é respeitar junto.*

[54] Instrumento sonoro, feito de palha e sementes, que as *makotas* utilizam para poder, entre tantas outras coisas, guiar os *nkisis*.

Foto 16 – *Dandalunda* e Flávia (2019)

Fonte: HENDA MIANGA, 2019.

O respeito a que *Mam'etu* Keamukongo se refere, pode ser percebido também nesta outra foto. Após se levantarem, as duas beijam as mãos uma da outra, no tradicional pedido de bênção, registrado acima (Foto 16), algo que só acontece com determinados cargos. Nesse caso, o pedido de bênção mútuo talvez seja o mais expressivo exemplo de solidariedade e cumplicidade.

Outra forma de demonstrar a cumplicidade entre essas mulheres com o sagrado também é narrada por *Makota* Fagundes (2022):

> *Estávamos na preparação do samba de Marujo e o presente das águas, dia puxado de idas e vindas para o Inzo, obrigação de alguns filhos da casa e, nessa, eu sempre ajudava como podia, e naquela época, precisavam de alguém com habilitação, pois a roça era afastada; foi o dia todo indo, servindo e, na hora de arriar as comidas dos santos, kaia estava em terra: me pegou pelo braço e me apresentou junto ao irmão do Tatá e todos filhos da casa; me colocou sentada na cadeira e colocou um fio de conta em meu pescoço. Lembro, como hoje, eu ria de tudo; era meu jeito de estar nervosa e sem saber o que fazer; todos vieram e tomaram benção. Foi dia 20 de janeiro de 2017; já se vão 6 anos de suspensa*.

A cumplicidade e a lealdade que *Mam'etu* Keamucongo resumiu nessa ritualística de suspensão de uma *Makota*, coaduna com o que Cleonora Hudson-Weems (2021) aponta, e que já discuti anteriormente, a respeito da Irmandade Genuína das mulheres africanas, mas também, me fazem perceber que as relações tecidas nesses espaços de terreiros são pautadas no que podemos chamar de relações

matricêntricas e, para conseguir explicá-las ou mesmo entendê-las, precisei buscar em Estudos Endógenos de África como as sociedades africanas se estruturavam antes do período da colonização europeia; bem antes.

Comecei buscando o que a Antropologia clássica nos conta e encontrei que o ser humano que habitou o que, hoje, denominamos de Ocidente, há cerca de vinte mil anos, e durante uma parte considerável deste tempo, num período Pré-Revolução Agrícola (DIAMOND, 2020; HARARI, 2020), viveram das culturas de coleta e de caça os chamados caçadores coletores. Enquanto essa caça era destinada a pequenos animais, a força física não era atributo de sobrevivência. Nesse contexto, as mulheres ocupavam um lugar central devido a sua capacidade de gerar vida e o homem não tinha consciência do seu papel na procriação, sendo esta tida como uma relação entre as mulheres e o divino. Nesses grupos, havia divisão de trabalho entre homens e mulheres, mas não parecia haver competição. O masculino e o feminino “governavam” juntos. Isso que conceituamos *gênero* não era o princípio para desigualdades.

Enquanto as sociedades eram de coletas e a caça destinada aos animais de pequeno porte, as mulheres mantinham uma espécie de *poder*, diferente do que entendemos como *poder* atualmente. A essas sociedades, chamamos de sociedades matricêntricas (BACHOFEN, 1861 apud DIOP, 2014) e percebemos nelas um maior sentido de cooperação e de solidariedade para, assim, poderem superar condições adversas. Nas sociedades matricêntricas, as relações de poder não eram centralizadas: transitavam entre mulheres e homens de forma fluida, mas nunca de forma hereditária; talvez, por isso, a liberdade sexual fosse maior e, consequentemente, não havia conflitos por territórios (DIOP, 2014; MURARO, 2007).

Com a mudança no porte dos animais que eram alvos das caças e, possivelmente, com a escassez dos recursos naturais vegetais, começam a ocorrer mudanças nessa organização social. A competição entre as comunidades por alimento, bem como a necessidade do uso da força para o abate dos animais de grande porte, dá projeção aos homens, que ganham *status* heroico (DIOP, 2014). Mas, por ainda não conhecerem seu papel na reprodução, esses homens não tomam ainda, para si, a centralidade do poder.

Seria, então, no Neolítico, com a agricultura e o sedentarismo, que esse arranjo social começaria a se solidificar. Foi a partir do arado que as comunidades, agora sedentárias e não mais nômades, iniciaram as configurações societais que conhecemos até hoje. Alguns pesquisadores indicam que foram as mulheres as

primeiras pessoas a conhecer o ciclo da natureza, comparando-o ao próprio corpo. Mesmo assim, a lei do mais forte se estabelece e, com ela, o patriarcado.

A descrição acima é uma visão clássica que tanto a História quanto a Antropologia narram – ciências humanas que as suas versões clássicas são pautadas no pensamento eurocêntrico.

No entanto, outras narrativas existem, outras visões de mundo situadas a partir de outros lugares, que não o eixo “norte-cêntrico”, e é isso que busco neste estudo. Se a crítica se faz sobre o modelo societal que, ainda hoje, se pauta em sociedades sexistas, precisamos procurar modelos outros, que nos apresentem possibilidades distintas, e não é preciso viajar para outro país em busca de sociedades quase esquecidas para ter acesso a isso; encontramos, dentro de nossos próprios terreiros, organizações societais que podem nos ensinar a enxergar o mundo por outras lentes.

Mas, para me ajudar a refletir sobre essas questões e construir um pensamento, precisarei fazer uso de autores que pautam suas pesquisas em outros paradigmas que não o hegemônico, como estudos de pensadores africanos.

Cheikh Anta Diop (2014), antropólogo, historiador e físico senegalês, pesquisador das culturas pré-coloniais africanas, aponta o Egito, antigo Kemet, e a África em si, como um dos berços da humanidade, em oposição ao pensamento eurocentrado que coloca a Europa como referência de tudo. Seus apontamentos são de fundamental importância para esta pesquisa.

Diop, em seu livro, *A Unidade Cultural da África Negra – Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica* (2014), confronta a teoria clássica que estudou o matriarcado (BACHOFEN, 1861; ENGELS, 1884; MORGAN, 1871) e divide a História da humanidade em dois berços: Berço Norte - Europa, e Berço Sul - África, associando as estruturas societais à adequação climática, ou seja, para ele, as sociedades do Berço Norte tinham características patriarcais, centradas na figura masculina, devido às tradições nômades decorrentes das funções climáticas e da necessidade de deslocamentos por conta das atividades de caça. Já as sociedades do Berço Sul, caracterizadas pela vida agrária e por um clima mais amistoso, produziram comunidades matriarcais onde as mulheres não necessitavam da força masculina para proteção. Dessa forma, nesses modelos de sociedade, as mulheres não eram vistas como mais um elemento a ser resguardado e, porventura, mais uma preocupação e posse. Pelo contrário, nessa estrutura, masculino e feminino não eram entendidos nem como opostos nem de forma hierárquica, mas sim, em relação de

complementariedade na organização social.

O pesquisador também chama a atenção, como antropólogo que era, para as relações familiares e de parentesco em ambos os berços. Ele descreve que, nas estruturas patriarcais, a mulher, ao se casar, abandonava sua família para se juntar ao homem, traço característico das culturas nômades. Quando o contrário acontecia, o homem, indo viver com a família da esposa (família, aqui, pode ser entendida como clã), constituía-se um regime matriarcal e este só poderia ser concebido numa sociedade sedentária e agrícola.

No centro dessa discussão, encontramos os estudos de outras pesquisadoras que darão continuidade ao pensamento de Diop (2014), ora complementando ou, até mesmo, questionando-o. São elas: Nah Dove (1998); Cleonora Hudson-Weems (2021); Ifi Amadiume (1997, 2006); e Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2016, 2020, 2021), quatro pensadoras negras que, com suas diferentes contribuições, me ajudam a pensar o feminino em outros modelos societários.

Nah Dove, doutora e professora em Estudos Afro-Americanos na Universidade de Nova Iorque, propõe um diálogo direto com o pensamento afrocêntrico, a partir do conceito de *Mulherisma Africana* (1998), cunhado para recuperar o pensamento matriarcal da cultura ancestral africana tradicional, com o objetivo de gerir, recuperando e reconstruindo uma integralidade cultural de povos negros nascidos na diáspora, dando continuidade assim à teoria do *Mulherismo Africana*,[55] de Hudson-Weems (2021).

O termo “mulherismo” faz referência ao conceito de mulher em oposição ao feminismo e o termo “africanas” faz alusão à unidade cultural africana defendido por Cheik Anta Diop, que propõe a união dos povos africanos, no continente e na diáspora, sem distinção de gênero.

Fundamentadas na extensa bibliografia de Cheikh Anta Diop e seu conceito de dois berços da humanidade, Cleonora Hudson-Weems e Nah Dove pautam suas argumentações a partir de relatos das próprias mulheres africanas. O conceito de matriarcado originário nessa estrutura de sociedade e resgatado por Dove (1998) e Hudson-Weems (2021) faz reverência ao equilíbrio e à harmonia da relação complementar feminino-masculino da natureza e das diferentes formas de vida, não sobrepondo um ao outro, não inferiorizando tampouco subjugando. Nesse modelo,

[55] Publicado originalmente: HUDSON-WEEMS, Cleonora. ***Africana Womanism****: Reclaiming Ourselves*. Troy, Michigan: Bedford Publishers, 1993.

mulheres e homens trabalham, governam e lideram juntos na organização social. Por isso, um dos princípios da Matripotência, ou seja, a potência matriarcal das sociedades africanas, é a coletividade.

Hudson-Weems, em seu livro, *Mulherismo Africana – Recuperando a Nós Mesmos*, traduzido recentemente para o português, em 2021 (apesar de seu estudo datar meados dos anos 1980), destaca os 15 princípios que orientam o paradigma do *Mulherismo Africana*. São eles: autonomeação; autodenominação; centralidade na família; harmonia com os homens na luta; papéis flexíveis; irmandade genuína; força; compatibilidade masculina; respeito e reconhecimento; totalidade e autenticidade; espiritualidade; respeito aos mais velhos; adaptação; ambição e maternidade nutridora. Ao longo desta pesquisa, trabalhei alguns destes princípios, sempre tentando ler, a partir deles, as relações das *Ekedis* e *Makotas* com o mundo.

Essa mesma coletividade, sem competitividade de gênero, encontramos em nossos terreiros, a exemplo dos próprios cargos que aqui apresentamos. É comum haver associações entre os cargos de *Ekedis* e *Ogans*, afinal, estes dois ocupam *status* na hierarquia de um terreiro e são dados às pessoas que não entram em transe, sendo que o primeiro, é ocupado apenas por mulheres, e o segundo, somente por homens, porém, a distinção entre os gêneros não sobrepõe um ao outro. O mesmo acontece com *Ialorixás* e *Babalorixás*, *Mam'etus* e *Tatas*, havendo os dois cargos num mesmo terreiro, como é o caso de *Kanzo Mowna Dandalunda*, onde encontro *Mam'etu* Keamukongo e *Tata* Zazemavuloyá como lideranças religiosas; ambos trabalham em consonância.

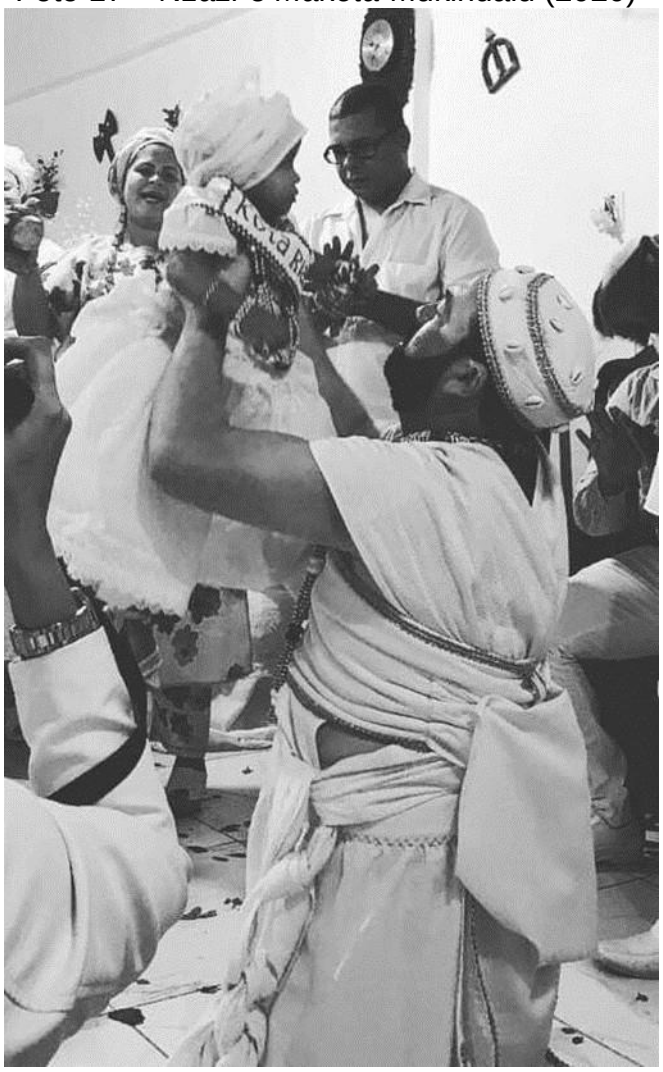
Não estou dizendo, aqui, que exista uma harmonia perfeita nesses espaços. Desavenças e conflitos acontecem, pois estamos falando de um espaço hierárquico, atravessado por relações de poder e, algumas vezes, de subalternidade, mas não é o gênero que vai desencadear estas situações. As relações dentro de um terreiro são generificadas. Existe, em circulação na internet, um vídeo de *Makota* Valdina[56] no qual ela faz alguns apontamentos sobre essa questão, no qual afirma existir coisas de homem e coisas de mulher, mas isso não é ou, pelo menos, nunca foi um problema de acordo com todas as pessoas com quem eu lidei ao longo de todos esses anos. A relação harmônica entre as diferenças biológicas e convenções sociais não superam

[56] ANUNCIAÇÃO, Deisy. A Dona do Terreiro. Documentário. Parte da Tese (Doutorado de Jornalismo), Faculdade FIAM FAAM, São Paulo, 2016. **YouTube**. Disponível em: https://youtu.be/yY0yzgtbbU0. Acesso em: 04 dez. 2019.

a ideia de coletividade, comunitarismo e respeito entre as pessoas da comunidade, princípios herdados de uma filosofia africana, como nos relatou Diop (2014) acima.

3.2 A confirmação e a maternidade

Foto 17 – *Nzazi* e *Makota* Mukindalu (2020)



Fonte: A Autora, 2020.

Maria surge no *sambilè*, salão público de um Terreiro de Angola, com sua indumentária de festa. Sobre suas roupas, já em renda de boa qualidade, está sua faixa com os dizeres que tornam público que, a partir daquele momento, ela seria uma *Makota* confirmada. Quem a tira do *ndeburo* – quarto dos terreiros de Angola onde são feitos os rituais de feitura e que não são públicos, comparados metaforicamente,

por muitos, ao útero materno, pois ali se nasce para uma nova vida – é *Nzazi*, *Nkisi* masculino, ligado ao fogo, à justiça e aos trovões, o mesmo que apontou para ela e a escolheu. A menina que, antes, era conhecida apenas como Maria, está com sua cabeça nua por baixo de seu *ojá* que, agora, é de renda e, desde esse dia, ela será chamada de Mukindalu (Foto 17).

Maria renasceu e recebeu de *Nzazi* um novo nome: sua *dijina*, Mukindalu, assim como Flávia recebeu a sua, Henda Mianga; as *dijinas* serão os nomes que as identificarão na comunidade dali para frente. Receber o nome após o processo de iniciação equivale a um batizado. Hampâté Bâ (1981) nos ensina que, para as sociedades africanas *fula* e *bambara*, é através do batismo que a criança recebe seu nome, o que eles chamam de *togo*. A escolha do *togo* é uma cerimônia de grande importância para essas comunidades, e não só para o recém-nascido, uma vez que ele situará a criança naquela família e, consequentemente, na sua comunidade. A escolha do nome/*togo* acontece dentro de um ritual especial que eles chamam de *kun-di,* que consiste em raspar a cabeça da criança, tal qual acontece em nossos processos de iniciação.

A menina Maria se tornou mãe. Todos os presentes no terreiro, com exceção dos pais de santo, se ajoelham perante ela. O Candomblé, independentemente da nação à qual pertença, é uma religião de tradição iniciática. Só após o processo de iniciação, a pessoa poderá acompanhar e vivenciar determinados rituais e preceitos. Isso vale para todos, menos para os que foram escolhidos *Ekedis*/*Makotas* e *Ogans*/*Kambondos*. Estes não são iniciados, são confirmados *"porque eles nascem feitos"*.

Ao serem confirmadas mães, essas meninas, ou mulheres, acompanham todos os processos da feitura de santo dos demais membros dessa comunidade. A feitura de santo é o processo iniciático no Candomblé, que se desdobrará em obrigações de tempo, que obedecem a uma temporalidade de 1, 3, 7, 14 e 21 anos, e seria a continuidade do processo pelo qual todos os filhos de santo iniciados precisam passar.

Uma pessoa quando começa a frequentar um Terreiro de Candomblé de Angola, é chamada de *Ndumbi*. Esta denominação significa "aquele que não foi iniciado". Após a iniciação na religião, processo que dura semanas, o iniciado deixa de ser *Ndumbi* e passa a ser conhecido como *Muzenza*, permanecendo neste posto até completar as obrigações de sete anos, quando será denominado como *kota* que, numa tradução literal, seria "irmão/a mais velho/a", como explicamos antes.

Para que esse processo aconteça, existe todo um conjunto de práticas e ritualísticas, que só acontecem devido ao modelo de organização que a tradição da religião impõe. Nesta tradição, a hierarquia é um dos eixos estruturantes, assim como o respeito à ancestralidade e à noção de família.

A partir dessa premissa, encontramos, na estrutura hierárquica de uma Família/ Terreiro de Angola, pessoas que ocupam cargos e funções de liderança, tais como os *Mam'etu Nkisi* e *Tata Nkisi*, que são as lideranças do núcleo familiar, popularmente conhecidos por mãe de santo e pai de santo. Estes, para conseguirem dar conta de toda a responsabilidade e organização que demanda o cotidiano de um terreiro, dividem as obrigações de comando com outros cargos, entre eles, as *Makotas*.

O cumprimento de cada etapa faz com que o filho de santo amadureça na religião e atinja posições hierárquicas dentro dessa família/terreiro. Nas casas mais tradicionais, será essa contagem de tempo que permitirá ao adepto participar e conhecer todos os rituais praticados, demarcando, assim, a senioridade como um dos pilares da religião, tal qual as sociedades africanas pré-coloniais.

Diferentemente das pessoas que manifestam o *Nkisi*, ou seja, que entram em transe e passam por todo o processo descrito acima, *Makotas* têm livre acesso a todos esses rituais antes de completar seus sete anos de confirmadas, idade de "maioridade" no Candomblé para todos os demais, o que as coloca em alto posto na hierarquia da religião e "detona", muitas vezes, competições e vaidades na comunidade. É muito comum ouvirmos o que *Ekedi* Ingrid (2021) me relatou: "*Dizem que as Ekedjis são sete anos mais velha que os demais"*. Isso, muitas vezes, as coloca em situações em que são acusadas de soberba.

Maria foi suspensa, ou seja, escolhida em junho de 2019, por *Nzazi*, *Nkisi* de *Tat'etu* Zazemavuloyá, *egbomi* da casa. No dia 3 de agosto, Maria foi apresentada a toda a comunidade do terreiro. Entre uma cerimônia pública e outra, Maria cumpriu 21 dias de recolhimento; eu estive presente e pude acompanhar as festas e alguns dias deste processo de recolhimento, dentro dos limites que me foram colocados.

Maria, após o dia 03 de agosto de 2019, passou a ser conhecida como *Mukindalu*, nome que ganhou do sagrado e que será reconhecido, dali em diante, na religião; esta é a sua *dijina*.

Os nomes, para as diferentes culturas africanas do passado, são de fundamental importância para a constituição da pessoa. O nome é escolhido pela comunidade em rituais que levam em conta a ancestralidade daquela família

(entendendo, aqui, família como comunidade/clã), logo, do sujeito que o recebe. É uma marca de pertencimento, é uma identidade. Quem deu o nome de *Mukindalu* para Maria foi *Nzazi*, o *Nkisi*, que é a representação do elemento fogo. Ela, a partir de então, acompanhará *Nzazi* em cada dança, em cada passo dele em Terra, assim como ele a acompanhará em seu crescimento e amadurecimento, dentro e fora da religião. Ela, a partir de então, será os olhos do rei enquanto os de seu filho estiverem cerrados para recebê-lo.

Nas sociedades africanas usadas como exemplo nos estudos das pesquisadoras já apresentadas acima, a mulher tinha o destaque social pela sua capacidade de gerar vidas; seu papel de mãe era reverenciado, pois era ela quem conduzia a regeneração espiritual dos antepassados. Porém, nessas configurações societais, a função da criação não se limita apenas a ela, já que o papel da maternidade não está ligado somente aos laços consanguíneos, mas também a um parente distante ou a um amigo da família, que poderia receber esse título de maternidade de forma honrosa (TEDLA, 1995 *apud* DOVE, 1998).

Como diz a autora:

> O papel da maternidade ou dos cuidados maternais não se limita às mães ou mulheres, mesmo nas condições contemporâneas. [...] Um membro da família ou amigo, que tenha sido gentil e carinhoso, pode ser uma mãe. [...] A maternidade, portanto, descreve a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas na criação dos filhos e no cuidar dos outros. No entanto, embora o papel da mulher e dos cuidados maternais no processo de reprodução seja fundamental para a continuação de qualquer sociedade e cultura, em uma sociedade patriarcal, este papel não é atribuído com o valor que ele traz em uma sociedade matriarcal (DOVE, 1998, p. 08).

Esse conceito de família ampliada, que também aparecerá no pensamento das demais pesquisadoras, é outro aspecto que encontro na estrutura organizacional e comunitária de um terreiro quando Henda Mianga (2020) me narra sua felicidade em ser *Kota*: *"Ser Kota na minha vida foi como ser mãe cedo, não apenas de um, mas de cada filho da casa que pede um conselho, que eu posso cuidar"* ou quando Manuela me diz sentir medo da responsabilidade de *"ser mãe de muitos"* (*EKEDI* MANUELA, 2021).

Ambas estão falando dessa maternidade alargada, ampliada, que acontece nas dinâmicas e estruturas organizacionais dos terreiros, que não se limita a um corpo feminino. Na verdade, esse é um saber que herdamos dos africanos e que lutamos para manter, o *Mulherismo Africana*, e os pensadores da Afrocentricidade tratam essa

questão como central. São os valores africanos que não devem se perder para não deixarmos de ser quem somos, como já descrevi anteriormente (MEDEIROS; SILVA, 2020; SILVA, 2022).

Makota Valdina (2009, p. 9), mesmo não se autodenominando *mulherista*, elucida muito bem sobre a sua importância.

> Sim. As famílias negras de hoje, a maioria delas, já não educa seus filhos. O contexto é diferente: a gente tem "ene" apelos externos que interferem no educar da família, mas a gente tem se distanciado daqueles valores, como solidariedade, respeito, do lugar do mais velho, do lugar da criança, do papel dos mais velhos em relação às crianças. Eu vivenciei isso: quando os mais velhos eram responsáveis por todas as crianças, fossem filhos ou não.Temos que continuar insistindo com os nossos jovens, com as crianças, em todos os momentos que a gente se reúne, para passar esse clima de unidade.
> [...]. A educação que me serve não foi a escola que me deu, nem foi o livro, foram os livros humanos, os seres humanos, meus pais, meus parentes, os vizinhos. Se aprende pelo vivenciar.

Nessa perspectiva, a família africana não é, necessariamente, de sangue, podendo ser ela constituída por outras vias, como por casamentos ou associações.

Dessa forma, a partir de um pensamento africano e dos princípios *mulheristas*, as questões relativas à maternidade e à criação das crianças não se restringem apenas ao período gestacional biológico: o gestar se prolonga e se amplia para a comunidade. Esse pensamento é muto bem sintetizado num provérbio africano, que diz *"que é preciso uma aldeia para educar uma criança"*.

Ifi Amadiume, antropóloga, ensaísta e poeta nigeriana, estudou a mulher na sociedade pré-colonial Igbo, parte da atual Nigéria. Em seus estudos, a pesquisadora nos apresenta uma sociedade, cujo arranjo organizacional se pautava numa estrutura matricêntrica e matrifocal, garantindo assim uma flexibilização nas relações de gênero.

A unidade matricêntrica de Amadiume (1997), é concebida no âmbito familiar, doméstico, mas se projeta em toda a comunidade a partir de organizações de mulheres fundamentais em diferentes sociedades africanas pré-coloniais. A pesquisadora faz uma crítica ao pensamento de Diop, contestando o pesquisador senegalês, por este ter priorizado, em seus estudos, os estados centralizados, deixando de olhar as famílias e as comunidades que, para ela, seriam a base fundamental das sociedades em África.

Ao olhar para a comunidade e para suas famílias, Amadiume encontra, neste microespaço, o poder do feminino, tendo, na maternidade compartilhada e coletivista,

o princípio dessas relações. A maternidade, entendida dessa forma, não valoriza o seu caráter biológico e, sim, a considera parte estruturante de uma organização social, que concebe a ligação de todos a uma única unidade matricêntrica.

Essa unidade matricêntrica, como dito anteriormente, é perceptível nas relações tecidas nos nossos terreiros. O que me chama a atenção, na pesquisa de Amadiume (1997), é que seu estudo faz uso da estrutura familiar como unidade central e de poder, sendo esta, exemplo para toda a comunidade. Nessa perspectiva, chamamos de matripotência o respeito e a autonomia que a mulher exerce sobre seu clã.

Em muitos de nossos terreiros, algumas atividades são exercidas apenas por mulheres. Nas casas mais tradicionais, somente mulheres fazem comida, existindo até mesmo um cargo dado à responsável pela cozinha: o de *Iabasse*. Nas tradições dos terreiros, tal qual em sociedades africanas pré-coloniais aqui anunciadas, o cozinhar, o servir e o gerenciar as refeições são determinações e responsabilidades das mulheres; o que, na ótica ocidental, pode parecer inferiorizante, uma vez que atribuímos juízo de valor às atividades domésticas, sempre de forma pejorativa. Mas, para essas sociedades, assim como em nossos terreiros, a alimentação é fundamento; gerenciar os preparos e a organização da comida, é poder.

Essa concepção de sociedade e de mundo abarca solidariedade, reciprocidade, respeito e coletivismo, tirando da mulher africana identidades atribuídas por uma regra a que ela não se enquadrava, inclusive, das supostas limitações maternais engendradas pelo pensamento ocidental.

O mesmo pode ser percebido, a partir dos estudos de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, nigeriana, pesquisadora e professora da Universidade Stony Brook acerca da sociedade pré-colonial iorubá. Para esta pesquisadora, a maternidade imposta pelo Ocidente é um protocolo do gênero feminino e, segundo esta perspectiva: “A categoria mãe é encarada como sendo incorporada por mulheres que são esposas subordinadas, fracas, impotentes e relativamente marginalizadas socialmente” (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 86).

Oyěwùmí propõe uma reflexão do conceito de gênero, entendendo este como um constructo ocidental e europeu, base para a família nuclear, e, consequentemente, a figura do homem como centro desta. Em oposição a esse pensamento temos, no *ethos* iorubá, o princípio da matripotência, da senioridade e da figura central da *Ìya* que, numa tradução mais aproximada, encontraríamos o conceito de mãe. *Ìya*, segundo a

autora, será o princípio criador, afinal, todo humano tem uma *Ìya*, todos nós nascemos de uma *Ìya*. Ela estará no cerne da questão da senioridade, será ela o ser mais antigo, mais velho.

Nas palavras da autora:

> [...] A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*. A eficácia de *Ìyá* é mais pronunciada quando considerada em relação a sua prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. [...] (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 60. Grifo da autora).

Nas culturas ocidentais de hegemonia euro-americana, o conceito de gênero foi construído a partir do binarismo antagônico masculino e feminino, em que o primeiro está sempre em posição hierarquicamente superior ao segundo. O patriarcado e o machismo são frutos dessa mesma linha de pensamento, que é também a mesma que secundariza tudo o que for relativo ao feminino, inclusive a maternidade, e se desdobra em outras situações societárias, como relações de trabalho, espaços políticos e acadêmicos, entre outros. A modernidade consagrou o privilégio do gênero masculino como essencial.

Segundo Oyěwùmí (2020), na sociedade iorubá pré-colonial, as famílias se estruturavam a partir da senioridade, diferentemente da configuração de família nuclear patriarcal própria do Ocidente branco. Naquela estrutura familiar, como diz o ditado, *"a antiguidade é posto"*, *e* não o gênero, tal qual pode ser percebido em nossos terreiros. Diz a autora:

> Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 91).

Além do que foi exposto, Oyěwùmí, em suas pesquisas a respeito do *ethos* iorubá, defende, também, o princípio da "matripotência" que tem, como ideia central, a instituição *Ìya*, que, numa tradução mais aproximada, apontaria para o conceito de *mãe*, princípio este que se inicia na hora do parto: quando nasce uma criança, nasce também uma *Ìya*.

Ìya, segundo a autora, será o princípio criador, afinal, toda pessoa tem uma *Ìya*, todos nós viemos de uma *Ìya*. Ela estará no cerne da questão da senioridade, será ela o ser mais antigo, mais velho, a sênior reverenciada por sua prole; ninguém é mais velho do que sua própria mãe. E, como apenas as mulheres, chamadas pela autora de “anafêmeas”, têm o poder de gerar e parir, é dada a essas pessoas uma colocação em sociedade diferente daquela ditada pelo Ocidente, que não está em patamar inferior a ninguém. Nas palavras da autora:

> Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Oseetura, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par *Ìyá* e prole. Como apenas as anafêmeas procriam, a construção original de *Ìyá* não é generificada, porque seu raciocínio e significado derivam do papel de *Ìyá* como cocriadora – com *Eledàá* (Quem Cria) – dos seres humanos... (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 60. Grifo da autora).

Com isso, entendemos que a estrutura familiar iorubá pré-colonial não era classificada por gênero e, consequentemente, não dava supremacia a um tipo de pessoa em detrimento de outra. As “anafêmeas” não estavam em papel de subordinação ou fragilidade; ocupavam, sim, papel de cocriação. A organização familiar, pautada na senioridade, tem características muito mais dinâmicas, fluidas e igualitárias, em que os diferentes membros da linhagem, independentemente do que conhecemos como gênero, poderiam ser considerados os mais velhos/as.

Outro dado importante, trazido pela pesquisadora, que coloca a instituição *Ìya* como o centro dessa perspectiva, é a ideia de coletividade, que está diretamente ligada à perpetuação do clã. Uma vez que, como já dito anteriormente, quando nasce uma criança, nasce também uma *Ìya*; esta relação simbiótica ultrapassa os limites biológicos e passa a ser existencial, ou seja, elas coexistem coletivamente. Não é o sangue paterno o condicionante-mor dos laços de parentesco, e sim da *Ìya*, que traz ao mundo, e de quem trouxe esta anteriormente e assim sucessivamente; isso faz as estruturas familiares iorubás tradicionais serem desenhadas de outra forma ao se reverenciar a ancestralidade.

Podemos perceber essa relação matriarcal também nos estudos de Hampâté Bâ (1981). O autor malinês se debruça sobre os estudos de pessoa nas sociedades fula e bambara. Ele salienta a importância do tio materno na vida da criança. O tio materno recebe a mesma denominação dada ao suposto reino harmonioso e afetivo de pré-existência cósmica, que antecede no nascimento: *benke-so*. O autor afirma

que esse tio simboliza a força masculina presente na força maternal porque, para essa tradição, assim como para as demais já descritas aqui, o masculino e o feminino não competem nem subjugam um ao outro, mas vivem, sim, em harmonia.

Voltando aos estudos de Oyěwùmí, após o nascimento desse novo ser, *Ìya* será espiritual, social e financeiramente responsável por ele. Como estamos falando de uma cadeia ancestral, falamos também de uma coletividade, tendo Oxum como signo representativo; ela é a primeira de todas as mães ancestrais. Nesta cosmogonia, Oxum é o orixá primordial, o protótipo de todas as *Ìyas*.

Oyěwùmí, em diálogo com Nkiru Nzegwu (2006), ressalta:

> A ideologia da maternidade é o que dá às pessoas irmãs e linhagens um senso de lealdade e unidade. Embora uma linhagem consista de pessoas filhas de várias mães diferentes, o cimento que une essas pessoas irmãs não é o laço paterno, como alguns gostariam de acreditar, mas a mãe ou a ideologia materna da ancestral fundadora (NZEGWU, 2006 apud OYĚWÙMÍ, 2016, p. 87).

Essa estrutura hierárquica e coletiva, de referência à matripotência, ainda hoje, pode ser vista nas dinâmicas dos terreiros de candomblés no Brasil. A função comunitária de criar e de gestar é coletiva, como já descrevi anteriormente (SANT'ANNA; SILVA, 2020b; SILVA, 2022).

> E nas culturas e modos de vida que chegaram até nós, encontramos nas estruturas hierárquicas e coletivas de referência, a matripotência vivida nos terreiros de candomblés, semelhanças ao que essas pensadoras africanas nos apresentam. A função de gestar e criar um neófito é coletiva (SILVA, 2022, p. 199).

Embora biologicamente, exista a condição física de apenas as mulheres terem útero e, assim, gerar uma nova vida, o conceito trazido pela autora – e aqui utilizado, por nós, como reflexão –, apresenta-nos a característica coletiva muito análoga ao processo de iniciação e criação de uma comunidade de terreiro.

Na diáspora africana brasileira, o prestígio político das grandes mães funciona amplamente nos terreiros de candomblé, espaço de resistência negra restaurado por laços de afeto, família e hierarquia onde uma *ialorixá* carrega os valores ancestrais e culturais torneados da África. A mulher torna-se mãe dentro da relação com a ancestralidade, não nuclear, podendo ser matrilinear,[57] em que filhos independem de

[57] A matrilinearidade deverá ser compreendida, nesta tese, como o sistema de parentesco, de filiação,

laços sanguíneos e do estado civil.

Nessa configuração, também aparecem as *Ekedis* e *Makotas*, mães escolhidas pelo sagrado e naturalmente reconhecidas como mães deles, o que discutirei melhor a seguir.

3.3 A relação das *Ekedis* e *Makotas* com as comunidades

A responsabilidade de ocupar um cargo numa família de terreiro é grande e, a partir dela, algumas diferenciações também são expostas. As mulheres que ocupam esses cargos recebem destaque e tratamento diferenciados; por isso, todos se ajoelharam perante Maria. Essa diferença pode ser percebida também na indumentária e no tratamento que recebem. Enquanto um recém-iniciado precisa sentar-se no chão como forma de respeito aos mais velhos, *Makotas* e *Kambondos*, após confirmados, sentam-se em cadeiras; seus pés nunca estão descalços, como os demais filhos de santo novatos; na hora das refeições, eles se sentam à mesa, junto aos mais velhos**.**

Reparemos a foto abaixo (Foto 18): foi a saída de duas *Makotas* e um *Kambondo* de *Dandalunda*. Era final de festa, momento das fotos. *Mam'etu* Keamukongo, já descalça, provavelmente cansada, mas seu barco recém-tirado e apresentado ao público, impecável em suas indumentárias e adornos.

através do qual a ascendência da mãe é tida como a de maior importância.

Foto 18 – Diferença nas vestimentas

Fonte: *MAM'ETU* KEAMUKONGO, 2018.
Legenda: na foto, *Kambondo* Dibanga, *Mam'etu* Keamukongo e *Makotas* Kindeli e Ndembu (2018).

O mesmo pode ser percebido a partir da indumentária. *Makotas* são liberadas a usar rendas e tecidos que, para os demais iniciados na religião, só serão permitidos a partir de um tempo, após a feitura do santo, assim como sapatos (salto alto) e adornos. A exemplo, as vestimentas de um outro recém-iniciado são as mais simples possíveis, chamadas de "roupa de ração" ou "roupa de crioula", roupas simples de algodão branco, que deixam os ombros à mostra.

A diferença nas vestimentas, podemos reparar em Flávia/Henda, no dia em que foi suspensa e no dia de sua saída (Foto 19).

Foto 19 – Flávia/Henda Mianga (2019)

Fonte: HENDA MIANGA, 2019.

Com os anos dentro do santo, após a iniciação, as indumentárias dos adeptos vão mudando e estes passam a ter direito a usar roupas de cor e com volume; isso é simbólico na tradição da religião. Mãe Stella de Oxóssi, do *Ilê Axé Opô Afonjá* (Salvador-BA), a quinta *ialorixá* desta tradicional casa matriz, narrou em seu livro, *Meu Tempo é Agora* (2010), que se vestir adequadamente, com boa aparência e sem afetação, faz parte do aprendizado desde o recém-iniciado. As roupas, independentemente da condição hierárquica, devem estar em bom estado, bem lavadas, bem passadas e conservadas (MÃE STELLA DE OXÓSSI, 2010). No entanto, *Makotas* e *Ekedis* assumem outras posturas: por já terem nascido mães, elas são liberadas do uso de vestimentas diferenciadas, que as distinguem dos demais integrantes. Reparem nas vestimentas das *abiãs* que estão sentadas no chão e da *Ekedi* que está sendo apresentada em sua confirmação (Fotos 20 e 21).

Foto 20 – Confirmação de *Ekedi* Ingrid de Oxum (2015)

Fonte: *EKEDI* INGRID, 2015.

Foto 21 – *Abiãs* em confirmação de *Ekedi* Manuela (2020)

Fonte: A Autora, 2020.
Legenda: na foto, *abiãs* Isadora e Márcia na confirmação de *Ekedi* Manuela.

Também faz parte da tradição dos candomblés, a diferenciação das

vestimentas de homens e mulheres. Homens usam calças e batas; mulheres usam *baianas*, um conjunto de roupas que somam, no mínimo, cinco peças: saia, calça (a ser vestida por baixo da saia), *camisu* (um tipo de bata curta), bata, pano da costa (pano a ser amarrado na altura dos seios ou na cintura, dependendo do cargo ou tempo de iniciação) e *ojá*. *Makotas* conseguem romper a tradição do binarismo homem x mulher na tradição das roupas que, devido às suas reponsabilidades e à necessidade de agilidade no seu fazer, podem usar *Alakás*, que são túnicas compridas que chegam aos joelhos e substituem saias e anáguas, facilitando e agilizando a organização do trabalho.

Uma comunidade de terreiro, embora tenha sido construída nas brechas do poder colonial e, com isso, tenha sido tocada por suas constituições ideológicas, traz, em si, um certo cruzamento cultural do que manteve de África e o que absorveu dos costumes europeus. A diferenciação na indumentária, que marca o tempo da pessoa numa casa de santo ou o seu cargo dentro da hierarquia, coabitando com as noções de senioridade e matripotência gestora presentes nessas mesmas estruturas, elucidam bem esse cruzo.

Mas, para o que me interessa nesta pesquisa, é pensar que, numa organização de terreiro, não há disputa de lugar a partir do gênero: *ialorixás* (mães de santo) e *babalorixás* (pais de santo) têm o mesmo grau de importância hierárquica, por exemplo. O mesmo acontece com *Ekedis* e *Ogãs*, *Makotas* e *Kambondos*, um dos poucos exemplos de cargos generificados, mas que, no entanto, acabam por ocupar o mesmo nível hierárquico dentro da estrutura por serem considerados mais velhos. Mais uma vez, podemos ver a senioridade sendo usada como grande marcador na relação que se estabelece nesses espaços.

O fato de uma *Ekedi*/*Makota* ser considerada mais velha, o que lhe garante livre trânsito no cotidiano dos afazeres de um terreiro, ou seja, não há interdito para ela, também lhe dá responsabilidades a mais e uma delas está relacionada ao cuidado com o outro. Mais uma vez, lanço mão do ditado africano, que diz *"que é preciso uma aldeia inteira para educar uma criança"*, e penso que ele traduz muito bem as relações africanas sobre criação.

Oyěwùmí (2021) nos apresenta o conceito de criação coletiva, o que também encontramos em nossos terreiros, que exemplifica o que o ditado acima se refere. Nesse entendimento, os membros mais velhos da comunidade são responsáveis pela criação dos mais novos e não necessariamente apenas aqueles que "parem", que

fazem nascer, no caso, *ialorixás* e *babalorixás*.

Uma *Ekedi* nasce com uma missão, assim como todos os outros, dentro de uma casa de axé. Cada um tem seu caminho para trilhar e uma ligação diferente com as energias vindas do *orún*. O das *Ekedis* e *Makotas* é o caminho do **cuidado**: cuidam do sagrado quando estão presentes em Terra; cuidam do adepto enquanto este está em transe; cuidam também dos recém-iniciados, nos momentos de feitura, e zelam pelos *ibás*, objetos sacralizados que, usualmente, chamamos de assentamento do orixá. E é desse cuidado que advém o poder matriarcal delas.

Essas mulheres não raspam ou iniciam ninguém, logo, elas não fazem nascer nenhum novato, mas elas cuidam. E são elas que ensinarão cada passo, cada palavra, cada receita de comida para um recém-iniciado na religião, como me contam elas mesmas:

> *Não iniciamos, mas participamos de todos os nascimentos, ensinamos a comer, andar, dançar, damos o banho, cuidamos, lavamos, passamos, estamos ali pra cuidar do orixá, do yawô e dar o colo necessário quando preciso. Acho que, por isso, somos mães, exercemos esse papel desde a chegada do noviço ao útero da casa e até seu nascimento e maior idade. Vemos e sabemos de tudo; somos os olhos da* casa (*MAKOTA* MUKANJELÊ, 2022, mulher negra, 28 anos, São Vicente-SP. Integrante do Manias de Ekedji).

Ou ainda:

> *Ser Ekedji é ter a dádiva de ser Mãe sem nunca ter gerado um filho no seu ventre. É poder servir e amar o Sagrado acima de tudo, mesmo quando não se pode estar presente, o amor ao Vodun,ao Orixá permanece* (*EKEDJI* DÉIA, 2022, 48 anos, Niterói-RJ. Integrante do Manias de Ekedji).

Podemos perceber, nessas declarações de participantes da Comunidade Manias de Ekedji, um pouco de tudo que refleti até agora: o zelo, o cuidado com a comunidade, o amor maternal que se amplifica e extrapola o gerar e a cumplicidade com seus pares, lideranças de terreiros. Esta última relação fica evidente na declaração abaixo (Figura 3).

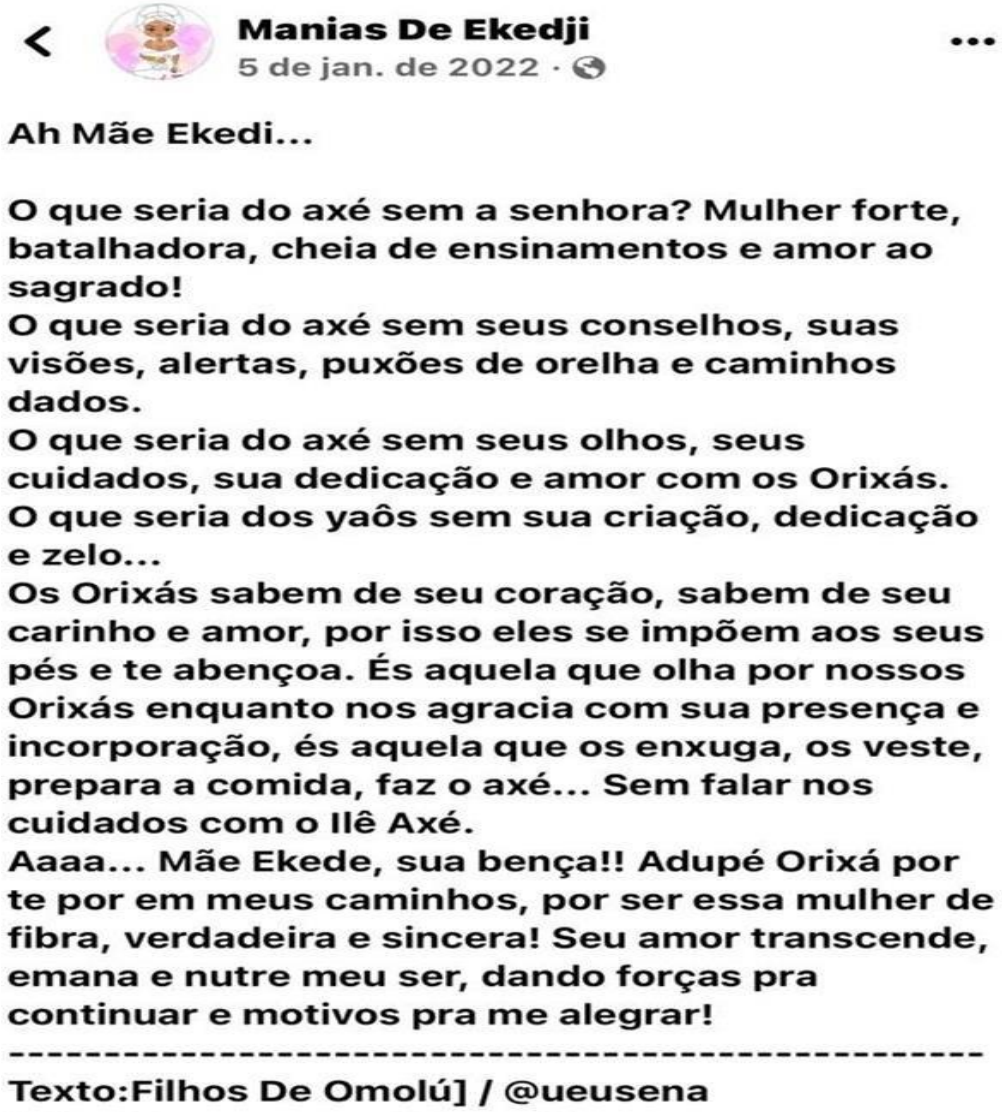
Figura 3 – Exemplo de declaração publicada no Grupo

Fonte: MANIAS DE EKEDJI, 2021.

“Não é fácil, ser Ekedji, não é uma regalia”, a *Ekedi* diz, em sua declaração (Figura 3), ao tentar mensurar o seu nível de responsabilidade com a comunidade que ela chama de filhos. A maternidade é a expressão e o sentimento mais citados por essas mulheres. É através dela que estas mulheres se veem ligadas a esse universo particular que são as comunidades de terreiros.

Na internet, em páginas específicas sobre *Ekedis* ou que dizem respeito à religião, quando elas são citadas, não é raro encontrar mensagens de afeto ou textos produzidos pelas mesmas ou compartilhados de terceiros, enaltecendo a figura da *Ekedi*. Neles, quase sempre, é a maternidade e o ato de cuidar que aparecem como características maiores de uma *Ekedi* ou *Makota*, como estes que apresentarei a seguir (Figura 4).

Figura 4 – Exemplo de texto publicado no Grupo



Fonte: MANIAS DE EKEDJI, 2022.

Neles, as referências à maternidade estão sempre presentes. Ser mãe, parece-me ser o título mais valioso para essas mulheres. Abaixo, na Figura 5, um compilado de respostas das participantes da Comunidade Manias de Ekedji que, ao serem instigadas pelo próprio grupo a responder o que é ser uma *Ekedi*, o fizeram atribuindo à maternidade.

Figura 5 – Compilado de respostas postadas no Grupo sobre o que é ser *Ekedi*

Fonte: MANIAS DE EKEDJI, 2022.

Podemos ver, a partir dessas mulheres, ocupantes de tais cargos, e das relações de uma família de axé, que elas subvertem a lógica moderno-ocidental que definirá um lugar específico para a mulher, o feminino e a maternidade. Se ser mulher, para a perspectiva moderna, é ser alguém que, socialmente estará sempre atrelada em grau de subordinação ao homem, essas mulheres rompem com este paradigma uma vez que, em suas comunidades, elas estão sempre em igualdade a qualquer outra pessoa do sexo masculino, não sendo o gênero o marcador hierárquico.

E ainda, se o feminino está intimamente ligado à maternidade e também à figura

da mulher, sendo ela (a mulher) colocada numa relação de família nuclear, dividida com um homem, elas, mais uma vez, rompem com esse modelo já que não precisam do sexo oposto para ocupar o espaço de maternidade em suas comunidades.

As relações, inclusive as de poder, existentes dentro desses espaços e instituições, que são os candomblés, nem sempre operam da mesma forma na sociedade atual para além dos muros dos terreiros. Embora essas fronteiras, em alguns momentos, nos pareçam fluidas, principalmente no que diz respeito à hierarquia, no entanto, elas existem; e refletir sobre elas é um dos nossos compromissos nesta pesquisa.

Se essas mulheres conseguem operar torções em conceitos tão importantes para nós dentro de suas comunidades, será que o mesmo acontece em suas vidas, do lado de fora? Será que elas se dão conta de como as peculiaridades do ser *Ekedi* vão ao encontro de um fenômeno social que vem atravessando o tempo, constituindo-se e ressignificando-se como agenda tão importante, não só para pessoas biologicamente nascidas sob o sexo feminino, mas para todos? Por isso, dediquei-me a refletir um pouco como essas mulheres se colocam fora dos seus terreiros, lugar este onde elas detêm, de certa forma, poder e propus-me a olhá-las no mundo. Isso me levou à construção do próximo capítulo.

Imagem 4 – *Oyá*

Fonte: Ivy Silva, 2023.

4 A RELAÇÃO DAS *EKEDIS* E *MAKOTAS* COM A SOCIEDADE

> Eu sou a chuva que lança a areia do Saara
> Sobre os automóveis de Roma
>
> *Caetano Veloso*[58]

> E a culpa não é minha, nem onde estava, nem o que vestia. O violador és tu
>
> *Anônimo*

Era 2019 e, nos últimos anos, o mundo vivenciou o retorno de uma onda crescente de movimentos ultraconservadores que ferem diretamente princípios básicos dos Direitos Humanos. Apoiados em bandeiras que defendem regimes militares, xenofobia, racismo, etnocentrismo, livre mercado, capitalismo e fanatismo religioso, países como Itália, Chile, Colômbia, EUA e Brasil, elegeram governos de extrema direita que, mesmo apresentando discursos e projetos políticos diferenciados, tendem a usar o autoritarismo disfarçado de hierarquia e autoridade como estabelecedores da ordem. Não podemos esquecer que, nesse cenário, são as mulheres, principalmente as racializadas, que sofrem com esses tipos de posturas políticas, que disfarçam misoginia em forma de conservadorismo.

Com vendas nos olhos, dedos em riste e perfiladas, lados a lado, nesse mesmo ano, mulheres de diferentes partes do mundo entoaram os versos anônimos que abrem este capítulo. Movimento iniciado a partir das manifestações chilenas, compostas, em sua maioria, por jovens e que tinham como pauta o repúdio, de parte da sociedade civil, às medidas de austeridade econômica naquele país; a música e a coreografia que as acompanhavam deram destaque às mulheres empoderadas que, juntas, gritavam ao mundo que *"todo Estado opressor é um macho violador"*. Eram mulheres feministas do sul do Globo, em sua maioria, mulheres jovens.

A letra da música não receia em dar nomes e apontar quem são os violadores do corpo feminino: Estado, policiais, presidentes e juízes são as representações da falta de políticas públicas que assegurem a vida da mulher e são, não raras as vezes, eles próprios o perfil da permissividade e da violação. Segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), em relatórios de 2018, a cada seis horas, uma mulher é assassinada, vítima de feminicídio no mundo, sendo que, mais da metade dos

---

[58] VELOSO, Caetano. Reconvexo. Maria Bethânia. *In*: BETHÂNIA, Maria. **Memória da Pele**. Paris: Polygram, 1989. Vinil. Faixa 1.

assassinatos, ou seja, 58%, foram realizados por conhecidos das vítimas, muitas vezes, ex-companheiros.

Na letra que girou o mundo, ganhando ruas em Istambul, México, Brasil e Paris, essas jovens mulheres denunciavam que é a sociedade patriarcal quem sustenta a cultura da violência contra a mulher, denúncia esta que compõe as agendas de diferentes expressões do movimento feminista ao longo de sua história.

Permito-me trazer para este capítulo, pensadoras feministas e *mulheristas* da diáspora africana. Mulheres e jovens negras que compõem a agenda do movimento negro desde a década de 70 até a atualidade. Convido também para a construção deste capítulo, *Ekedis* e *Makotas* que conheci num inesperado encontro proporcionado pela cibercultura, mulheres que ultrapassam as barreiras físicas de suas comunidades e me mostram que a potência desse cargo está para além dos muros dos terreiros.

Construo este capítulo em coletivo com essas mulheres de diferentes épocas, todas militantes, pesquisadoras e ativistas, por entender que, ao pensar estratégias de luta contra o patriarcado e o machismo que nos assassinam diariamente, é preciso estarmos juntas e, para isso, também convido para escrever estas linhas e alinhavar as ideias, a força do feminino presente no signo de *Oyá*.

Oyá, o orixá feminino que soube fazer aliados e, com eles, aprendeu a criar estratégias de luta. É a “filha do amanhecer, carregada no dendê” (LEQUINHO et al., 2022),[59] como a Nação Mangueirense fez questão de nos lembrar. É ela que detém a sabedoria da transmutação, podendo ser uma frágil e linda borboleta, ao mesmo tempo, em que é a força e a oponência de um búfalo. Ela é o vento, seja em forma de brisa, seja em forma de furacão.

No meu terreiro, são as suas filhas que carregam as esteiras em rituais iniciáticos e, em outros, por conta da relação que esse orixá tem com o mundo dos vivos e dos mortos. A morte, para os saberes africanos, não é o fim; é uma continuidade para além da materialidade.

Por isso, convido a abrigar, nas próximas linhas, a força e a sabedoria de *Oyá*, para voltar no tempo e narrar a importância de nossa história que, apesar de ser marcada com sangue, nos trouxe até aqui. E trago a força de Iansã porque, assim como ela, nossas mais velhas souberam a hora de esperar e a hora de insurgir. Se hoje aqui estamos, trazendo para os bancos acadêmicos o povo preto e o povo do

[59] Verso do samba enredo do G.R.E.S. Mangueira, composto para o Carnaval 2023.

terreiro, mostrando que nossos saberes têm a mesma sofisticação do que qualquer outro, foi porque nossos mais velhos resistiram, reexistiram e subverteram uma lógica dominante. Foi nos diferentes terreiros que homens e mulheres, de diferentes idades, aprenderam e ensinaram seus modos de viver, de reviver e de sobreviver. Segue sendo nos terreiros que nos fortalecemos, como bem disse Conceição Evaristo (2018 [2014], [n. p.]): “Eles combinaram de nos matar, e nós combinamos de não morrer”.

4.1 Redes de apoio feminino

Nossos passos vêm de longe!
Jurema Werneck.[60]

É tempo de caminhar em fingido silêncio,
e buscar o momento certo do grito,
aparentar fechar um olho evitando o cisco
e abrir escancaradamente o outro.
É tempo de fazer os ouvidos moucos
para os vazios lero-leros,
e cuidar dos passos assuntando as vias
ir se vigiando atento, que o buraco é fundo.
É tempo de ninguém se soltar de ninguém,
mas olhar fundo na palma aberta
a alma de quem lhe oferece o gesto.
O laçar de mãos não pode ser algema
e sim acertada tática, necessário esquema.
É tempo de formar novos quilombos,
em qualquer lugar que estejamos,
e que venham os dias futuros, salve 2020,
a mística quilombola persiste afirmando:
“a liberdade é uma luta constante”
Conceição Evaristo.[61]

[60] WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estrategias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da ABPN**, Goiânia, v. 1, n.1, mar-jun de 2010. Disponivel em: https://sumarios.org/artigo/nossos-passos-v%C3%AAm-de-longe-movimentos-de-mulheres-negras-e-estrat%C3%A9gias-pol%C3%ADticas-contra-o. Acesso em: 25 mar. 2023.

[61] EVARISTO, Conceição. Poema: **Tempo de nos Aquilombar** (2019). Fonte: https://oglobo.globo.com/cultura/em-textos-ineditos-escritores-expressam-desejos-para-2020-1-24165702. Acesso em: 25 mar. 2023.

Foto 22 – Henda Mianga pedindo bênção

Fonte: A Autora, 2021.
Legenda: na foto, Henda Mianga pedindo bênção a uma *Makota* mais velha e visitante (2021).

Pensar na historicidade do movimento feminista me faz perceber suas reconfigurações e suas diferentes abordagens. “Feministas são formadas, não nascem feministas”, me ensinou bell hooks (2018, p. 25). Os percursos dessa formação não devem ser vistos apartados de seus espaços geográficos nem fora de sua temporalidade. Toda construção histórica é marcada pelo seu tempo e reflete os interesses de seus agentes.

Ao longo desta tese, procurei, nos saberes e filosofias africanos, as respostas e caminhos que ajudassem em minhas reflexões. Tanto o pensamento *mulherista africana* quanto os demais autores dos estudos afrocentrados que trago nestas linhas remetem a uma África pré-colonial que ainda reverbera na atualidade, mas que tem sua gênese muito anterior do que temos como entendimento de movimento feminista.

As autoras e pesquisadoras que defendem o *Mulherismo Africana*, inclusive, questionam a ideia de o “feminismo ser para todo mundo”, pensamento que dá nome a um dos títulos de bell hooks, já que elas intercedem que o feminismo representa apenas um grupo de mulheres, sendo estas brancas e norte-cêntricas. Para elas, as pautas e compromissos que o movimento feminista defende, não contempla mulheres negras, da mesma forma que não dá conta dos problemas que estas precisaram lidar ao longo do tempo.

Não posso desconsiderar esses dados, assim como, também, não posso negar que consigo elucidar bem melhor a experiência das mulheres de terreiros a partir de um pensamento *mulherista africana*; mas, por outro lado, também não posso negar a existência de um pensamento e de uma luta de mulheres negras que me ajudaram a chegar até aqui e que se intitularam feministas negras. Estas, mesmo sem fazer a reflexão afrocentrada, feita pelas autoras do *Mulherismo Africana*, ou mesmo de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, já apontavam para uma especificidade e necessidade de olharmos as lutas das mulheres negras a partir de outros ângulos.

O feminismo de interesse para a construção desse pensamento tem início com as militantes negras norte-americanas, que me ajudam a pensar na construção identitária de mulheres africanas tanto no continente africano quanto na diáspora, estas sempre colocadas na periferia da estrutura social, portanto, é o feminismo negro que, diferente do feminismo clássico, não colocando o gênero acima da raça e da classe. Pelo contrário, entende que essas três categorias não podem ser vistas isoladamente e, sim, interseccionalmente, e caminha até os dias atuais quando eu pude encontrar no *Mulherismo Africana* (DOVE, 1998; HUDSON-WEEMS, 2021), minhas autonomeação e autodeterminação (HUDSON-WEEMS, 2021) e, assim, os melhores *abebês* para analisar minhas reflexões e meus reflexos.

Acho interessante relembrar *Makota* Valdina que, em sua sapiência de *Makota*, se autodefiniu como mulher negra, e isso já lhe bastava:

> O que eu quero dizer é que as mulheres negras sempre foram ativas, sempre foram ativistas. Eu não me considero feminista: eu me considero mulher, guerreira, mas não me considero feminista, porque não é uma coisa nossa, é uma coisa que veio de lá. Mas, o que eu vejo é que a mulher negra sempre teve um papel, a referência que tenho é o que vivenciei. Minha mãe nunca esperou meu pai para tomar decisão. Tomava iniciativas (*MAKOTA* VALDINA, 2009, p. 10).

Fanon (2008), o psiquiatra e filósofo político da Martinica, observou em seu

clássico livro, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, a situação de desumanização que o homem negro colonizado sofria e afirmou que, para ele, foi destinada à “zona do não-ser” (FANON, 2008, p. 26). Dessa forma e nessa estrutura, segundo o filósofo, negro não era um homem (FANON, 2008). Questiono-me sobre o lugar da mulher negra nessas mesmas sociedades.

bell hooks (2018, p. 8) também me mostra como a exclusão dada à existência da mulher negra era construída na sociedade americana até mesmo nas agendas dos movimentos progressistas.

> [...] Quando o povo negro é falado, o sexismo milita contra o reconhecimento dos interesses das mulheres negras; quando as mulheres são faladas, o racismo milita contra o reconhecimento dos interesses das mulheres negras. Quando o povo negro é falado, a tendência é focada nos homens negros; e quando as mulheres são faladas, a tendência recai sobre as mulheres brancas [...].

Se existiu algum lugar destinado às mulheres negras, na formação do “novo mundo”, este foi o lugar do trabalho servil e pesado, próprio das pessoas escravizadas, desde o período de exploração colonial. Nas plantações coloniais, mulheres negras desempenhavam os mesmos trabalhos que os homens, quando não, em número de horas superior. Elas lavravam, plantavam, ceifavam e colhiam, tal qual os homens no campo; mas ao contrário, não acontecia. Quando essas mulheres eram destinadas ao trabalho doméstico, dentro das residências senhoris, poucos foram os homens que lhes acompanharam. E, quanto mais próximas dos seus senhores, maior a violência a qual eram submetidas.

Seus corpos não foram poupados de inúmeras e diferentes violências, principalmente, as sexuais. Às mulheres negras escravizadas, foi destinado o lugar de substituição do homem no trabalho árduo ou de objetificação dos seus corpos para os seus senhores.

Ainda sobre a servidão desumanizante, hooks (2018, p. 18) assinala:

> [...] Aos olhos dos americanos brancos coloniais, apenas membros do sexo feminino rebaixados e degradados trabalhavam nos campos. E qualquer mulher branca forçada pelas circunstâncias a trabalhar nos campos era olhada como indigna do título de “mulher”.

Talvez, por isso, lealdade, fortalecimento e empoderamento entre pares sejam basilares para o sentido de comunitarismo e coletivismo presentes nas comunidades

pretas no sombrio tempo que vigorou a escravização no Brasil e, até hoje, pode ser notada.

A ideia de autoproteção e proteção de suas comunidades, descrita no ato do cuidar colocado no capítulo anterior, também aparece ao longo da História e ainda é facilmente percebido atualmente. Foi e é, a partir desses sentimentos, que mulheres negras subverteram lugares de submissão e assumiram protagonismos históricos.

O sentimento de zelo com seus pares e, principalmente com elas mesmas, dentro e fora dos espaços físicos dos terreiros, pode ser facilmente percebido. Durante todo o tempo de recolhimento de Mukindalu, Henda Mianga foi a sua criadeira. O carinho e a disponibilidade da mais velha com a *Makota* criança são evidentes e podem ser percebidos desde sua suspensão até sua confirmação, como podemos ver nos registros abaixo (Fotos 23-34).

Foto 23 – Suspensão de Maria Luiza

Fonte: A Autora, 2019.
Legenda: na foto, as *Makotas* mais velhas colocam Maria na cadeira.

Foto 24 – Henda Mianga acompanhando Maria em sua suspensão

Fonte: A Autora, 2019.

Foto 25 – Henda, com Maria no colo, para acompanhar *Nzazi*

Fonte: A Autora, 2019.

Foto 26 – Maria tirando as medidas de suas roupas

Fonte: A Autora, 2019.
Legenda: Maria tirando as medidas, acompanhada de sua mãe carnal.

Foto 27 – Roupa confeccionada pela sua avó de santo, a matriarca da família

Fonte: A Autora, 2019.

Foto 28 – Maria e Henda antes de começar as obrigações de Maria

Fonte: A Autora, 2019.

Foto 29 – Henda tirando Maria/Mukindalu do *ndeburo*

Fonte: A Autora, 2019.

Foto 30 – Henda ajudando Maria/Mukindalu a bater *paó*

Fonte: A Autora, 2019.

Foto 31 – Henda ajudando Maria/Mukindalu a bater *paó* II

Fonte: A Autora, 2019.

Foto 32 – Henda acompanhando Mukindalu no salão, com *Nzazi*

Fonte: A Autora, 2019.

Foto 33 – Ao final da cerimônia, Mukindalu dorme no colo de Henda

Fonte: A Autora, 2019.

Foto 34 – Cuidado e respeito

Fonte: A Autora, 2019.

O zelo e o cuidado de Henda com Mukindalu evidenciam o cuidado da *Makota* mais velha com a recém-confirmada. Zelo e cuidado, nas culturas africanas de terreiros, compõem os processos educativos que atravessam estes espaços e que começaremos a discutir daqui para frente. Henda e Mukindalu fazem parte da mesma família de axé, o que facilita essa relação, mas o cuidado entre pares pode ser

percebido para além dessas limitações de espaços e famílias.

E esse mesmo cuidado, também em momentos históricos quando a mulher africana era colocada em situação degradante, foi, a partir dele, que ela subverteu lógicas de crueldade e nos ajudou a ser quem somos atualmente, como mostra Lélia Gonzalez (1984, p. 224. Grifo da autora): “O *lugar* em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo”.

Gonzalez (1984) consegue contar o seu processo de deslocamento num imaginário social, que a fazia não se entender como mulher negra, o quanto o sistema de dominação consegue cooptarmos e nos inserir em lugares pré-determinados e, acima de tudo, o quanto é necessário nos entendermos, como povo preto, para que, juntos, possamos livrar-nos dessas perversidades racistas, indicando o quanto o seu pensamento já era afrocentrado.

Ela também me ajuda a transpor e aprofundar minha reflexão a partir dos modelos que a sociedade insiste em enquadrar a mulher negra ao longo da História, entre eles, a mulata, a doméstica e a mãe preta; este último, importantíssimo para esta pesquisa.

Chama-me a atenção que a doméstica nada mais é do que uma perpetuação, ou reelaboração, da mucama escravizada. Nas palavras da autora, “o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas” (GONZALEZ,1984, p. 229) e que, apesar de estarem enquadradas em categorias laborais assalariadas, ainda passam por situações cotidianas de discriminação e subjugação.

Para a pesquisadora, a situação só se altera em favor da mulher preta quando esta é colocada, dentre tantas atribuições domésticas que comumente entendemos serem da mulher, quando a mucama é substituta da mãe. As “bás” ou babás, como são denominadas as mulheres que amamentam, cuidam, dão banho e colocam para dormir os filhos da classe dominante, são mulheres pretas que sabem ser mães. Isso porque, para as culturas africanas, a maternidade não é um “peso”.

Mulheres africanas carregam seus filhos nas costas com desenvoltura e sem cansaço, amarrados em faixas que, segundo Oyěwùmí (2021) são denominadas de *ojás* porque, para uma mãe, o filho jamais será um fardo. E será, nesse processo maternal, que Lélia (1984) nos dirá que a mulher preta subverte a ordem e “muda o jogo”. Nas palavras dela:

> Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante [...]. O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como quem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois, então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; então "bá", é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamentea outra que, por impossível que pareça, só serve pra parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso, a "mãe preta" é a mãe (GONZALEZ, 1984, p. 235).

O que consigo entender dessa crítica reflexão de Lélia Gonzalez (1984) é que, ao exercer também a função materna, essa mãe preta transmitiu (e segue transmitindo), para as crianças, seus valores e, assim, lhes ensinam o "pretuguês", as culturas e as linguagens africanas aqui na diáspora.

Somos constituídos de África. Fomos gerados a partir do estupro do homem branco, mas viemos ao mundo por mulheres de cor que, com seus seios fartos, nos alimentaram de esperança. Somos "amefricanos" e como bem diz a autora: "A rasteira já foi dada" (GONZALEZ, 1984, p. 237).

4.2 Empoderamento e cuidado feminino entre pares em diferentes espaços

Foto 35 – Henda e *Dandalunda* em obrigação de tempo de Henda

Fonte: *MAM'ETU* KEAMUKONGO, 2019.

O poder feminino matrigestor, ou seja, educar e cuidar, fica evidente na história de formação dos candomblés no Brasil, período este quando estar junto em comunidade era prerrogativa para sobrevivência. O papel de liderança das mulheres, nas diferentes comunidades de terreiros, pode encontrar justificativa nesse nefasto período da História, mas não podemos deixar de perceber que, no continente africano, em suas comunidades, a mulher ocupava um papel de respeito e de relevância, em diferentes instâncias, e não raro, liderava comunidades e instituições de poder exclusivamente femininas, como é o caso da Sociedade Geledés, e que reverberaram por aqui nos diferentes espaços onde a cultura africana sobreviveu.

Por isso, nesta seção, pretendo trazer para discussão, a partir dos estudos de

pesquisadoras negras, feministas ou *mulheristas*, as diferentes formas que encontramos, na atualidade, desse poder matriarcal que, na coletividade, se estrutura e como podemos entender a relação de lealdade, cumplicidade, cuidado e ensino-aprendizagem que se estabelece a partir dele, deslocando-o para fora dos terreiros, uma tradição e estrutura que são próprias deste espaço, tendo, como figura central, a função de *Ekedis* e *Makotas* nesse processo. E, ainda, como essa mesma relação reflete para fora dos espaços físicos dos terreiros, podendo ser usada para analisar outros arranjos sociais, incluindo os educativos, pois elas se educam, se fortalecem e se protegem. Aconteceu no passado e segue acontecendo; aconteceu comigo no próprio processo de pesquisa.

A foto que abre esta seção (Foto 34) é de Henda Mianga, agora, mais velha; é nítida a mudança em seu comportamento. Para além de sua indumentária, agora mais sofisticada, é sua postura que me serve de indicativo dessa mudança. Henda, nesse momento, comanda o salão na ausência de *Mam'etu*. Seus ombros estão levantados, sua cabeça também; seu olhar está atento ao *Nkisi*, mas, também, no *Muzenza* que, devido ao seu pouco tempo de iniciado, entra em transe com mais facilidade e precisa de seu auxílio.

Na hora do intervalo, ela organiza os filhos na oferta de bebidas aos convidados. Ela é, agora, uma liderança na comunidade, mas não deixa de fazer parte dela. E, como toda a comunidade de terreiro, se estrutura pelo tempo, Henda também pede bênção as suas mais velhas, como podemos ver na fotografia da seção anterior (Foto 22) – e a troca de bênção registrada antes (Foto 16) –, para mim, traduz muito o respeito mútuo dessas mulheres.

Em minhas conversas ou entrevistas com todas essas mulheres, sempre me preocupei em perguntar sobre como elas aprendiam a ser *Ekedi*. Minha intenção, educadora que sou, foi sempre analisar como elas tecem relações de confiança para tirar suas dúvidas na função, ou seja, a quem elas procuravam quando queriam aprender. Confesso que, frequentemente, fiz esse questionamento, acreditando que ouviria delas que esse lugar de aprendizagem estaria repousado em uma outra *Ekedi* mais velha; ledo engano. Foi quase unânime, em todas as respostas delas, que são suas lideranças religiosas quem elas têm como esse referencial de ensinamentos.

"Quando tenho alguma dúvida ou acho que não sei fazer alguma coisa, eu pergunto sempre pro Pai Léo", diz *Ekedi* Manuela (2022). *"E na ausência dele, a quem a Sra. recorre?"* –, questiono eu. *"Ao Pai Docinho ou Mãe Katia",* ela conclui, referindo-

se aos dois *egbomis* da casa.

Da mesma forma, Henda Mianga (2022) não faz questão de esconder sua admiração e respeito por *Mam'etu* Keamukongo: *"Minha relação com Mam'etu é de confiança, lealdade e aprendizagem. É ela que me ensina tudo!"*. *Ekedi* Ingrid (2022) também se remete a sua *Ialorixá* como pessoa a quem ela confia e recorre em caso de dúvida: *"Principalmente agora, que estou como única Ekedi de Oxum e a mais velha da minha casa"*.

Essa relação de cumplicidade e aprendizagem entre *Ekedis* e lideranças de terreiros ficou reverberando em mim durante um bom tempo e atravessou diversas outras reflexões minhas. Na ocasião do processo de Qualificação desta tese, no qual todas as pesquisas de Doutoramento precisam passar, uma das professoras da Banca, Profa. Ellen Souza, também *Ekedi*, levantou um questionamento: Afinal, de quem é a Ekedi?

Meu Pai Léo me ensinou que a *Ekedi* é do sagrado. É ele quem a escolhe e a faz para ser sua mãe, logo, ela é a mãe de todos daquela comunidade**.** *"Oxum me escolheu para cuidar dela e de todos que forem filhos dela"*, *Ekedi* Ingrid (2022) complementa esse pensamento; mas, percebo que essa relação é estendida para além do sagrado.

Quando conheci o Grupo Manias de Ekedji, deduzi, mais uma vez, que ali encontraria a relação de aprendizagem entre essas mulheres já que, em muitos comentários públicos, suas participantes declaravam o quanto aquele espaço era um espaço formativo para elas. É claro que entendo que ali, uma comunidade de rede social, a relação de aprendizagem não é a mesma que estabelecemos numa comunidade de terreiro; mas, optei por continuar com essas indagações.

Quando consegui espaço de diálogo com algumas das participantes, fiz questão de garantir duas perguntas sobre aprendizagem, no terreiro e no grupo. São elas: "Em que e como o Grupo Manias de Ekedji lhe ajuda?" E ainda: "Quando você teve ou tem alguma dúvida em seu terreiro (na sua função de *Ekedi*), a quem você recorre?"

Mais uma vez, eu obtive unanimidade. Embora as 14 participantes, que aceitaram participar, terem respondido o quanto o espaço virtual era importante para elas, o quanto elas aprenderam e cresceram após conhecerem e se integrarem ao grupo – muitas, inclusive, utilizaram o termo "irmandade" –, todas relacionaram seus processos de ensino-aprendizagem aos seus zeladores de santo. Vejamos, a seguir,

as respostas obtidas às duas perguntas.

Pergunta 1: “Em que o Grupo Manias de Ekedji te ajudou ou ajuda?”

- “*Aqui é uma família, me ajuda em conhecimento e, principalmente, em irmandade*” (Zilda Barbosa, 36 anos, MG. *Ekedi* em *Efon*).

- *“Aqui é uma família, me ajuda em conhecimento e em ter resiliência”* (Jennifer Azevedo/Mukanjelê, 28 anos, São Vicente, SP. *Makota* em Angola).

- “*Ah, com o Manias eu aprendo todos os dias alguma coisa; Manias de Ekedji é como a nossa Religião: aprendizados sem fim”* (Jacira/Madàálosy, 59 anos,Hortolândia-SP. *Makota* em Angola).

- *“Me ajudou a conhecer e entender um pouco mais sobre minha religião”* (Joyce Jesus/Kinamboje, 36 anos, São Francisco do Conde/BA. *Ekedi* em Ketu).

- *“A ver coisas diferentes que não estão erradas”* (Tafany/Yakandemin, Rio das ostras-RJ. *Ekedi* em Nagô).

- *“Troca de conhecimento”* (Naiane, 34 anos, RJ. *Ekedi* em Ketu).

- *“O grupo é uma colaboração mútua entre as suspensas e confirmadas, sempre tem troca de conhecimento, de informações; muito útil”* (Regina Claudi/Kayalamê, 42 anos, Macapá. *Makota* em Angola).

- *“Ajuda até hoje como lidar, respeitar as diferenças entre nações e cargos na religião. Ajuda eu ouvir e me posicionar sempre”* (Déia Conceição/(*Ekedji* Déia), 48 anos, Niterói-RJ. *Ekedi* em *Jeje Mahin*).

- *“Em tudo, não só no sagrado mais tbm me ensina como mulher, mãe e avó q somos e damos o nosso melhor e q temos q ter jogo de cintura porque não é fácil conciliar tudo isso”* (Rosélia Mendes, 44 anos, Mauá-SP. *Ekedi* em *Efon*).

- *“Já aprendi muito com o Manias de Ekedji, inclusive, em lidar com pessoas. Hoje tenho mais irmãs por estar aqui no Manias”* (Mayara Daris, 30 anos, Rio de Janeiro. *Ekedi* em *Efon*).

É possível perceber, em algumas falas, que elas diferenciam bem as aprendizagens em que elas se referem a esse espaço coletivo de internet. Isso fica evidente em algumas expressões, tal qual a de *Ekedji* Déia quando ela diz *“ajuda até hoje”*; ela, que tem 12 anos de confirmada e é integrante do grupo desde sua formação inicial. E também na fala de Madàálosy, com seus 33 anos de confirmada, quando ela diz, em termos comparativos: *“Manias de Ekedji é como nossa Religião: aprendizados sem fim”.* Ou seja, elas sabem que, mesmo esse espaço sendo um local de

empoderamento e aprendizagem delas, ele não pode ser compreendido como os seus próprios terreiros, o que fica explícito em suas respostas à outra pergunta.

Pergunta 2: “Quando você teve ou tem alguma dúvida, a quem você recorre?”

- “*Sempre recorro a minha Yá”* (Zilda Barbosa, 36 anos, MG. *Ekedi* em *Efon*).

- *“Sempre recorro a minha Nengua e meus mais velhos”* (Jennifer Azevedo/Mukanjelê, 28 anos, São Vicente-SP. *Makota* em Angola).

- *“Meu Zelador, meu Avós e no Manias”* (Jacira/Madàálosy, 59 anos, Hortolândia-SP. *Makota* em Angola).

- *“Minha mãe de santo”* (Tafany/Yakandemin, Rio das ostras-RJ. *Ekedi* em Nagô).

- *“Meu babalorixa ou Babalaxe da minha casa”* (Naiane, 34 anos, RJ. *Ekedi* em Ketu).

- *“Recorro sempre ao meu Tateto”* (Regina Claudi/Kayalamê, 42 anos, Macapá. *Makota* em Angola).

- *“Ao Meu Mejito e a Deré da casa*” (Déia Conceição/*Ekedji* Déia, 48 anos, Niterói-RJ. *Ekedi* em *Jeje Mahin*).

- *“A minha Ya ou p minha avó de santo”* (Rosélia Mendes, 44 anos, Mauá-SP. *Ekedi* em *Efon*).

- *“Meu zelador, em primeiro lugar, e sempre conversamos entre as Adms*” (Mayara Daris, 30 anos, Rio de Janeiro. *Ekedi* em *Efon*).

Apenas duas das 14 participantes incluíram o Manias de Ekedji nessa segunda resposta; uma, faz parte do grupo de Administradoras da Comunidade, e a outra, participa dele desde sua formação. As demais, atribuíram apenas às lideranças de terreiros ou aos seus mais velhos, a confiança para aprendizagem. Percebo nesse movimento, mais uma vez, a importância dada à senioridade dentro das culturas de terreiros, o que será defendido por Cleonora Hudson-Weems (2021) como um dos pilares que sustentam sua tese *mulherista*. Nas palavras dela:

> Respeito aos mais velhos esta é a maior característica da mulherista africana, pois ela tem grande estima pelos mais velhos. A verdadeira mulherista

> africana os respeita e os aprecia, insistindo para que seus jovens façam mesmo. Com certeza, nossos anciões servem como modelo inspiradores e abriram o caminho para gerações seguintes. Merecendo, portanto, o total respeito. O apreço pelos mais velhos é uma continuidade das culturas africanas, na qual as mulheres africanas ainda insistem em sua vida cotidiana. Elas protegem seus mais velhos e buscam seus conselhos, pois a sabedoria dos mais velhos é indiscutível (HUDSON-WEEMS, 2021, p. 88).

O que também vai ao encontro tanto do pensamento de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021), quando esta defende que na sociedade *yorubá* as relações de poder não têm no gênero sua fundamentação e, sim, na senioridade quanto no pensamento de Cheik Anta Diop (2014), que defendeu as sociedades africanas como matriarcais. Matriarcado não entendido como compreendemos o patriarcado ocidental e, sim, como potência capaz de gestar uma potência matrigestora.

Potência matrigestora é um conceito muito defendido por jovens pesquisadoras brasileiras, que assumem e advogam o *Mulherismo Africana*. Entre elas, temos Katiúscia Ribeiro, Doutora em Filosofia e professora da UFRJ, atualmente, com mais de 120 mil seguidores no *Instagram*, e Aza Njeri, Pós-Doutora em Filosofia Africana e professora da PUC-Rio, atualmente com 47,3 mil seguidores no *Instagram* e 16,8 mil inscritos no seu canal do *YouTube*.

Trago o rápido exemplo dessas duas pesquisadoras, não só porque elas são mulheres pretas, de axé, pesquisadoras e atuantes do movimento negro, mas sim porque, para mim, elas são, ao mesmo tempo, exemplos de resistência e vanguarda de um movimento filosófico ancestral e fazem uso tanto dos espaços canônicos da Academia quanto conseguem uma capilaridade gigantesca em diferentes plataformas digitais, divulgando um conhecimento afrocentrado, ou seja, mais uma forma de ressignificar saberes que nos são tão caros.

Santos (2022), em diálogo com Heloísa Buarque de Hollanda (2018), analisa os movimentos feministas atuais e como eles se inscrevem no fenômeno da cibercultura, ganhando novos contornos e ampliando seu poder comunicacional.

> Estamos estudando um dos fenômenos da cibercultura conhecido como ciberfeminismo. Para nós ciberfeminismo são práticas da “explosão feminista” (BUARQUE DE HOLANDA, 2018) que lançam mão de dispositivos e interfaces do ciberespaço para materializar debates e ativismos (trans)feministas. Seja por coletivos ou ações individualizadas de pessoas que se autodeclaram (trans)feministas (SANTOS, 2022, p. 78).

E conclui:

> Os usos de dispositivos digitais, forjam coletivos, metodologias, múltiplas

> linguagens e dispositivos de atuação online. “(...) Talvez, somente agora, a partir de modos de fala e o uso das vozes individuais em rede, o feminismo tenha conseguido encontrar um modelo de comunicação efetivamente contagioso” (HOLLANDA, 2018 apud SANTOS, 2022, p. 80).

As observações de Edméa Santos e Heloísa Buarque de Hollanda pautam-se numa perspectiva de análise de uma quarta onda do movimento feminista, mas, do modo como ambas entendem o poder das tecnologias e dos usos de dispositivos digitais e ambientes virtuais utilizados neste movimento, permite-nos também olhar o *Mulherismo Africana*.

Para as pesquisas e pessoas que compreendem e defendem as pautas *mulherista africana*, a questão racial é o principal motivo para a violência que o povo preto vive numa sociedade alicerçada em modelos coloniais, reverberando assim nas questões de classe e gênero. São questões fenotípicas que serão utilizadas em primeira instância para justificar (e naturalizar) as barbaridades sofridas por essas pessoas.

As questões estéticas também aparecem atreladas a essa questão. Não é raro ouvirmos justificativas absurdas como: *“Também com esse cabelo?!”* ou *“Por que não se vestem como pessoas normais?”* ou, ainda, *“Ela é preta de feições de branco”*. Ao refletirmos interseccionalmente a questão da raça com o gênero, encontramos absurdos maiores. A indústria cultural trabalhou durante muito tempo com a objetificação dos corpos das mulheres negras, nada diferente do que a sociedade como um todo pensava e fixava como norma.

Romper com essas ideias e utilizar dos novos meios de comunicação para se defender, defender seus pares e propagar conhecimentos de resistência têm sido estratégia inteligente e perspicaz de mantermo-nos na luta contra o racismo enraizado há tanto tempo contra todo um povo; e *Ekedis* e *Makotas* fazem parte deste movimento.

4.3 Disputando espaços e demarcando posicionamento: *Ekedis* e *Makotas* na luta política

O *Mulherismo Africana* está dentro de um escopo teórico pautado pelo Pan-

africanismo, pela afrocentridade e pelo matriarcado. Estes três conceitos cunhados e/ou defendidos por autores negros, como Cheik Anta Diop, Marcus Musiah Garvey, Molefe Kete Asante, Marimba Ani, entre outros, influenciaram diretamente o pensamento de Cleonora Hudson-Weems e, consequentemente, Nah Dove e as demais *mulheristas* africanas.

O Pan-africanismo é uma postura política que defende que todo o povo preto, tanto do continente quanto da diáspora, são africanos e que a emancipação e a superação desta passa por esse entendimento que sugere a união e o reconhecimento em uma única origem.

A Afrocentricidade defende a ideia de que pessoas africanas tenham agência (ASANTE, 2009) sobre suas próprias histórias, ou seja, tenham protagonismo de suas vidas, tenham suas próprias narrativas e não careçam de outros para contar suas histórias e determinar suas vidas; e, para isso, a África precisa ser o ponto de partida em suas referências. Já o matriarcado, como venho discutindo ao longo desta tese, coloca a mulher em lugar de privilégio ou superioridade em relação aos homens. Ele compreende a mulher negra como um princípio de organização de uma comunidade.

Um outro dado importante a ser destacado, é a terminação do termo *africana* com a vogal “a”. Ele não se dá por uma discussão ou disputa generificada. A vogal “a”, no final do termo, é referente ao uso do plural no latim, portanto, uma questão etimológica. Mesmo porque, dois dos 15 pilares que orientam esse pensamento, fazem referência à harmonia entre os gêneros, também já destacado nesse texto como sendo natural numa organização de terreiro.

Hudson-Weems (2021) nos aponta a “harmonia com os homens na luta” (HUDSON-WEEMS, 2021, p. 78) e a “compatibilidade masculina” (HUDSON-WEEMS, 2021, p. 84) como duas posturas fundamentais na relação entre homens e *mulheristas* africanas. Diz ela:

> Não se engane que a verdadeira Mulherista Africana não desistiu da luta de libertação, pois ela sabe que o futuro de seus filhos está na concretização dos objetivos coletivos do povo africano. Desse modo, ela continua em harmonia com os homens na luta global por equidade racial [...] ao contrário do feminismo clássico, cuja luta é caracterizada por sua independência e, muitas vezes, adversa a participação masculina, a Mulherista Africana convida seu parceiro masculino para sua luta, já que essa luta em geral tem sido tradicionalmente a cola que os mantém unidos, permitindo assim sobreviver, até certo ponto em uma sociedade particularmente hostil e racista (HUDSON-WEEMS, 2021, p. 78).

E sobre a compatibilidade masculina:

> Não há dúvidas que uma Mulherista Africana em geral deseja o companheirismo positivo entre homem e mulher, em sua relação em que cada indivíduo se apoia mutuamente, sendo uma parte importante para família africana positiva. [...]
> Com certeza, o companheirismo masculino positivo é de grande interesse para Mulherismo Africana em geral, pois compreende que as relações entre homens e mulheres não são apenas reconfortantes, mas a chave para perpetuação da espécie humana (HUDSON-WEEMS, 2021, p. 84).

As questões que levantam possíveis disputas entre os gêneros numa comunidade de terreiro dizem respeito aos cargos de *Ekedis*/*Makotas* e *Ogans*/*Kambondos*, justamente porque são estes os únicos cargos exclusivamente generificados. Aqui, temos a possibilidade de reflexão sobre a questão a partir dos próprios ensinamentos de terreiros quando eles nos dizem sobre as diferenças das narrativas “da porta para dentro” e o que pode ser dito “da porta para fora”.

O sigilo, o mistério e as idiossincrasias dos terreiros foram, e acredito que até hoje são, estratégias de luta e sobrevivência. Portanto, mesmo reconhecendo as peculiaridades de gênero dos dois cargos, não é incomum ouvirmos histórias que as contradizem, ainda que pontualmente, tais como: *“Foi a matriarca (mulher) que ensinou o ogã (homem) a tocar”* ou *“Não havia homens na função; foram as Makotas que cortaram”*. Estas situações, somadas a tantas outras que devem acontecer nos infinitos universos particulares de cada comunidade de terreiro, não são ou, pelo menos, nunca foram um problema. As limitações ou flexibilidades de cada comunidade de terreiro ou família de axé são determinadas e acordadas dentro daquela comunidade, discutidas pelas pessoas que ali estão (em corpo físico ou não) com o sagrado que ali reina.

E essa reflexão ainda me remete a uma passagem do pensamento de Oyěwùmí (2021) ao defender a senioridade nas relações de poder no antigo reinado da Cidade de *Oyó*. Ela nos conta da importância das *ayabás* – as mães do castelo, que estariam mais próximas do *aláàfin* (governante) devido a sua longevidade. Diz ela:

> A posição privilegiada ocupada por àwon iyá (as mães) pode ser demonstrada considerando o papel dominante das ayabas (mães do Palácio) na política da velha Oyó. O poder associado a longevidade foi institucionalizado no papel da ayaba na hierarquia política de Oyó. É importante notar aqui que o seu poder derivou da experiência e da memória, como muitas delas viveram durante o reinado e dois ou mais aláàfin. A ayaba era a mais próxima, em termos de autoridade, ao aláàfin e exercia o poder de

governante na capital e nas províncias (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 92).

Esse pensamento de Oyěwùmí, coadunando com tudo que já apresentei dela até aqui, me faz perceber o poder matriarcal de nossas estruturas dos terreiros, que nos permite a flexibilidade, mesmo com cargos tipicamente generificados, a partir da Matripotência. Em uma linguagem simples, poderíamos resumir: até o rei tem mãe.

Cleonora Hudson-Weems (2021) também traz a Flexibilização dos Papeis em sua reflexão, uma vez que homens e mulheres africanos não tiveram, e ainda não têm, enquadramento dentro de uma sociedade patriarcal eurocêntrica.

Trago essa discussão como forma de finalizar este capítulo porque percebi, ao longo desta pesquisa, que, da mesma forma que essas mulheres conseguem levar suas experiências como *Ekedis* e *Makotas* para fora de seus espaços físicos de terreiros, elas conseguem também manter suas tradições hierárquicas e de confiança com seus mais velhos de dentro de suas comunidades. Elas conseguem transitar entre as dinâmicas internas e externas dos terreiros, rompendo algumas barreiras sociais, ao mesmo tempo, que fortalecem e protegem a tradição dos seus coletivos.

Isso ficou mais claro para mim quando eu conheci pessoalmente *Ekedi* Débora de *Ayrá*, agora, já no final do percurso da pesquisa. *Ekedi* Débora, filha de Angelina D'Oxumarê (*in memoriam*), do axé Engenho Velho, foi confirmada em 1996. Ela é funcionária pública, Fundadora da Associação Nacional das Baianas de Acarajé e Mingau do Estado do Rio de Janeiro (ABAM RJ) e Presidente Nacional da União Nacional da Ekedes (UNDEKE), que é uma organização de *Ekedis*, *Makotas*, *Kotas*, *Ajoiês*, *Yarobás*, *Cambonas e Sambas*, ou seja, cargos femininos dados às mulheres que não entram em transe nos diferentes candomblés e religiões de matriz africana.

Figura 6 – Divulgação – Página da Undeke

Fonte: UNDEKE, 2022.

Eu já acompanhava, de longe, a organização, também através das redes sociais, mas a proximidade com o Manias de Ekedji me fez querer conhecer, um pouco melhor, outra associação. Foi quando eu enviei uma mensagem, via *Instagram*, e a própria *Ekedi* Débora me respondeu. Muito solícita e objetiva, marcamos uma conversa rápida *on-line*. A conversa que, seria rápida, durou quase duas horas e, nesse período, *Ekedi* Débora contou, para mim e o Prof. Cristiano Sant'Anna, que me acompanhou nesta conversa sobre a Undeke, sua formação e seus propósitos. Ali, eu percebi o quanto são imensas e diversas as possibilidades de caminhar dessas Senhoras.

A União Nacional das Ekedes nasce de uma reconfiguração de outra

organização, a UDEK, que teve sua criação a partir de um pequeno grupo de, aproximadamente, 25 *Ekedis*, no Rio de Janeiro. Lideradas pela falecida *Ekedi* Arlene de *Ayrá*, essas Senhoras visitavam as casas de axé umas das outras e também organizavam encontros com sambas de roda, afoxés, entre outras atividades culturais, com o objetivo de se socializarem.

Com o falecimento da *Ekedi* Arlene e a pedido da companheira dela, *Ekedi* Débora assume a organização e a amplia. Com sua experiência na Secretaria de Assistência Social, onde é funcionária, e à frente da Diretoria do Instituto Cultural de Apoio e Pesquisa às Tradições Afro (ICAPRA), a UDEK é reconfigurada e, em 2020, no auge da pandemia, com a preocupação primeira de se autoajudarem no período de isolamento social, a associação se institucionaliza, nascendo, assim, a Undeke.

Dessa forma, a organização passa a ter um estatuto, divisão regional, mapeamento das *Ekedis* em todo território nacional e o objetivo de criação de políticas públicas para mulheres ocupantes desses cargos, que são transversalizados por ações educativas virtuais e/ou presenciais. *"Não estamos aqui para discutir religião. Somos uma organização político-religiosa"*, *Ekedi* Débora (2023) inicia sua fala para nós e logo nos apresenta diferentes *lives* que a organização tem realizado ao longo desses dois anos, atingindo, assim, diversas *Ekedis* em território nacional. E não só elas, mas todos que tenham algum interesse pela causa, ampliando, desse modo, o raio de ação da Undeke.

Santos (2022, p. 77), em seus recentes estudos dedicados a refletir sobre o Ciberfeminismo, diz que:

> Constatamos que o formato das Lives extrapola o da comunicação entre pares, pois pode atingir diferentes públicos em razão da comunicação didática de conteúdos científicos em formato de vídeo para audiência síncrono e assíncrona.

Imediatamente, lembrei das minhas observações com o Manias de Ekedji, onde acolhimento, afeto e aprendizagem, entre suas participantes, eram respostas constantes. Questionei se o mesmo não acontecia na Undeke, uma vez que eu já havia percebido que, nos perfis das redes sociais, não havia muita interação para um grupo de 7,8 mil seguidores. *"Afeto nós trocamos no nosso grupo fechado no WhatsApp",* respondeu ela. Esse grupo tem, em média, dois mil participantes, segundo ela; nele, só são aceitas mulheres do cargo. E segue:

> *Lá nós nos apoiamos, prestamos assistência a quem precisa. Até cantamos, às vezes, mas isso é entre a gente, não estamos ali para dizer se o amalá está certo ou errado. Nosso objetivo é fazer políticas públicas para essas mulheres* (*EKEDI* DÉBORA, 2023).

Questionamos sobre quais políticas públicas estão sendo pensadas e se já existem dados públicos disponíveis do mapeamento realizado. Ela respondeu que os dados ainda não estão disponíveis, pois, dos três anos de formação, dois foram pandêmicos, o que possibilitou a organização de um livro chamado, *Undeke – A força da Mulher no Candomblé*.

Quanto às propostas de políticas públicas, elas acontecem nas regionais, que têm autonomia para escolher e organizar suas ações. Atualmente, são quatro Regionais nos estados de Minas Gerais, São Paulo, Alagoas, Sergipe e Bahia, além do Rio de Janeiro onde fica a sede nacional. Cada regional tem uma coordenadora, que é escolhida entre as demais. Já ocuparam e/ou ocupam esse cargo, professoras, promotoras públicas, assistentes sociais, delegadas de polícia, entre outras. Todas essas mulheres tiveram a oportunidade de contar suas histórias no livro que produziram.

As diferentes regionais vêm trabalhando numa frente educativa que organiza diferentes formações, *on-line* ou presenciais, voltadas às mulheres ocupantes dos cargos com o propósito de promover conhecimento na religião ou formação profissionalizante para que elas tenham autonomia social.

Abaixo, algumas imagens dessas ações e perfis das diferentes regionais retirados das redes sociais (Figuras 7-12).

Figura 7 – Reportagem sobre a Undeke

undekesergipe

ICAPRA 37

UNDEKE – UNIÃO NACIONAL DAS EKEDES VEIO PARA REVOLUCIONAR

Entidade visa o fortalecimento e ajuda às ekedes para além dos terreiros

CHRISTINE KELLER INSTAGRAM DA UNDEKE

A pandemia da COVID-19 foi um momento (e está sendo, pois não acabou) muito difícil. Mas também trouxe iniciativas bastante interessantes. No início era apenas um grupo de WhatsApp e Facebook de ekedes, em que os objetivos eram rezar, cantar, ouvir e apoiarem umas às outras. A partir dessa união, no dia 15 de setembro de 2020 nasceu a União Nacional das Ekedes – UNDEKE, que é uma associação civil, com Estatuto e Conselho Deliberativo formado pela Presidente: Ekede Débora D´Ayrá; Diretoria Executiva: a Vice-Presidente, Ekede Márcia D´Oyá e a Diretora Financeira, Ekede Sandra D´Bárú; Conselho Fiscal e Coordenadoras Executivas e também as coordenações/representações estaduais.

Com o tempo, a UNDEKE foi crescendo e hoje ela está na Bahia, Alagoas, Sergipe, São Paulo e Distrito Federal. Os objetivos são da ajuda em diversos campos como acolhimento, empregabilidade, social, escuta, etc. No dia 05/04/22, nasceu a UNDEKE Bahia. Coordenadora geral estadual: Ekede Patricia Pinheiro (Iyabógún do Ilè Obá Loke em Lauro de Freitas). No dia 08/04/22, foi a vez da posse da UNDEKE Alagoas. Coordenadora geral estadual: Ekede Nadja Cabral D´Oxum.

No momento do fechamento desta edição, no dia 9 de junho, a UNDEKE São Paulo se preparava para o evento de posse de sua coordenadora local na Assembleia Legislativa de São Paulo (ALESP), a ekede Magali de Ewa, no dia 10.

Podem participar da UNDEKE se afiliando, mulheres interessadas, desde que sejam ekedes confirmadas, feitas, suspensas/apontadas.

Em setembro será lançado o livro "UNDEKE, A força da Mulher no Candomblé", que trará as histórias de algumas ekedes.

A UNDEKE foi fundada pela Dra. H. C. Ekede Débora D´Ayrá, filha de Iya Angelina D´Osumare (*in Memoriam*), Ase Engenho Velho, nasceu para o Orixá em 30/08/1996. Gestora Pública, Doutora Honoris Causa, Presidente da União Nacional das Ekedes, Diretora do Instituto Cultural De Apoio e Pesquisa às Tradições Afro (ICAPRA), fundadora e presidente da ABAM Rio (Associação Nacional das Baianas de Acarajé e Mingau do Estado do Rio de Janeiro) em 2011. Mais informações: @undekenacional

16 curtidas

undekesergipe A nova edição do Jornal ICAPRA... UNDEKE e sua atuação Nacional! Pq juntas somos mais... mais

Fonte: UNDEKE, 2023.

Figura 8 – Ação do Núcleo Jurídico - Undeke-BA

Fonte: UNDEKE, 2023.

Figura 9 – Ações de Formação - Undeke-BA

Fonte: UNDEKE, 2023.

Figura 10 – Divulgação de Projeto - Undeke-BA

Fonte: UNDEKE, 2023.

Figura 11 – Ação Educativa - Undeke-AL

Fonte: UNDEKE, 2023.

Figura 12 – Ação do Núcleo Pedagógico - Undeke-BA

Fonte: UNDEKE, 2022.

Ekedi Débora conta ainda que existe, em tramitação no Rio de Janeiro, uma iniciativa de transformar as *Ekedis* em patrimônio imaterial da cultura brasileira, a exemplo das Baianas do acarajé.

Todo esse movimento me faz refletir qual seria o espaço da *Ekedi* para além dos espaços dos terreiros. Durante muito tempo, como me ensinou Pai Léo, cabia aos *ogans* esse papel social externo às funções domésticas das comunidades, ou seja, o papel político. Por isso, não era difícil encontrar artistas, políticos e homens públicos, em geral, serem elevados ao cargo de *ogan*. Questiono isso para ela: se hoje elas não estariam fazendo um papel que, durante muito tempo, foi dado somente aos homens. Ela sorri e me responde:

> *O ogã é fofo, né? O ogã chega, toca o Candomblé, anima a noite, tem mesa de uísque para ele. Por isso, é muito mais fácil para ele fazer o social. Nós, Ekedis, já estamos para o trabalho, mais difícil a gente ser fofa. E isso piora quando você tem lideranças machistas que veem a Ekedi como a empregada que está para lavar, passar, limpar...* (*EKEDI* DÉBORA, 2023).

Pergunto se essa mudança de paradigma que elas anunciam, não poderíamos

entender como um levante feminino, e ela concorda dizendo: *"Digo para minhas irmãs e minha zeladora, vão tocando aí dentro porque eu estou correndo atrás dos nossos direitos aqui fora, cada um tem o seu lugar e esse é o meu"* (*EKEDI* DÉBORA, 2023).

E, assim, percebo que nesses espaços que nascem virtuais e se redimensionam, elas trocam saberes, relatam experiências, anunciam e comercializam produtos e serviços, tiram dúvidas sobre a religião e os cargos, militam, fazem denúncias e políticas, lutam por um mundo mais justo para elas e, consequentemente, para suas comunidades. "*Eu não posso salvar o mundo, filha. Não posso salvar todos, por isso, escolhi minhas irmãs. É minha contribuição para esse mundo"*, diz-me *Ekedi* Débora (2023)**.** Pergunto-me se elas realmente não estão salvando o mundo – sigo questionando-me.

Chego ao final dessa reflexão com o entendimento de que *Ekedis* e *Makotas*, assim como as demais mulheres ocupantes destes cargos, estão dentro de uma estrutura macro que sustenta a tradição dos candomblés: o matriarcado, lugar de poder onde o simbolismo feminino da mulher ocupa o posto máximo. No entanto, o que diferencia *Ekediis* e *Makotas* das demais mulheres nesse universo, para além de tudo que já foi dito, é a simbiótica relação do cuidar e educar, pois é depositado neste binômio, que eu entendo como pedagógico, e que reside a sua função maternal.

Com isso, percebo que o *Mulherismo Africana*, mais uma vez, me ajuda nesse entendimento quando ele apregoa a Maternidade Nutridora (HUDSON-WEEMS, 2021) como fundamento para toda mulher africana, devendo este ser comprometido como a arte de ser mãe e educadora de seus próprios filhos em particular e, consequentemente, da humanidade em geral. Uma função ancestral, que tem na função maternal o compromisso com o mundo e com a vida, compromisso materializado no amparar, acolher, nutrir, educar, fomentar, prover e proteger.

Imagem 5 – *Ewá*

Fonte: Ivy Silva, 2023.

5 INFÂNCIAS DESESTABILIZADORAS – CATEGORIAS GERACIONAIS EM OUTRAS LÓGICAS

Ewá, Ewá
É uma moça cismada
Que se esconde na mata
E não tem medo de nada
Ewá, Ewá
Não tem medo de nada
O chão, os bichos, as folhas, o céu
Ewá, Ewá
Virgem da mata virgem
Da mata virgem
Dos lábios de mel

Maria Bethânia[62]

Quando iniciei esse processo de Doutoramento e, consequentemente esta tese, candidatei-me para a linha de pesquisa que se preocupa em estudar as Redes Educativas e os Cotidianos, fato que foi determinante para a escolha das comunidades de terreiros de candomblés enquanto campo de pesquisa.

No decorrer do processo, e da vida, algumas coisas mudaram. A mudança de linha de pesquisa, da orientadora e do grupo de pesquisa, e a minha mudança de local de trabalho – do Ensino Fundamental para Primeira Infância –, o que me obrigou a sair de uma zona de conhecimento que já era confortável, fazendo-me voltar a estudar. Essas duas questões impactaram diretamente a minha pesquisa e me fizeram olhar de outra forma para a infância.

Confesso que a segunda questão impactou bem mais que a primeira, uma vez que tanto as pesquisas da Stela quanto as do seu grupo de pesquisa, já assumiam, antes mesmo de seu ingresso na linha de pesquisa dos Estudos da Infância e Juventude, compromisso ético com as crianças e, tendo eu, duas interlocutoras nessa faixa etária, não poderia me furtar também deste compromisso. Já minha alteração de local de trabalho, exigia de mim novos conhecimentos e novas possibilidades de olhar a educação: o olhar questionador da infância.

Após ter firmado também o compromisso ético com o sagrado e ter a companhia das forças femininas nesta escrita, começo a me questionar a quem eu recorreria para a construção deste capítulo. Poderia lançar mão de todos os orixás femininos, uma vez que todos têm alguma relação com a infância ou com as crianças,

[62] VELOSO, Caetano; GIL, Gilberto. As Ayabás. Maria Bethânia. *In*: BETHÂNIA, Maria. **Pássaro Proibido**. São Paulo: Philips Records, 1976. Vinil. Faixa 1.

mas não posso negar que a música cantada por Bethânia me acompanhou durante toda essa caminhada (na verdade, me acompanha na vida) e seus versos me levaram a escolher *Ewá* (também encontramos grafado como *Euá* ou *Yewá*) para alinhavar esse pensamento.

Ewá é um orixá feminino jovem; em algumas tradições, segundo Jagun (2019), ela é cultuada como a parte feminina de Oxumarê. Seus elementos são o ar e a água; sua regência, na natureza, está no pôr do sol e, quando olhamos o céu rosa, quase lilás, lembramos de *Ewá*. Ela é uma caçadora, habilidade que aprendeu com Oxóssi, por isso, traz consigo um *ofá*, o arco e flexa, símbolo dos caçadores. Traz também uma lança e, em algumas situações, a cobra de metal. Suas cores são o vermelho e o amarelo. Ainda segundo Jagun (2019, p. 193): "Ela acompanha os mortos até a cova".

Esse não é um orixá muito comum; só lhe conheci, de fato, quando conheci o Candomblé, pois a Umbanda não o cultua. Costumamos chamar, nas gramáticas de terreiros, de "encantados" porque não são feitos com muita facilidade. *Ewá* não é feita em homens; apenas mulheres virgens são iniciadas para esse orixá e, por isso, os versos da música.

Ewá é o signo do Candomblé que representa a pureza e a desconfiança, que as fazem ser questionadoras e protetoras de tudo que ainda não foi tocado pelo homem; por isso, ela se esconde nas matas "e não tem medo de nada" (BETHÂNIA, 1976).[63] Ela é a natureza em forma bruta. Suas filhas costumam ter olhos ligeiramente puxados, *"olhinhos de serpente"*, olhos que questionam.

Conta um *itán*, que *Ewá* enganou a morte ajudando a esconder um homem que era perseguido por *Ikú*.[64] Esse homem era *Ifá*, a divindade da adivinhação e a quem pedimos ajuda para entender nossos destinos. Ele, em retribuição, lhe concedeu o seu maior desejo, que era ter filhos. *Ewá* é questionadora, destemida, não teme a morte e celebra a vida na pureza de sua essência porque ela é "uma moça cismada" que não tem medo de nada (BETHÂNIA, 1976).

Riró, Ewá![65]

---

[63] Ver Nota anterior.

[64] *Ikú* é a divindade da morte.

[65] Saudação à *Ewá*.

> [...] eu tenho aprendido que você só é grande quando você sabe ser pequeno. Uma Nengua só é Nengua quando ela continua sempre sendo Muzenza. Um adulto tem que ser adulto, sabendo sempre ser criança (*MAKOTA* VALDINA, 2005, p. 83).

Foto 36 – *Abiã* Isadora e *Ekedi* Manuela (2021)

Fonte: A Autora, 2021.

A foto acima (Foto 36) foi registrada no dia em que Manuela foi apresentada à comunidade como *Ekedi* confirmada de Oxum. Muitos detalhes nela retomam ao que discutimos nos capítulos anteriores. Os adornos que a *Ekedi* usa, o tecido refinado de suas vestes e o *ojá* com as duas “orelhas”; tudo requintado, se comparado com o

tecido de algodão simples da *abiã*, que a pede bênção. A *abiã* sou eu, uma mulher adulta de 45 anos, que se ajoelha diante da *Ekedi*, de 11 anos, e lhe chama de mãe.

Neste capítulo, pretendo refletir como essas meninas e jovens mulheres, no exercício dos seus cargos de mães, *Ekedis* e *Makotas*, se relacionam com seus pares mais velhos cronologicamente, nos cotidianos dos terreiros e como, a partir dessa relação, podemos refletir sobre o que entendemos por infância e processos educacionais nesses espaços; e ainda, como essa experiência pode contribuir para o que entendemos como educação formal.

Numa sociedade em que as relações são dinâmicas e os papeis sociais construídos, a infância, como categoria social, nem sempre existiu, segundo a literatura que ainda pauta as nossas bases teóricas. Isso nos permite dizer que, em um determinado tempo histórico e geográfico, a ideia concebida era a da existência de diferentes pessoas, de diversas formas, tamanhos e estaturas. Existiam as crianças, mas não a infância.

É importante destacar que crianças e infâncias são conceitos diferentes que, num dado período histórico e cultural, passam a ser vistos dentro da mesma ordem semântica. De modo óbvio, isto não significa negar a existência biológica das crianças. Sempre que precisar, farei as devidas distinções para melhor elucidar o pensamento.

A fim de refletir como entendemos as crianças atualmente, dentro e fora dos terreiros, concentrarei minha atenção para as categorias e entendimentos sobre infância(s) desde a concepção moderno-ocidental, que marcou, durante um longo tempo, nossas bases epistêmicas até o entendimento de criança e infância que os estudos africanos nos apresentam, quando o fazem, o que nem sempre (quase nunca) vai coadunar com o que entendemos dos dois conceitos – criança e infância – herdados da modernidade.

Pretendo analisar, ainda, como a infância, entendida como categoria social, pode ser percebida em suas múltiplas variações sócio-históricas se levarmos em conta os tempos e espaços vividos e analisados. Tal qual o conceito de gênero, a categoria geracional “infância” também é um constructo, logo, precisa ser analisado a partir da premissa histórica.

Aliado a isso, busco refletir como as relações de ensino e aprendizagem, que acontecem nos espaços de terreiros, podem contribuir para os processos ditos “formais” de educação. Analisarei estudos clássicos sobre a criança e alguns estudos africanos que se debruçam sobre a função do cuidar. Para esta última, recorrerei, mais

uma vez, às contribuições de mulheres pesquisadoras pretas que me ajudam a entender a importância de pensar a interseccionalidade entre raça, classe, geração e gênero.

5.1 Crianças e infâncias: um recorte no *espaçotempo*

> São múltiplos os tempos da infância e nele coexistem realidades e representações diversas.
>
> *Sarmento*

Manuela foi suspensa quando ainda era uma bebê. Suas memórias sobre esse dia são narrativas de suas mais velhas, como ela mesmo conta, agora, no início de sua adolescência e foi apresentado no início desta tese. Assim como ela, Mukindalu também foi suspensa e confirmada antes dos dois anos de idade e suas impressões sobre este acontecimento não poderei ter ainda. Quem sabe, no futuro, esta pesquisa posso ajudá-la a resgatar essas memórias? *Ekedi* Manuela era – e Mukindalu ainda é – o que o Ocidente nos ensinou a chamar de “infante”.

Infante, do latim *infantia*, que significa “incapacidade de falar” traz, em si, um conceito que é impregnado de simbolismos. Simbolismos estes que atravessam o tempo e moldam nossa maneira de perceber um determinado grupo de pessoas: as crianças; estas, de forma hierarquicamente subordinada a um outro grupo de pessoas: os adultos. Porém, aqui, iniciamos com dois embates que pretendo analisar.

O primeiro, obedece a própria matriz de pensamento hegemônico que sustenta o conceito de infância concebido dessa forma. Na história contada a partir dessa matriz, nem sempre a infância foi exclusiva às crianças ou mesmo existiu.

E o segundo, diz respeito às pessoas que aqui, nesta pesquisa, me refiro como crianças. Elas, mesmo sendo crianças, a partir do escopo simbólico-hegemônico que conhecemos, estão dentro de um espaço físico e também simbólico: os terreiros, que não operam na mesma lógica hierarquizante desenhada pela modernidade. Sabemos que os terreiros têm suas hierarquias – isso já foi posto nesta tese –, mas, a estrutura que a sustenta, não é a mesma base que diz que a criança necessita da tutela de um adulto.

Segundo Philippe Ariès (1981), em seu clássico livro *História Social da Criança*

e da Família, que marcou, no Ocidente, o início dos estudos que se preocuparam em analisar a criança e a infância, a ideia de infância como subgrupo da humanidade, que difere dos adultos, é um conceito construído na Europa pela modernidade. O entendimento da criança como um ser peculiar (com exceção dos bebês), que requer cuidados e proteção diferentes de um adulto, data seu início no século XII, nas classes superiores da sociedade, e se institucionaliza no século XVII. Até então, pinturas e gravuras, da época, exibiam imagens de crianças com formas de pequenos adultos em vestimentas e comportamentos. O autor atenta para a construção social dessa categoria como cultural e aponta para o surgimento, nos séculos seguintes, de outros tipos de infante, a exemplo das obras de Fran Angélico e Botticelli, no século XV, representadas no “anjo adolescente”, no “Menino Jesus” e na “Nossa Senhora menina”, todas de cunho religioso. É válido ressaltar que essas pinturas não faziam alusão direta à infância humana e, sim, a seres celestiais.

Ainda segundo Ariès (1981), na Idade Média, a criança, enquanto não desenvolvesse a plena capacidade da fala e não conseguisse comunicar-se sozinha, vivia sob a guarda de um adulto (o que caracterizava o período de regência); tão logo superada essa fase da vida, elas assumiam posições sociais que não se diferenciavam das dos adultos. Algumas, inclusive, reinavam.

Não era incomum o alto número de mortes infantis. Não havia preocupação ou cuidados específicos para os recém-nascidos, da mesma forma que não se tinha apego com as crianças pequenas. A vida não era entendida de forma seccional, dividida por estágios. Independentemente da idade, ela era igual para todos. As crianças ficavam mais expostas à violência dos mais velhos (ARIÈS, 1981).

As crianças eram incorporadas na sociedade através da convivência (de todos os tipos) de famílias, muitas vezes desconhecidas, a quem eram entregues com a finalidade de aprender um ofício.

O Prof. Wanderson Flor do Nascimento, em uma excelente contribuição sobre Infâncias e Colonialidade, em um encontro remoto ofertado pela disciplina que a Profa. Stela Caputo organizou no ano de 2021, denominada Etnografias e Audiovisualidades, nas pesquisas com crianças, chama-nos a atenção sobre o fato de que os conceitos de infância e raça terem se institucionalizado no mesmo período da História. Ele atenta para um fato histórico ocorrido na Espanha no início do século XVI, conhecido como o “Embate de Valladolid”, onde dois clérigos debateram sobre o uso da força no processo de evangelização dos nativos da América.

Nesse embate, promovido pela Coroa a fim de resolver um problema originado nas Novas Colônias e que resultou na morte de diversos nativos, estavam, de um lado, Juan Ginés de Sepúlveda, historiador da Corte espanhola, que defendia a ideia do uso da força contra os povos originários das Américas, assim como sua escravização, que resultou em massacres; do outro, Bartolomeu de Las Casas, um jovem clérigo que havia vivido alguns anos de sua vida nas Colônias e não coadunava com tudo que havia visto. A argumentação de Las Casas, segundo Flor do Nascimento (2020), era de que os povos nativos mereciam ser livrados da escravidão e morte por serem filhos de Deus e terem alma de crianças. O professor atenta para o fato de que, pela primeira vez na História, se tem o registro de crianças e pessoas "racializadas" dentro da mesma esfera de subordinação e subjugo: ambas precisavam ser tuteladas.

Ainda conforme Ariès (1981) e seu conceito, até o século XVII, era comum encontrar pessoas de diferentes idades, vivenciando uma mesma situação de estudo, por exemplo, ou juntas em situações de festas e lazer, inclusive sexuais, sem nenhum crivo moral.

A partir dessas observações iniciais, podemos dizer que não havia a condição de tutela das crianças pelos adultos; existiam diferenças entre as pessoas, mas não era a idade que marcava esta diferenciação. E, ainda a respeito também da idade, não era ela que determinava o período de infância.

A mudança nessa estrutura de organização social que atingiria quase toda a humanidade, o que Walter Mignolo (2020) chama de Diferença Colonial, inaugura a subordinação de todo um grupo de pessoas: as crianças (e não só elas) a um outro grupo: os adultos. O que Ariès e seus sucessores vão ainda nos alertar é que, no Ocidente, esse sentimento de tutela e, consequentemente, de hierarquização subordinante passa também pelos conceitos de família e educação.

Mas, é na modernidade que o conceito de infância vai institucionalizar-se, segundo Ariès (1981),[66] e, com ele, a criança passa a ser vista como um ser que requer cuidados especiais devido a sua fragilidade e proteção; proteção esta que se caracterizará em forma de tutela, colocando a criança sempre em estágio de subordinação. A ideia da fragilidade também colocará a criança em um lugar de incompletude. Ela passará a ser vista como alguém que precisa ser moldada para

[66] Alguns autores refutam essa ideia de Ariès e defendem que há indícios históricos que provam a concepção de uma categoria geracional infantil antes da modernidade, mas não vou me ater a esta discussão.

esse mundo, ou seja, a criança passa a ser vista como alguém que está sempre em processo de preparo; preparo este que a levará para um mundo ideal: o mundo adulto.

É válido ressaltar que tais concepções vigoram ainda hoje em nosso imaginário social. Apesar de diferentes posicionamentos que defendem as crianças como sujeitos ativos, produtores de culturas na sociedade em que estão inseridas, ainda prevalece a ideia do sujeito que carece de cuidados e ensinamentos que visem a superação, ou seja, a saída da infância para o mundo adulto. A criança, este ser que entendemos naturalmente habitar a infância, é aquela que aqui está para aprender a ser um adulto amanhã. A ideia da progressão, do vir a ser, do tempo escalonado e linear alimenta e é alimentado nesse modelo de mundo ocidental e sua organização.

Não podemos negar que a criança, sendo ela um ser mais frágil, carecerá de cuidados e proteção, mas a sua fragilidade não significa necessariamente uma subordinação ou completa anulação de sua participação social.

Charlot (1979), ao pensar sobre a historicidade da criança, também alude à criação da categoria infância a um aspecto voltado à natureza infantil em oposição ao social; o que sugere que esse ser (a criança) seria um ser de faltas, um ser em estado de pureza, que precisaria ser moldado a fim de atingir um estágio social evolutivo, ou seja, um ser em estado de incompletude: “Dizer que a criança é desprovida de tudo é também pensar que ela não possui os meios de que dispõe o adulto para viver em sociedade” (CHARLOT, 1979, p. 105).

Isso suscita às ideias de poder que compõem a formação das categorias criança e infância. Tais relações não se restringem ao binômio adulto-criança, mas reverbera para toda a sociedade. Com a chegada da modernidade e, consequentemente, das mudanças sociais pautadas na produção, crianças são alocadas, junto aos idosos, mulheres e loucos, como seres improdutivos para a sociedade, com um diferencial por estarem elas em processo de construção. Recebiam, também, a característica da ambuiguidade, podendo ser, ao mesmo tempo, “o ser do erro ou da paixão” (CHARLOT, 1979, p. 113).

Para não inferir em erros, seria necessário educá-la, diminuir o seu estado de incapacidade e orientá-la à razão e caberia a um adulto esta função. Nesse processo, dividiu-se a sociedade entre adultos e crianças, apartando totalmente a infância das esferas de sujeitos sociais ativos e participativos.

Para a Sociologia da Infância e um dos seus pesquisadores, Manuel Sarmento (2008), para reconhecermos a infância como “categoria”, seria necessário

entendermos a posição em que ela é colocada em sociedade e quem a coloca, estando ela em posição dependente da sua faixa etária e subordinada aos adultos. Ainda segundo o autor, não podemos negar a condição de dependência das crianças junto aos adultos, principalmente na primeira infância, independente do contexto social ou histórico, pois crianças sempre serão mais vulneráveis e, por isso, estarão numa posição de atrelamento e subalternidade aos demais.

No entanto, Sarmento (2004) também chama atenção para o entendimento sobre não haver, na verdade, uma infância única. Mesmo que haja uma tentativa de entendimento de uma “infância global” muito enfatizada por agências internacionais, o autor anuncia a existência de uma pluralidade de infâncias dentro disso que chama de infância global. Para ele, uma concepção de infância não dá conta dos diversos contextos socioeconômicos e culturais que constituem as vivências infantis na contemporaneidade.

A meu ver, não são os fatores socioeconômicos que serão determinantes a essa pluralidade; eles podem ser a justificativas para tantas diferenciações dentro de um mesmo paradigma de criança, mas se levarmos em conta outros modelos de sociedade, logo, de sujeitos, encontraremos questões culturais e embates interculturais que farão emergir um modelo e segregar outros.

Essa relação de vínculo com o mundo adulto e, até mesmo, de certa dependência, não precisa ser necessariamente de subordinação. Saindo das bases epistemológicas moderno-ocidentais, rompendo com as barreiras da colonialidade, encontramos outros paradigmas para entender a infância e sua relação com a sociedade. Segundo Flor do Nascimento (2020), a formação de pessoa no pensamento africano, que chegou até nós através da fatídica experiência do sequestro negro, se dá ao longo da vida pelos processos naturais do corpo e pela interação com a comunidade. Mas, diferente do que propõe o Ocidente, essa construção é continua e comunitária em que a “formação da pessoa dá-se através de processos de socialização” (OLIVEIRA, 2006 apud FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 40).

Quando trazemos as crianças como sujeitos de nossos trabalhos e não as colocamos em lugar de objetos de pesquisas, estamos aludindo não só para uma efetiva participação delas, mas estamos lutando para garantir um protagonismo dessas pessoas como construtoras desse conhecimento; conhecimento este que também é seu.

Quando apresento a relação de Mukindalu e Henda Mianga nos capítulos

anteriores, fica evidente a preocupação da mais velha com a criança, como o acompanhar lado a lado, o segurar pela mão quando preciso ou o dar o colo quando necessário, mas, em nenhum momento, foi negada a efetiva participação da criança nas situações que exigiam sua presença.

Vejamos três exemplos abaixo (Fotos 37-39).

Foto 37 – Primeira saída de Mukindalu (2019)

Fonte: A Autora, 2019.

Foto 38 – Henda e Mukindalu (2019)

Fonte: A Autora, 2019.
Legenda: na foto, Henda ensinando Mukindalu a bater *paó* (2019).

Foto 39 – Mukindalu conduzindo *Lembá*

Fonte: *MAM'ETU* KEAMUKONGO, 2022.
Legenda: na foto, Mukindalu levando *Lembá* do salão, com auxílio de Henda.

Podemos perceber que não só não foi negada a participação de Mukindalu no processo, como foi a *Makota* adulta que se esforçou para realizar os movimentos que a *Makota* criança deveria fazer, como forma de lhe auxiliar, ensinar o ritual.

Na Foto 37, Henda aparece de cabeça baixa, com ombros levemente encurvados para frente, pois é essa a postura adotada nesse momento de ritualística, denominada saída de Oxalá-*Lembá*. Já no registro seguinte (Foto 38), a *Makota* adulta se ajoelha com a criança no colo, ensinando-lhe que, naquele momento, esta ação se faz necessária. Na imagem, também é perceptível que Henda está esforçando-se para mostrar a sequência de palmas ritmadas que o momento exige e Mukindalu parece perceber isso. Finalmente, na Foto 39, Mukindalu lidera a saída dos *Nkisis* do salão:

ela está à frente da fila, guiando *Lembá*, mas Henda está imediatamente atrás, seguindo com outro *Nkisi*.

Atualmente, já avançamos na concepção que coloca a criança sempre em lugar de inferioridade. As infâncias, agora, são compreendidas no plural e as crianças, hoje, são consideradas pessoas de direitos cujo processo de escolarização muito contribuiu para isso (CORSARO, 2003), mas ainda encontramos muito desse ideal de criança que opera a partir da falta e não tem suas opiniões levadas em consideração, principalmente, nos espaços reais e simbólicos da educação, tais como cotidianos escolares e documentos oficiais.

A ideia da infância como espaço-tempo exclusivo da criança, que precisa ser extrapolado como forma de desenvolvimento e superação, é amplamente difundido e naturalizado numa sociedade que se estruturou a partir de um modelo moderno e colonial. Inclusive, este modelo foi estendido a outras pessoas de diferentes idades quando estas foram colocadas em lugar de subordinação, como pessoas escravizadas e mulheres.

E as crianças dos nossos terreiros, como elas vivenciam essa realidade? A resposta que imagino a esta pergunta faz referência à experiência vivida nos terreiros de candomblés, a quem Botelho e Flor do Nascimento (2011, p. 101-102. Grifo dos autores) chamaram de “experiências *entremundos*”, uma vez que eles, os terreiros, trazem experiências de vida e organização de duas sociedades distintas: as sociedades pré-coloniais do continente africano e as coloniais das Américas.

> Os candomblés surgiram no Brasil em meio à necessidade de convivência dos povos africanos e seus descendentes e, também, em razão do imperativo de manutenção das memórias ancestrais. Essa característica fez com que os próprios candomblés surgissem *entremundos*: as plurais heranças africanas, os legados indígenas e as ambiências, muitas vezes inóspitas, do Ocidente. Habitar o território brasileiro implicaria em ter que conviver com esses diversos mundos, mantendo, tanto quanto possível, o que fora constituído no continente africano e modificando o que era necessário para que as práticas tradicionais africanas continuassem entre nós até o presente (BOTELHO; FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p. 101-102. Grifo dos autores).

As experiências vividas nesses espaços e por essas instituições são experiências híbridas, pois elas ocupam e atravessam espaços temporais com arranjos de diferentes épocas e modelos societais. Mais uma vez, afirmo: eu não seria ingênua em advogar por purismos nessas instituições, mas devo considerar que o que sustenta o modelo institucional dos candomblés não é o mesmo pré-determinado pela

modernidade, inclusive, para o que entendemos por crianças e infância.

5.2 O que nos ensinam as crianças que vivem uma experiência *entremundos*

> Sua filha Oxum e Ekedi de Oxóssi, cuidamos de todos os orixás, mas principalmente, daquele de quem somos Ekedi quando ele está no terreiro. O carinho é o mesmo por todos, a dedicação também, mas no meu caso, se Iansã está no terreiro, primeiro eu cuido de Oxóssi.
>
> *Ekedi Tauana.*

A fala que abre esta seção é de uma *Ekedi,* mas não é de uma das *Ekedis* ou *Makotas* que me acompanharam nesse percurso de pesquisa; ela também não foi dita a mim. Ela foi dita à Stela Caputo, em meados dos anos 90, e pertence à Tauana, uma das crianças que ajudaram Caputo a construir sua pesquisa.

A narrativa de Tauana, assim como de tantas outras crianças, fizeram com que Stela Caputo inaugurasse um campo de pesquisa diretamente vinculado às pesquisas da Sociologia da Infância: os Estudos com Crianças de Terreiros, estudo este que alicerça nossas pesquisas no Grupo Kékeré. Eu trago essa fala agora, quase trinta anos depois, porque ela é umas das que nos ajudaram a chegar até aqui. Mesmo tanto tempo transcorrido, todas aquelas crianças, hoje adultas, seguem ocupando espaço de relevância para nós, justamente porque nossas pesquisas não operam na lógica adultocêntrica de superação da vida infantil.

Foto 40 – *Ekedi* Manuela e *Egbomi* Giovana de *Ayrá* (2021)

Fonte: A Autora, 2021.

O modo como entendemos a dinâmica do tempo é muito significativo para compreender como se estrutura uma sociedade. Já foi dito aqui, neste texto, que, ao dançar o *xirê*, o fazemos em sentido anti-horário, como forma de louvar a nossa ancestralidade. O culto à ancestralidade é um dos fundamentos dos candomblés, mas os candomblés são muito mais do que isso.

É importante, mais uma vez, destacar que os terreiros de candomblés não devem ser vistos estritamente apenas como espaços religiosos; eles são, mas não apenas isso. Condicionar essas comunidades inteiras somente à religiosidade, é uma

das facetas do racismo que estrutura nossa sociedade. Os terreiros são grandes instituições culturais que resistem há séculos ao nefasto empreendimento colonial. O aspecto religioso, visto do prisma africano, não está apartado do resto da vida. Ele atravessa e é atravessado em todos os outros contextos: social, político, cultural e educacional; tudo isso sobre a prerrogativa da harmonia com a natureza.

E foi por conta da relação com a natureza, que li e conheci duas pessoas que me ajudariam a dar sentido a esta pesquisa: Profa. e Pesquisadora Valdina Pinto, a *Makota* Valdina, e Prof. Kimbwandènde Kia Bunseki Fu-Kiau. *Makota* Valdina traduziu textos do professor congolês e, assim, eu pude me aproximar de seus estudos sobre as sociedades *Bântu-Kongo*, que me ajudaram a mudar a maneira de enxergar o mundo e me estimularam a querer construir um outro tipo de pensamento sobre a relação da educação com a natureza. Diz ele:

> O mundo natural para o povo **Bântu**, é a totalidade de totalidades amarradas acima como um pacote (**futu**) por **Kalunga**, a energia superior e mais completa, dentro e em volta de cada coisa no interior do universo (**luyalungunu**). Nossa Terra, o "pacote de essências/medicamentos" (**futu dia n'kisi**) para a vida na Terra, é parte dessa totalidade de totalidades. É vida. É o que é, visível e invisível. É a ligação do todo em um através do processo de vida e viver (**dingo-dingo dia môyo ye zinga**). É o que nós somos porque nós somos uma parte disso. É que mantém cada coisa na Terra e no Universo em seu lugar (FU KIAU, 2015, p. 1. Grifo do autor).

A relação dos africanos com a natureza, em suas diferentes etnias, não é de segregação ou de propriedade; pelo contrário, é de equilíbrio. Isso faz, dessas cosmogonias, importantes fontes culturais que nos ensinam sobre a existência de outras formas de ser e estar no mundo, muito mais respeitosas e harmoniosas diante do que o Ocidente nos apresenta. Se não estamos felizes com os modelos que temos, precisamos mudar. E isso as comunidades de terreiros nos ensinam muito bem.

Makota Valdina (2005, p. 81) afirma:

> É o saber da nossa relação com esse ambiente natural, mas também social, humano, o ambiente em que a gente está. Saber que a gente está num lugar, o que tem de essência neste lugar, enquanto natureza, que seres humanos estão aí, como estamos interagindo com este mundo natural, com os seres humanos. Se a gente se remete a um saber destas tradições, devemos ver o que estes saberes de origem africana nos ensinam. Aí você vai ver que essa essência é comum a todas as nações do candomblé, aos seres humanos com a natureza. Eu diria que ensina este é o saber de bem viver. É o compartilhar, o contemplar, onde todos são iguais e se completam entre si. O Candomblé é isso e mostra isso.

Precisei entender que, para que essa mudança aconteça, é preciso conhecer e este conhecimento não é dado; muito pelo contrário: ele nos é negado devido ao racismo que sustenta nossos modelos societais e educacionais. Os paradigmas acadêmicos e legais que orientam e determinam o que vamos estudar ou conhecer seguem sendo hegemônicos e negam espaço para outras matrizes de conhecimento, como as africanas e indígenas, por exemplo. Isso é racismo: Racismo epistêmico.

Precisei fortalecer-me e entender que toda ação que se instaura contra a colonialidade, requer conhecimento e sustentação entre os pares, pois não se luta sozinho contra algo tão grande e duradouro. Assim, procurei cursos e participações em coletivos que pudessem me orientar à uma discussão afro-referenciada, assinei a *Blackflex*, plataforma de filmes e documentários africanos, enchi minha biblioteca de literatura preta e, acima de tudo, confiei na ancestralidade.

Nesse movimento, chego ao pensamento dos autores congoleses, Kimbwandènde Kia Bunseki Fu-Kiau e A. M. Lukondo-Wamba, esta também é psicóloga, que apresento agora.

Desenvolvido no livro, *Kindezi – The Kôngo Art of Babysitting* (2017) com o prefácio da Profa. e Pesquisadora em Estudos de África, Marimba Ani, a obra nos brinda com uma maravilhosa descrição de como a sociedade congolesa lidava com suas crianças e seus processos de aprendizagens. Já nas primeiras linhas escritas por Marimba Ani, podemos perceber o contraponto entre as maneiras de se enxergar a infância no Ocidente e em África. Diz ela:

> [...] numa maneira claramente crítica, enquanto a infância é tão desvalorizada na sociedade europeia, a civilização Africana é centrada na criança. Isso torna-se claro ao passo que compreendemos a vida humana no contexto espiritual da comunidade: um processo infinito de nascimento, desenvolvimento, transformação e responsabilidade. O bem-estar da comunidade depende da saúde e integração da totalidade, do amadurecimento das pessoas que lhe constituem como membros (ANI, 2017, [n. p.]).

Tal integração e totalidade, descritas pela autora sobre a organização da sociedade em África, aparecem ao longo do pensamento dos autores no movimento de *Kindez*i, classificado como a arte no cuidado dos jovens da comunidade; e esta arte se preocupa não só com a criança como também com aquele que cuida, chamado de *Ndezi.* Segundo os autores, *Kindezi* é a responsabilidade pelo outro (a criança) e por si mesmo. A arte de *Kindez*i, segundo eles, faz parte da cultura *Bakongo*, originário

dos povos Banto, localizados geograficamente na região do Congo, na África central.

O provérbio banto *Kindezi wasâdulwa, Kindezi una sâdila* (*"alguém cuidou de sua criança, você cuidará da criança de alguém"*) exprime o sentido coletivo e comunitário tão presentes nas sociedades pré-coloniais africanas; também presentes nesse provérbio, e balizares no pensamento filosófico dessas sociedades, é o sentido de continuidade, o respeito pela ancestralidade e senioridade. A maior *Kindezi* – experiência de cuidar – de uma comunidade recai sobre um ancião. Em África, anciões são aqueles que se tornaram fisicamente debilitados, porém espiritualmente mais fortes.

A lógica desse pensamento destoa do pensamento moderno do Ocidente que coloca crianças e idosos na marginalidade, considerando-os como pêndulos improdutivos.

> Um ancião não é apenas uma "pessoa mais velha", mas é alguém ainda "mentalmente e espiritualmente forte e sábio o bastante, não apenas para manter a comunidade unida, mas acima de tudo, para construir a fundação moral da comunidade jovem e das gerações que virão" (FU-KIAU; LUKONDO-WAMBA, 2017, [n. p.]).

O respeito aos mais velhos coloca, em evidência, a relação que os povos africanos têm com a memória ancestral, com a vida e com a morte, inclusive, as crianças; estas crescem, ouvindo as histórias de sua comunidade, de seus antepassados. A experiência do passado molda o presente. Usualmente, associamos a memória aos mais velhos, mas esta linha de pensamento africano coloca em xeque essa argumentação, como nos ensina Flor do Nascimento (2020, p. 47).

> A ancestralidade se assenta na velhice, mas acolhe e se hospeda na infância, nos lembrando que a formação vai da criança à pessoa idosa. E também o gesto de ensinar. A formação é uma experiência coletiva, comunitária constante, permanente.

Por isso, é fundamental para as crianças conhecerem a história de seus antepassados, vivos e mortos, o que faz com que, em muitas sociedades tradicionais africanas, a educação das crianças tenha, como ponto fundamental:

> [...] aprender as genealogias das quais descende, o que dá um sentido de profundidade, pertencimento histórico, enraizamento e obrigação sagrada de prosseguir a linhagem genealógica (MBITI, 1970 apud FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 56).

Ou seja, as crianças crescem sabendo da importância dos atos no presente, pois nossos atos hoje, tornar-se-ão passado e, com isso, é fundamental para a História e continuidade da comunidade.

Outra particularidade das culturas africanas, reconhecendo as suas pluriversalidades, é o comunitarismo. A criança não é cuidada apenas por um ou dois adultos, como previsto no modelo nuclear de família; as crianças são cuidadas por toda a comunidade, pois todos têm responsabilidades sobre os que estão chegando, até mesmo as crianças um pouco maiores. Seguindo o mesmo movimento de *Kindezi*, a formação não acontece apenas para um; ao contrário, ela reverbera em todos. Conhecer sua história, sua memória, gera um comprometimento e um pertencimento dessas crianças às suas raízes identitárias.

Segundo os autores, *Kindezi* é a união e o uso das forças espiritual, mental e cultural, presentes nos anciãos, e que contribuem diretamente com o processo de desenvolvimento de gerações de jovens que crescem para se tornar anciãos poderosos que, por consequência, produzirão uma juventude culturalmente saudável aos que virão.

Os autores pontuam que *Kindezi* faz parte de um antigo sistema que remete a uma África de tempos imemoriais, mas seu verdadeiro desenvolvimento começou no período pré-colonial, uma época em que o povo *Bakongo* precisou lutar contra a dominação colonial europeia e as mulheres tiveram de lutar ao lado dos homens, quando não, liderar suas próprias comunidades. Mas, eles também salientam que mulheres africanas sempre foram agricultoras e precisavam passar horas longe de seus filhos, o que fez com que, pelo *Kindezi*, elas fossem liberadas para contribuir significativamente para o bem-estar econômico da família, confiando seus filhos aos mais jovens, que ainda não estavam em idade para trabalhar, e aos mais velhos, que já haviam passado da idade de produção física, mas continham a sabedoria da experiência vivida. Nas palavras deles:

> Um/a garoto/garota tem que cuidar de seus irmãos e irmãs mais jovens, enquanto um avô cuida de seu neto. Qualquer pessoa na comunidade – irmão, irmã, primo, avó, tia, tio, amigo, vizinho – pode cuidar de alguma criança da comunidade para que, como diz o provérbio *Kôngo, Mwâna mu ntünda, zitu kia müntu mosi; ku mbazi,wa babônsono*, que significa “Uma criança no útero de sua mãe é responsabilidade de uma pessoa; uma vez que tenha nascido, ela pertence a todos (na comunidade)” (FU-KIAU; LUKONDO-WAMBA, 2017, [n. p.]. Grifo dos autores).

Oyěwùmí (2021, p. 124) também faz referência sobre esse tipo de organização na sociedade Iorubá quando ela discute os papeis da mulher como comerciante naquela comunidade.

> Os arranjos da vida em grandes habitações, oferecendo uma multiplicidade de mães e pais, significavam que a criação das crianças não era apenas uma experiência individualizada que recai apenas sobre as mães. Muitas mães foram capazes de compartilhar responsabilidade de cuidar das crianças, deixando um grande número de mães em idade fértil para se envolver em qualquer atividade que desejasse. As crianças eram frequentemente supervisionadas por crianças mais velhas, pessoas idosas de todos os tipos, participaram do cuidado.

Ou seja, eles nos mostram como o ato coletivo de cuidar, tão presente em nossos terreiros, é uma experiência requerida por todos os membros da comunidade, independentemente de seu estado físico. A compreensão do desenvolvimento infantil é um dos fundamentos básicos e mais valiosos para a compreensão do valor e respeito à vida. E ainda: as crianças ajudam nesses processos, pois elas são ativas, participativas e não meras receptoras: "*Walèmbwa leia kalèndi bakula ntoko za môyo ngâtu za buta mu zola ko*. 'Quem jamais cuidar de um bebê' – diz um provérbio Kôngo,'nunca entenderá a beleza da vida nem a de educar com amor'" (FU-KIAU; LUKONDO-WAMBA, 2017, [n. p.]. Grifo dos autores).

Essa relação de cuidado era pedagógica e compunha o processo de ensino e aprendizagem das crianças; ela acontecia num espaço denominado *sâdulo*, que não tinha quadro, cadernos para escrever, como também não havia livros para ler. A leitura era outra: podemos dizer uma leitura de mundo que, valorizada pela cultura oral, valorizavam e estimulavam a imaginação, a memória e a vida em comunidade. A criança era inserida na comunidade, fazendo parte do todo e, por isso, o todo era considerado como espaço educativo. A comunidade, e tudo que a cercava, eram utilizados para experienciar e viver o processo.

> Crianças e suas ndezis, às vezes, deixam seu local sâdulo e se movem de um lugar para outro, visitando ferreiros locais, tecelões e oleiros. E muitas vezes, eles vão coletar flores, ervas, insetos, raízes, bimènga (pedaços de cerâmica), ovos, cogumelos, rochas etc. ao redor da aldeia. Aprender os nomes e o uso de "coisas" no ambiente da criança, é um dos estágios mais excitantes no processo de aprendizagem sâdulo. Eles aprendem a dissecar cuidadosamente pequenos animas e insetos. Através destas experiências, a criança adquire um sólido conhecimento prático em assuntos relacionados à anatomia, fauna e flora. Além disso, essas atividades práticas de aprendizagem proporcionam aos filhos a oportunidade de melhorar o desenvolvimento de sua língua nativa e aumentar seu vocabulário (FU-KIAU;

> LUKONDO-WAMBA, 2017, [n. p.]).

Esses espaços não eram lugares fechados nem edificações propriamente ditas; era qualquer lugar que pudesse acomodar as crianças: uma cabana inacabada, um local desmatado embaixo de uma árvore, uma varanda ou um terreno aberto. Segundo os autores, esses espaços eram destinados para as crianças correrem, conversarem, brincarem e imitarem os mais velhos. Eles se utilizavam desse local e da natureza que os cercava para criarem seus próprios brinquedos junto aos seus cuidadores *Ndezi*. O corpo e suas linguagens eram estratégias de leitura e comunicação entre crianças e tais cuidadores.

> Eles aprendem muito sobre sinais, símbolos e linguagem corporal. Um olhar direto (kintungununu/kiswèswe), por exemplo, diz à criança para parar o que quer que esteja fazendo. A criança sabe o significado de cada movimento incomum dos olhos, dedos e rosto de seus pais/ndezi – e até mesmo uma simples tosse pode dizer muito. Neste sinal dado, a criança deve agir o mais rapidamente possível para se comportar adequadamente (FU-KIAU; LUKONDO-WAMBA, 2017, [n. p.]).

É perceptível como a relação com a criança, nessa organização, é abissalmente diferente ao que entendemos no Ocidente. A criança, aqui, não é colocada em posição de expectadora ou de receptáculo vazio a ser preenchido. Ela é vista em sociedade como uma pessoa que a compõe, que interage com seus pares, também, crianças ou adultos. Ela não vive o mundo, ela o experiencia; e esta experiência não é dada, é construída comunitariamente. *Makota* Valdina (2005, p. 75) me mostra como isso é possível em nosso tempo atual.

> [...] Na primeira escola que estudei, minha primeira professora escrevia as letras e os números em uma pequena pedra, uma lousa apoiada em madeira. Meu lápis era também feito de pedra. Aqueles negros, aquelas negras, mulheres e homens da comunidade onde nasci, cresci e moro até hoje, foram os meus primeiros mestres. Naquele tempo, a família era extensa. A comunidade era uma família. E ali a gente ensinava o que aprendia. Toda criança era responsabilidade de todo adulto.

Perceber essas formas e diferentes maneiras de compreensão de mundo, advindas do velho continente africano e mantidas dentro de nossas comunidades de terreiros, apesar de todas as atrocidades que as pessoas africanas passaram aqui, é uma das primeiras ações que precisamos fazer para desconstruir paradigmas enraizados. E, ao fazê-lo, conseguimos “virar uma chave” cognitiva e de percepção, que nos ajuda a reconstruir nossa história, e isso passa pela constituição social e pelas relações que são tecidas nessas comunidades, inclusive, as que estabelecemos

com as crianças, com a infância e com aqueles que estariam numa situação de infância, como *abiãs* (em algumas casas) e *Yawôs*.

5.3 O lugar da infância nos terreiros. Quem é a criança aqui?

O *abianato*, como expliquei no primeiro capítulo desta tese, é o momento em que todo recém-chegado passa a uma comunidade; é o início da relação entre esta pessoa e os demais membros; é quando fazemos perguntas e nos acomodamos (ou não) à realidade daquele corpo coletivo. Também foi dito anteriormente que, em determinadas casas de axé ou comunidades de terreiro, não é permitido ao *abiã* participar de funções internas; em outras, há uma certa flexibilização nesta regra, a depender das dinâmicas internas da casa, de sua liderança e do sagrado.

Após iniciados, *abiãs* se tornam *Yawôs* que, segundo Oyěwùmí (2021), em sua tradição Iorubá, significa "noivo/noiva", aquele que chega na família através do casamento.

Em nossas culturas de terreiros, o *Yawô* é aquele que *"nasce para a vida no santo"*, como naturalmente falamos. Ao se tornar *Yawô* a *"pessoa deverá ajustar sua vida pessoal à comunidade que está lhe recebendo, assim como ao sagrado que a escolheu*", nas palavras de meu Pai Léo (2022). E, para que isso aconteça, ela passa por um ritual de iniciação e recolhimento, dentro do terreiro, que pode durar até 21 dias; o tão conhecido *"*deitar-se pro santo*"*.

Nesse processo, toda ou boa parte da comunidade (a depender do seu tamanho), é envolvida. Ela vai receber esse novo integrante, vivenciando junto a ele todo o processo; esta pessoa é integrada a essa nova família através do cuidado, que não será restrito apenas a esse momento, e sim, pelos seus próximos sete anos quando ela deixará de ser *Yawô* e passará a ser *Egbomi.*

É pelo cuidado e pelo zelo que "somos criados" num *ronkó*, um espaço específico dentro de um terreiro onde as pessoas que são iniciadas permanecem em seu período de recolhimento e, para isso, existe um cargo para aqueles que recebem a função de cuidar de um novato, que é a *Iyagibonan* (JAGUN, 2019), que são as mães criadeiras, também conhecidas como *gibonan.* Estas são as que vão nos "criar", ou seja, cuidar de nós e educar-nos na religião.

Esse cargo é dado também apenas às mulheres, normalmente, as mais velhas na religião; cada casa pode ter uma pessoa, ocupando-o, que pode ser *Ekedi* ou *Egbomi*. Mas, o ato de “criar” não é tampouco exclusivo das mulheres; homens também criam e, quando isso acontece, os chamamos de “pai criador” ou *gibonan*.

Foto 41 – *Ekedi* Manuela e *Egbomi* Kátia de Oxum

Fonte: A Autora, 2021.
Legenda: *Egbomi* Kátia de Oxum foi uma das criadeiras de *Ekedi* Manuela.

Aqui percebo, mais uma vez, que o que estudei e apresentei, nos capítulos anteriores com Oyěwùmí (2020, 2021), segue sendo vivido nos nossos terreiros: é o poder matrigestor que vigora e pode ser notado no ato de criar; e este não está restrito à pessoa que o fez nascer e, muito menos, ao corpo biológico da mulher.

Esse cuidado não se limita apenas ao momento de iniciação. Toda vez que um membro da comunidade precisar passar por alguma obrigação, seja ela qual for, ele será colocado nesse lugar de pessoa a ser cuidada; cuidado este que deverá vir

sempre de pessoas mais velhas ou com o mesmo tempo de iniciado. As pessoas mais novas ajudarão na dinâmica do processo, mas não lidarão diretamente com aquele que está em obrigação porque o cuidado está intimamente ligado ao processo de ensino e aprendizagem, e só pode ensinar aquele que está aqui há mais tempo e já experimentou e vivenciou esse mundo.

Essa função do cuidado também é da *Ekedi*. Nem todo *Egbomi* exerce o papel de criar, mas toda *Ekedi* sim; a grande diferença é que, ao *Egbomi*, é dado um tempo de sete anos para aprendizagem e, para a *Ekedi*, não. Essas mulheres, após serem confirmadas em seus cargos, já podem assumir a criação de um membro da comunidade. A elas, é dado um certo poder e *status* na hierarquia da tradição religiosa, mas também lhes é cobrado a responsabilidade e o compromisso.

Mas, o que o ato de criar tem a ver com minha reflexão sobre infância? Minhas indagações me levam a perceber que eu, aos meus 46 anos, hoje, ocupo o lugar de infância dentro de minha comunidade. O *abiã*, assim como o *Yawô*, serão as pessoas que estarão nesse lugar de cuidado-aprendizagem, independentemente de sua idade cronológica; e poderão ser cuidados e criados por uma criança se esta estiver há mais tempo dentro dessa organização comunitária ou se ocupar um cargo de *Ekedi*, *Makota* ou *Ogan*.

Isso acontece porque nossa formação, enquanto sujeito, é construída ao longo de nossas vidas; não deixamos de ser uma coisa para ser outra, não passamos de crisálida para borboleta. Somos pessoas em constante construção e esta construção está diretamente ligada com a comunidade e as pessoas que nela interagem. Logo, o meu processo de ser está intrinsecamente ligado ao meu processo de aprender.

As culturas que se constituíram nos terreiros de candomblés são pautadas por um sentimento de comunitarismo e coletividade que gira em torno da hierarquia, da senioridade, da ancestralidade e da aprendizagem; tudo em interconexão com a natureza. Esse entendimento é um dos princípios que o *Mulherismo Africana* apregoa e liga as funções maternais aos processos educativos.

> [...] a mulher africana está comprometida com a arte de ser mãe e educadora de seus próprios filhos em particulare da humanidade em geral. Esse papel coletivo é Supremo na cultura africana, pois a mulher africana vem com legados de cumprir naturalmente com o papel de materna: amparar, acolher, nutrir, educar, fomentar, prover e proteger. A uma ênfase histórica na importância da maternidade na África, com base na estrutura familiar em muitos países. Historicamente, o papel de mãe é mais importante do que o papel de esposa e a mulher africana opera a partir dessas construções

(HUDSON-WEEMS, 2021, p. 91).

As construções que encontramos nesses espaços não são (ou não deveriam ser) de forma opressiva, pois elas são pautadas na ancestralidade e na senioridade, ou seja, o pensamento que deve vigorar é que aqueles que aqui estão (que pertencem à comunidade) há mais tempo, têm sempre algo a mais para ensinar aos que estão chegando e este “ensino” é pautado no afeto do cuidar, do receber, do acolher, e isto vai reverberar diretamente na maneira como os terreiros vão entender as infâncias e as crianças.

Flor do Nascimento (2020), mais uma vez, me chama a atenção para um dado que demarca a diferença cultural vivida no Ocidente da que é vivida no continente africano. Ele me lembra que, nos idiomas bantus e iorubás, não existe uma palavra que seja usada para designar a categoria geracional infância. Este dado, para mim, é de suma importância, pois, com ele, me coloco a pensar novamente como podemos analisar essa experiência dentro de nossos terreiros, uma vez que estes são espaços de atravessamentos culturais.

Nos terreiros de candomblés, o conceito de infância construído pela modernidade não vigorou; um exemplo disto está na reflexão acima e nas próprias *Makotas* e *Ekedis* que, aqui, apresento. Elas são crianças que, ao serem suspensas e confirmadas, são inseridas na comunidade a partir da lógica dos mais velhos.

Como dito anteriormente nesta tese, *Kota* é uma palavra do *kimbondu* que significa “mais velho/a”. As pessoas mais velhas, nos terreiros de Angola, são chamadas de *Kota*. Em algumas raízes, a prefixação “MA” determinará o plural do termo, ou seja, a criança, ao ser suspensa e confirmada, é convidada a ingressar no corpo coletivo das pessoas mais velhas daquela comunidade. Temos, aqui, uma outra experiência de organização da idade que não se vincula à questão da infância tal qual opera o Ocidente sobre a égide da tutela. A *Makota*, apesar de sua pouca idade, está liberada a entrar nesse corpo coletivo das pessoas mais velhas mesmo sendo uma criança. Isso não tem a ver com a idade, mas sim, com a experiência que a comunidade faz funcionar e determina para aquela pessoa.

Foto 42 – *Ekedi* Manuela no banho de Oxum

Fonte: PAI LÉO, 2015.
Legenda: na foto, *Ekedi* Manuela com, aproximadamente, seis anos, acompanhando os *Egbomis* no banho de Oxum.

Isso não quer dizer que Mukindalu ou *Ekedi* Manuela não receberão apoio ou cuidados que as suas idades exigem; isso quer dizer que a experiência vivida nos terreiros substitui a ideia da tutela pelo cuidado, que é coletivo, assim como a forma de organização das famílias expandidas africanas onde todos têm a responsabilidade do cuidar e do criar, inclusive, as próprias crianças, da mesma forma, que toda a comunidade assume o compromisso de criação e cuidado com essa criança. Não é raro encontramos fotos ou outros registros de África em que aparecem crianças cuidando ou carregando outras crianças menores, sem a presença de um adulto. Abaixo, uma sequência de registros que tentam exemplificar isso.

Mukindalu estava chateada, com sono e entediada, e houve uma tentativa coletiva de mantê-la acordada, com diferentes estratégias, desde o seu inseparável *caxixi* até a animação favorita – *Pepa Pig*. Tudo em vão (Fotos 43-45).

Foto 43 – Mukindalu com seu *caxixi*

Fonte: A Autora, 2019.

Foto 44 – Mukindalu e a animação *Pepa Pig*

Fonte: A Autora, 2019.
Legenda: na tentativa de deixá-la acordada, Mukindalu vendo *Pepa Pig*.

Foto 45 – Vencida pelo sono

Fonte: A Autora, 2019.

Essa diferença, na dinâmica das unidades familiares africanas, acontece por conta da senioridade que organiza as relações neste modelo de sociedade, pois esta é completamente relacional. A pessoa mais nova hoje, amanhã, após o nascimento de uma outra pessoa, passará a ser mais velha que aquela que acabou de chegar. Logo, a experiência da infância não pode ser dada de maneira geral para todos; tal fato influencia, até mesmo, na questão da hierarquia e dos processos de ensino e aprendizagem.

Em nossos terreiros, as crianças não são consideradas “sem fala”; pelo contrário, elas têm voz e, muitas vezes, são respeitadas por serem interlocutoras de nossos ancestrais. Nas culturas de terreiros, segundo Flor do Nascimento (2020), as crianças estão muito mais próximas do passado do que do futuro, uma vez que elas, ao serem as pessoas mais novas, chegaram há pouco nesse mundo e, por isso, trazem uma ligação maior com aqueles que estão no *Orun*.

É válido lembrar que, para as culturas africanas que vigoram em nossos terreiros, a morte não é um problema, ela não é sinônimo de fim. Os mortos transitam entre o *Orun* e esse mundo que habitamos (*Aiyê*) tanto quanto nós. E as crianças, por terem chegado há pouco desse outro mundo, muitas vezes, fazem o papel do mensageiro. Nesse sentido, elas estão muito mais próximas do passado do que do presente. Aqui, nós temos uma torção na lógica que estamos habituados no Ocidente, uma vez que a criança está mais próxima da ancestralidade, do passado. Por isso,

raramente há interdito para as crianças; elas podem ver tudo, participar de tudo.

Na foto que abre a seção anterior (Foto 40), *Ekedi* Manuela está dando bênção a uma mulher adulta, sua mãe carnal, Giovana, na época, *Yawô* de *Ayrá*. Não é hábito, nos paradigmas em que que somos educados, uma mãe pedir bênção aos seus filhos. No entanto, na organização hierárquica do Candomblé, Manuela é também mãe, é uma "mais velha", sendo assim, todos lhe tomam bênção. Manuela é mãe de todos de sua comunidade porque ela, assim, foi escolhida pelo sagrado*. "Uma Ekedi é mãe de todos da comunidade, porque ela é mãe do orixá"*, ensinam-me Pai Léo e *Ekedi* Raquel numa de nossas conversas no café da tarde.

A relação e o entendimento que temos das pessoas, dentro de uma cultura de terreiro, estão intrinsecamente ligados ao conceito do tempo. O tempo, para as culturas africanas pré-coloniais e que também podemos perceber nas culturas dos povos tradicionais das Américas, não é um tempo linear: ele é cíclico, tal qual a natureza, tal qual pode ser compreendido no corpo da mulher e na sua gestação.

Por isso, os signos no Candomblé, relacionados às crianças, estão sempre ligados à morte, à ancestralidade e a um retorno, pois elas, as crianças, acabaram de chegar a esse mundo, o *Aiyê*, e, por isso, estão muito mais próximas ao passado, à ancestralidade. Isso faz delas pessoas completas e não sujeitos a quem falta algo. Nesse pensamento, elas não estão nesse mundo como forma de superar um estágio em que vivem para alcançar o ideal de pessoa que se encontra na fase adulta.

O tempo futuro não importa e, em algumas tradições, ele nem existe (MBITI, 1970 apud FLOR DO NASCIMENTO, 2020). O que importa é o tempo passado, que me ensina a ser uma pessoa melhor hoje, no presente. Dessa forma, a responsabilidade é coletiva e constante porque somos responsáveis pela construção de nossa própria história; porque é, no presente, que ela é construída; é no presente, que moldamos os ancestrais que seremos para outras gerações, da mesma forma que precisamos honrar com a memória dos nossos. Percebemos, assim, como esse movimento é cíclico e contínuo.

> A criança é recebida como uma espécie de mensageira da ancestralidade, de modo que a infância é um signo de continuidade dinâmica, que traz em si toda a potência da memória ancestral, que deverá ser atualizada na formação (Clavert, 2009, p. 45). De modo que toda essa potência encarna o caráter dinâmico da tradição [...] (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 43).

E ainda:

> Essa relação com a ancestralidade nos apresenta uma criança marcada pela velhice da história. Quem chega depois é sempre mais velho, na medida em que traz as bagagens acumuladas por quem lhe antecedeu, adicionadas à própria experiência de seu nascimento. Essa característica posicional, tende a se esmaecer na medida em que a criança vai envelhecendo e entra na mesma lógica de senioridade que o restante da comunidade. Por isso, vemos nos terreiros de candomblé as crianças com toda a liberdade e com acesso a eventos que algumas pessoas mais velhas só poderão ter na medida em que adquirirem mais idade (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 61).

Essa mudança, eu consigo perceber na própria postura de Manuela, ao longo desses anos de convivência, ou como ela mesmo me conta quando eu a questiono sobre possíveis mudanças na sua vida no terreiro após sua confirmação: *"Eu acho que não mudou muito"*, diz ela. *"O que mudou foi a responsabilidade que eu tenho que ter, agora; eu preciso saber das coisas, dar as respostas certas. Preciso saber me comportar"* (*EKEDI* MANUELA, 2021).

Manuela entrou na lógica da senioridade de sua comunidade, mas entrou pelo cargo de *Ekedi*. Ela é uma criança, ocupando um cargo de liderança e maternidade, o que lhe fez ser chamada de *Ekedinha*, o que não veio a ser um problema, como ela mesma fala: *"Eu não tenho problemas de ser chamada de Ekedinha; todos aqui me chamam assim. Eu não gosto é de falta de respeito por eu ser mais nova; isso eu não aceito"* (*EKEDI* MANUELA, 2021).

Pensar nas diferentes formas de enxergar e lidar com as crianças e infâncias, dentro do que me propunha a pesquisar, levou-me a refletir, mais uma vez interseccionalmente, nas categorias de gênero e idade ao longo de nosso processo de formação de sociedade, pois, se entendo ambos como constructos de processos históricos, preciso considerar o hibridismo cultural que nos formou. E, ao refletir, percebo que, historicamente, crianças e mulheres eram tratadas da mesma forma: subordinadas ao patriarcado. Essa subordinação se intensifica quando associamos à questão da raça.

Em documentos e arquivos históricos, não é fácil encontrar registros de participação de mulheres em acontecimentos sociais no Brasil colonial; estes eram, segundo essas fontes, privilégio do homem branco e rico (DEL PRIORE, 2000). Segundo a mesma autora, só viemos a ter acesso a materiais que dizem respeito às mulheres quando estas passam a escrever em periódicos cujo público também era feminino, após 1850, mas isso, obviamente, não retratava nem representava as mulheres negras desse período.

Não é difícil encontrarmos mulheres, escravos e crianças colocados no mesmo

nível de igualdade de subjugo ao homem branco, considerado o proprietário de todos. Às mulheres negras, no Brasil colonial, não lhes eram dados direitos, limitando-as aos deveres, muitas vezes, a partir de violências diversas, como me lembra Sueli Carneiro (2003), filósofa, escritora, ativista do movimento negro e uma das principais ativistas do feminismo negro, na atualidade, em nosso país.

> No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até às últimas conseqüências. Essa violência sexual colonial é, também, o "cimento" de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades (CARNEIRO, 2003, p. 49).

A superação desse paradigma e aquisição de direitos para mulheres negras, jovens e crianças são conquistas que não foram dadas, que são a base de lutas e reivindicações. O patriarcado, assim como o racismo, talvez seja tão perspicaz quanto cruel. Ambos se reinventam e se modelam de forma a continuar vigorando no mundo. Não é raro lermos, diariamente, notícias sobre mortes e sanções civis às mulheres e crianças em diferentes lugares no mundo.

Enquanto escrevo estas linhas, chega na tela do meu celular, notícias do genocídio de mais de 500 crianças Yanomamis nos últimos quatro anos, assim como as condições de vulnerabilidade e prostituição as quais as mulheres da mesma etnia foram colocadas por conta da extradição ilegal de minérios em terras que deveriam estar sendo protegidas pelo governo brasileiro. Da mesma forma, que também me chegam notícias que o governo extremista do Talibã, após proibir meninas de estudar, segue prendendo e matando pessoas que ainda lutam pelos direitos destas mulheres.

Escrever, assim como estudar, para mim, são atos de resistência. Direitos que foram negados durante muito tempo, neste país, às mulheres e crianças, principalmente as pobre e negras. Sigo escrevendo e estudando, pois foi dessa forma que encontrei a maneira de tentar reconstruir esse mundo que, apesar de moldado em argamassas sectárias e, tantas vezes, vil, traz também possibilidades maternais de convivência. E sigo acreditando que a educação é um dos caminhos para essa mudança, do mesmo modo que as crianças nos chegam com ensinamentos ancestrais. Acredito na força ancestral da educação e da infância.

Imagem 6 – Nanã

Fonte: Ivy Silva, 2023.

BUSCANDO, NO PASSADO, AS RESPOSTAS PARA RECONSTRUIR UM FUTURO

Terra, Terra
Por mais distante
O errante navegante
Quem jamais te esqueceria?
Caetano Veloso[67]

Desde o início, eu sabia que assim seria o fim, tão certo, como é sabido o fim de toda e qualquer pessoa nesse mundo. Pensar a educação foi o meu compromisso nessa vida, com essa sociedade e com as pessoas que aqui estão. Foi esse compromisso que me fez dedicar anos de estudo e trabalho às comunidades do Rio de Janeiro e seus sujeitos; e segue sendo hoje, quando me vejo pensando políticas públicas para as crianças cariocas. É pelo horizonte da educação, que eu olho e aprecio esse mundo e, para ele, eu deveria deixar alguma contribuição.

Tão certo quanto o término desta tese com a educação, eu também sabia que a ela que eu deveria recorrer, só não sabia que o que encontraria no caminho, me levaria diretamente a tudo que ela significa. Estou falando de Nanã, a Senhora da vida e da morte.

Nanã é um orixá feminino, considerada a matriarca do panteão das divindades, segundo Jagun (2019). Ela representa a velhice, a experiência da vida e os aprendizados mais profundos. Sua regência reside nos pântanos de águas salgadas e paradas, “na lama que dá origem à vida e dá forma à morte” (JAGUN, 2019, p. 175).

A mitologia conta que ela já estava aqui antes de tudo ser criado; ela seria o princípio criador do próprio mundo; ela é o barro que criou o mundo e as pessoas. Conta um *itán* que, quando Oxalá por aqui chegou, com a incumbência de criar as pessoas, dada a ele por *Olorun*, Nanã já estava. Por isso, ela é a anciã de todas as divindades, a que traz a sabedoria ancestral da criação; aquela a quem, no *xirê*, nos curvamos para saldar. Quando Nanã está em Terra, não se fala alto como forma de respeito.

Foi com a lama extraída do fundo do pântano, que ela ensinou Oxalá a modelar as pessoas para que *Olorun* lhes desse o sopro da vida. Por isso, ela é a Senhora da

[67] VELOSO, Caetano. Terra. Caetano Veloso. *In*: VELOSO, Caetano. **Muito** (Dentro da Estrela Azulada). São Paulo: Philips Records, 1978. Vinil. Faixa 1.

vida, mas, quando o ciclo de cada um termina, ela recolhe sua matéria de volta e isso lhe faz ser a Senhora da morte.

O ciclo da vida e da morte, a sabedoria ancestral, o poder da senioridade, residem no signo de Nanã, uma representação feminina. Se vimos ao longo desta tese que, para os saberes ancestrais africanos tanto o poder quanto a sabedoria estão depositados na senioridade, eu não poderia falar de educação se não fosse com ela.

Saluba, Nabã![68]

[68] Saudação à Nanã.

CONSIDERAÇÕES QUE NÃO DEVEM SER FINALIZADAS – OS SABERES DE TERREIROS ME AJUDANDO A REPENSAR A EDUCAÇÃO ESCOLAR

Falar da Escola é falar da instituição que melhor serviu à modernidade e à colonialidade em seu projeto de encarceramento, aniquilação e dominação de culturas, corpos e vidas, e segue servindo, sem muito alterar seu *modus operandi*. Sei que iniciar o capítulo final desta tese com essas afirmações parece triste, senão trágico, mas foi este sentimento que me fez querer estudar outros espaços educativos em busca de outros modelos educacionais.

Passei 18 anos de minha vida, trabalhando em unidades educacionais que, mesmo me fazendo muito feliz e me constituindo enquanto profissional que sou hoje, eram pautados e vigoravam a partir dos pressupostos do saber branco e hegemônico. As crianças, pessoas para quem estávamos a serviço e a quem deveríamos olhar, reconhecer ou, ao menos perguntar, seguiam sendo alunos, estes seres “sem luz” a quem ditamos as regras, impomos nossos conhecimentos (como se eles fossem somente nossos, pessoas divinas que habitamos o celestial “adultês”) e, periodicamente, avaliamos e mensuramos seu desenvolvimento e aprendizagem como se quiséssemos garantir, de forma perversa, a nossa superioridade diante deles.

Assim, funciona uma escola (salvo alguns esforços e exemplos de resistência de determinados profissionais e poucas instituições), o lugar onde as crianças seguem perfiladas e caladas, onde elas não são escutadas, quando não, invisibilizadas, onde a hegemonia do poder branco eurocêntrico determina o que é certo e errado na História da humanidade e onde o adultocentrismo é regra.

“Assim que ingressava na escola, a criança entrava imediatamente no mundo dos adultos” (ARIÈS, 1981, p. 197), isso no início da modernidade e parece não ter mudado muito; apenas se adaptou às exigências e modelos aos quais foram passando a sociedade moderna.

> O estabelecimento definitivo de uma regra de disciplina completou a evolução que conduziu da escola medieval, de simples sala de aula, ao colégio moderno, instituição complexa, não apenas de ensino, mas de vigilância e enquadramento da juventude (ARIÈS, 1981, p. 199).

A Escola que chega até nós, com os jesuítas, segue esse modelo, acrescido

da perversidade da catequese.

> Convidamos os meninos a ler e escrever e conjuntamente lhes ensinamos a doutrina cristã [...] porque muitos se admiram de como sabemos ler e escrever e têm grande inveja e vontade de aprender e desejam ser cristãos como nós outros [...] (Pe. MANUEL DA NÓBREGA, 1931 apud AGUIAR, 2022, p. 24).

A Escola, mais uma vez, é tida como o aparelho ideológico do Estado mais bem-sucedido, como diria Althusser (1997).

Muita coisa mudou, com o passar do tempo na História da Educação e da Educação Brasileira. Os movimentos progressistas e de resistência sempre se fizeram presentes, nas diferentes épocas, e não me cabe aqui entrar em detalhamentos sobre, pois não é este o meu propósito. Meu objetivo, com esta tese, foi buscar outras formas de conceber a educação formal, que fogem dos modelos hegemônicos, sexistas e racistas, que sustentam as desigualdades e opressões sociais a que somos submetidos, como já afirmei anteriormente (SANT'ANNA; SILVA, 2020b).

> [...] Cabe à escola entender que não é o único lugar de conhecimento; outros saberes, outros cotidianos nos ensinam tanto ou mais que ela. A escola não pode perder a chance de potencializar conhecimentos com as diferenças trazidas por crianças que vivenciam esses múltiplos *espaçostempos*. Professores e professoras, preocupados e preocupadas com uma educação menos racista e mais plural podem sempre assumir novas posturas (MEDEIROS; SILVA, 2020, p. 103. Grifo dos autores).

Por isso, fui buscar nos terreiros de candomblés, outros modelos de ensino e aprendizagem e, da mesma forma, como as figuras das *Ekedis* e *Makotas* contribuiriam para esse processo.

Isso me fez sair da instituição Escola e procurar diferentes formas de relacionar-me com a educação. Assim, eu chego, com minhas indagações em dois terreiros de candomblés. O primeiro, onde eu sou filha de santo, *o Ilê Asé Ewé Ilerá*, Terreiro de *Efon*, liderado por *Babalorixá* Leonardo de *Agué*; e o outro, o *Kanzo Mowna Dandalunda*, Terreiro de Angola, liderado por *Mam'etu* Keamukongo, ambos na cidade do Rio de Janeiro. Neles, eu percebo que o problema não era a educação e, sim, o modelo de vida que ela representa. Se eu queria outros modelos educacionais, eu precisaria estar aberta para novas concepções de ser e estar nesse mundo. Para isso, eu tive de buscar em outras fontes diferentes que os repositórios acadêmicos me ofertavam; optei por buscar na minha ancestralidade.

Nos terreiros de candomblés, os saberes que vigoram são advindos de uma

África pré-colonial, onde a ***memória***, a ***oralidade***, a ***senioridade*** e o ***matriarcado*** eram os pilares que sustentavam a concepção de vida e de mundo, mas nestes espaços, também há confluência de culturas, dada sua constituição histórica. Sabendo disso, preocupei-me em olhar pelas brechas, percebendo o que, ainda hoje, resistia de nossas memórias ancestrais.

Já aqui, começo a perceber diferenciações nas maneiras de entender o processo de ensino-aprendizagem. Uma organização que tem, como fundamento maior, a ancestralidade, ou seja, o passado, diferente do que estamos acostumados a valorizar no Ocidente, que vê o futuro como ideal a ser alcançado. Esse passado é representado na senioridade, que tem na memória seu lugar de resguardo e na oralidade, sua estratégia de perpetuação. Muito diferente dos nossos processos educacionais, que tendem a desvalorizar tanto o passado quanto as fontes orais que as narram.

A história vivida hoje nas comunidades de terreiros e de seus participantes, podem ser entendidas e interpretadas à luz de seus mitos (*itáns*), e poderá também ser recontada amanhã, para seus descendentes, com a mesma importância e significação. Dessa forma, não poderia utilizar de outra metodologia que não fossem as memórias e histórias orais que as pessoas dessas comunidades me proporcionavam. Mas, não de qualquer pessoa. Se juntamente à ancestralidade, à memória, à senioridade e à oralidade, eu também percebi o matriarcado como elemento balizar dessas instituições; assim, era, com as mulheres, que eu teria que fazer este percurso.

Praticante da religião que sou e dedicada aos estudos feministas, fiz a escolha por ter, em minha companhia, mulheres em diferentes idades que ocupam o cargo de *Ekedis* e *Makotas*, função dada somente às mulheres que não entram em transe e que compõem a estrutura hierárquica de uma comunidade de terreiro. Elas são escolhidas pelo sagrado e, ao ser, assumem lugar de relevância ao lado das lideranças de terreiros.

Escolhi escrever estas linhas com elas, acreditando no que Conceição Evaristo denominou de “escrevivências”, que nos indicam escolhas de diferentes ordens: políticas, pessoais, afetivas, afinal, ao escolhermos o que contar, escolhemos também o que silenciar. E minha escolha foi contar e contar junto a essas mulheres, suas memórias e vivências nos cotidianos dos terreiros; não poderia fazer diferente, pois a história é delas, o saber também. Eu sou apenas a mediadora.

Olhar e aprender com elas sobre educação e, acima de tudo, buscar outros significados para o meu fazer pedagógico, foi uma constante durante esses anos de leituras, conversas e observações. Para isso, eu primeiro precisei conhecê-las, entender quem eram elas e qual seu lugar na dinâmica organizacional da instituição que as fazem existir. Precisei compreender quais eram os seus papeis naquela dinâmica e, assim, percebi que o papel delas era tanto pedagógico quanto maternal e poderia ser resumido no binômio ***cuidar*** e ***educar*** que, juntos, caracterizam seu papel de ***mãe***.

“No momento que eu passei a ser equede, deixei de ser filha para me tornar mãe”, diz Equede Sinha (2016, p. 10), do Terreiro da Casa Branca, em seu livro. A compreensão dessa maternidade é estendida e dá a essas mulheres lugar nas relações de poder dentro da organização de uma comunidade de terreiro. Isso me levou a questionar o sentido do ser mulher na sociedade. E, mais uma vez, recorri aos saberes ancestrais e filosofias advindas de África e, com eles, percebi que a potência do poder matrigestor não está encarcerado no corpo da mulher biológica nem em suas funções reprodutivas. Ele é ampliado para toda comunidade, sendo coletivo e comunitário.

O poder de gerar e trazer ao mundo novos seres é exclusivo da mulher biológica, e isso a faz ter um papel principal nessa concepção de mundo que a África nos apresenta, o que torna essas sociedades matricêntricas, mas a continuidade da criação dessas novas pessoas é de responsabilidade de todos, o que torna este modelo mais afetuoso com os mais novos, independentemente de suas idades cronológicas. Dessa forma, refletir sobre os papeis dessas mulheres enquanto sacerdotisas na religião e, também, enquanto mulheres em sociedade, foi crucial para dar continuidade a esta tese.

Isso me ajudou a responder parte dos meus objetivos específicos, conhecendo novos autores, pesquisadoras africanas que analisam o papel da mulher a partir de estudos endógenos e que rompem com visões sexistas e, muitas vezes, racistas. Dessa forma, mais uma vez, precisei romper com paradigmas que já estavam enraizados em mim, permitindo-me conhecer novas matrizes de pensamento, como o *Mulherismo Africana*, o que não veio a ser um problema, afinal, decolonizar o pensamento e construir novos caminhos epistemológicos, comprometidos com a luta antirracista, compõem os objetivos deste trabalho.

Nesse percurso, encontrei mulheres de diferentes faixas etárias, diferentes

etnias, diferentes territórios geográficos, diferentes profissões, todas com os mesmos sentimentos de pertencimento: ser *Ekedi*. E o que isso significa? Significa ter um compromisso com o sagrado que as escolheu, compromisso este que elas entendem a tudo que lhes pertence, inclusive, suas famílias. Esse compromisso, elas levam consigo para onde quer que elas estejam e, assim, desenvolvem redes de afeto feminino que reverberam em suas vidas pessoais e na sociedade em si. Essas mulheres assumem posições políticas na atualidade, que merecem ser olhadas com mais cuidado e atenção, pois elas se organizam hoje, de forma dinâmica e proativa, em defesa de pautas que podem ser incorporadas a movimentos feministas ou *mulherista*.

Parar para ouvir, observar, conhecer através da experiência, aprender junto, ouvindo uma história, dançando uma música, imitando um mais velho, encenando uma história, todas estas são formas de aprender que os terreiros nos ensinam, que são herdados dos saberes ancestrais africanos e eu seguia me perguntando o porquê de a Escola não entender a educação dessa forma: mais viva e afetuosa.

Mas, não temos domínio de tudo e não temos como premeditar como será o caminho que percorreremos; o que nos resta é confiar em todos os ensinamentos que nos foram passados e, dessa forma, eu lanço mão, mais uma vez, dos conhecimentos ancestrais que o Candomblé me ensinou quando me vejo impedida de estar nos terreiros devido ao isolamento social exigido pela pandemia de Covid-19. Novamente, são os saberes dos terreiros que vão me orientar na construção, através das tecnologias vigentes, novas estradas para seguir, ouvindo minhas interlocutoras; e novas estradas sugerem novos caminhos.

Caminhos esses forjados pela Metodologia de Ogum (MEDEIROS; SILVA; FERREIRA, 2021), e que me levaram a conhecer novas *Ekedis*, novas *Makotas*, outras *Ajoiês*. Caminhos que ampliaram meu raio de alcance e alargaram as possibilidades de diálogo e reflexão, fazendo-me entender que uma *Ekedi* é *Ekedi* em qualquer lugar e suas atribuições de afeto e cuidado com o outro se fazem presentes onde quer que elas estejam – nas comunidades de terreiros ou no mundo; e, assim, eu chego às comunidades virtuais que reúnem mulheres ocupantes desses cargos em todo país.

Dessa forma, percebo que minha etnografia não era estática, não era um campo físico somente onde eu deveria estar. Se elas são *Ekedis* onde quer que elas estejam, eram elas que eu deveria seguir e, ao fazê-lo, percebo o quanto de dinâmico e potente

é esse caminho porque essas mulheres estão no mundo: ativas em suas vidas, pessoas e protagonistas em seu tempo. Elas estão na internet, nas redes sociais, nas universidades, nas políticas públicas; estão vivendo suas histórias, ajudando umas às outras; criando redes de resistência e solidariedade. Elas estão ajudando também a construir novos caminhos para todas nós.

Desse modo, consigo respostas para minhas perguntas iniciais. *Ekedis* e *Makotas* poderiam, sim, me ajudar a repensar a mulher em sociedade. Mas, essas mesmas mulheres, tão vivas, aguerridas e empoderadas, precisavam também ser solidárias, pois o patriarcado, pai do racismo e da colonialidade, segue com seu projeto de poder.

Essas mesmas iniciativas de empoderamento feminino, nascidas nas redes sociais e materializadas em organizações político-sociais, também são lugares de acolhimento para aquelas que, por motivos de discriminação ocorrida dentro de suas comunidades de axé ou racismo religioso do lado de fora delas, se veem necessitadas de afeto e apoio.

Mais uma vez, percebo que é no lugar de afeto, acolhimento e cuidado, que essas mulheres se posicionam e se entendem enquanto pessoas. *"Eu escolhi cuidar das minhas irmãs Ekedis"*, declarou-me *Ekedi* Débora de *Ayrá*, liderança política da Undeke. O cuidado e o afeto são os marcadores da maternidade dessas mulheres.

Em todas as respostas para a pergunta inicial que eu fazia (O que seria uma *Ekedi*?), a resposta que retornava era relativa à maternidade, ao cuidado e à educação. E, quando eu perguntava com quem elas aprendiam ou tiravam suas dúvidas, a resposta recaía sobre suas pessoas mais velhas na religião, confirmando tudo que Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, Cleonora Hudson-Weems e Nah Dove já haviam me ensinado. Para as culturas africanas, a relação de poder repousa na senioridade. Este dado aguçou minha curiosidade sobre os processos educacionais e seus atores existentes nos terreiros e levou-me a questionar outra categoria de análise: a infância.

Traçando paralelos ou fazendo comparações do conceito moderno que temos de Infância com o que temos nos terreiros, percebo que o que Sarmento (2001) diz sobre a inexistência de um único modelo de infância, é real. Nesses espaços, fortemente marcados pela concepção de tempo (cíclico), pela reação com a ancestralidade e com outra conceituação para a morte, a infância não é um lugar único para as crianças e, sim, um lugar para aqueles que ali estão chegando, independentemente de suas idades.

A infância, entendida dessa forma, nos mostra possibilidades mais respeitosas com todos aqueles que nela possam estar, independentemente de suas idades cronológicas, pois ela não representa uma etapa a ser vencida ou superada da vida; pelo contrário, ela precisa ser vivida com intensidade e sabedoria para que, ao deixá-la, a pessoa siga sendo uma pessoa capaz de ajudar na criação dos mais novos que chegarão depois; e também nos mostra como essa relação de cuidado está muito mais próxima da aprendizagem do que da tutela e mais integrada à comunidade que pertence, ou seja, mais natural.

Essa compreensão me fez buscar, novamente nos saberes africanos, o entendimento para compreender o lugar das crianças no mundo e, a partir desse paradigma, eu encontrei em A. M. Lukondo-Wamba e Kimbwandènde Kia Bunseki Fu-Kiau, dois autores congoleses, a *Kindezi*, a arte de cuidar das crianças.

Kindezi, segundo eles, faz parte da cultura *Bakongo*, originário dos povos Banto, localizados geograficamente na região do Congo, África central e, historicamente, se configura a partir das necessidades das mães de deixarem seus filhos com outros membros de suas comunidades para que pudessem assumir tarefas que não as domésticas. Essa arte, denominada assim pelos autores, se preocupa não só com a criança como também com aquele que cuida, chamado de *Ndezi*. Segundo eles, *Kindezi* é a responsabilidade pelo outro (a criança) e por si mesmo, consequentemente, por toda a comunidade.

O comunitarismo e a coletividade africanos, tão presentes nesta tese, a partir das culturas dos terreiros, enxerga a criança não apenas por um ou dois adultos, como previsto no modelo nuclear de família; elas são cuidadas por toda a comunidade, pois todos têm responsabilidades sobre os que estão chegando, até mesmo as crianças um pouco maiores.

É uma relação de cuidado pedagógica e integra o processo de ensino e aprendizagem das crianças. Elas aconteciam num espaço denominado *sâdulo*, que de nada se assemelha ao que entendemos como escola ou sala de aulas. Elas não tinham quadros ou cadernos para escrever, como também não havia livros para ler. A leitura era outra; podemos dizer, uma leitura de mundo que, valorizada pela cultura oral, valorizava e estimulava a imaginação, a memória e a vida em comunidade. A criança, assim, era inserida no mundo, fazendo parte do todo e, por isso, o todo era considerado como espaço educativo. A comunidade, e tudo que a cercava, era utilizado para experienciar e viver o processo de ensino-aprendizagem.

Para minha surpresa e felicidade, percebi que muitas das colocações e exemplificações desse modelo de educação, reverberam aqui, no Brasil, em propostas e práticas educativas voltadas para a educação formal. São ações e frutos de pesquisas e trabalhos de militantes que lutam por equidade nos direitos para pessoas e comunidades pretas. São propostas educacionais muito mais respeitosas com a diversidade do mundo, ou seja, com toda sua natureza. Escolho duas para apresentar como exemplo; duas propostas e conspecções pedagógicas, de duas mulheres pretas, que vão ao encontro com tudo que já apresentei anteriormente: Vanda Machado e Azoilda Trindade.

A primeira, uma mulher de axé, é Mestre e Doutora em Educação e teve, como campo de estudo para sua Dissertação de Mestrado, defendida e publicada ainda nos anos 80 (1986) pela Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA), a Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, localizada dentro de uma das comunidades tradicionais do Candomblé baiano, o *Opô Afonjá*, em Salvador-BA. Como desdobramentos do resultado de sua pesquisa, foram criados o Projeto Político Pedagógico (PPP) da Unidade Educacional e o livro, *Irê Ayó – Uma Epistemologia Afro-Brasileira*, que se tornou um célebre exemplo de construção para novos paradigmas educacionais.

Em seu trabalho, Machado (2019) propõe que a educação seja vista como ação política e prime pelo desenvolvimento cultural das pessoas do lugar, ou seja, uma educação que respeite as diversidades territoriais. Em suas proposições, Machado valoriza as culturas de terreiros e os saberes ancestrais que ali circulam, subvertendo as lógicas dominantes previstas no currículo formal. Vanda Machado advogou, e ainda advoga, por uma educação afro-referenciada e antirracista como educação formal.

A segunda, uma intelectual negra, Mestre em Educação e Doutora em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que teve, como marca de seus estudos, as relações étnico-raciais e a luta pela implementação de propostas educacionais que valorizassem os saberes africanos nos currículos formais. Azoilda Trindade esteve diretamente ligada no período de formação, implementação e desdobramentos da obrigatoriedade da Lei nº 10.639/03, mostrando como sua prática na luta por uma educação antirracista pode contribuir para um outro modelo de sociedade.

Em Azoilda Trindade, encontro conexão direta com tudo que estudei até agora. Foi ela que, em seu extenso histórico de luta, articulou e ajudou a pensar propostas

que deram encaminhamentos para políticas públicas educacionais, que viriam a se transformar em um marco na luta antirracista na educação. E foi com elas e os saberes civilizatórios afro-brasileiros, que pude perceber que aquilo que eu tanto procurei ao longo da construção desta tese, já vigora, justamente, através da infância.

Essas duas mulheres, assim como todas as que nestas linhas estiveram com seus trabalhos, e também as que não pude contemplar, mas que, de certa forma, aqui estiveram, que têm seus trabalhos tão marcados pelo afeto e pelo comprometimento político de trazer para a educação formal paradigmas africanos como forma de valorização e resgate de nossa história ancestral, fizeram-me perceber que toda essa minha reflexão não é somente minha, da mesma forma, que não é nova; ela está nesse mundo há muito tempo, antes mesmo dele ser mundo.

O poder criador feminino e matriarcal foi o que nos trouxe até aqui e faz sermos quem somos, ainda que forças adversas tentem apagá-lo da História. Não quero, agora, parecer sexista, não é isso, mas chego ao final desta tese com a certeza de que somente com o entendimento de que a potência feminina habita em todos nós, independentemente de nossos corpos biológicos, e que conseguiremos encontrar caminhos mais respeitosos e mais harmônicos para seguirmos enquanto mundo; caminhos estes mais maternais.

E nesse processo, encontro consonância em muito do que *Ekedis* e *Makotas* me contaram ser e fazer parte de seus significados nesse mundo. Tomando as comunidades de terreiros de candomblés como microuniverso, são elas que enxergam o ato educativo do criar/cuidar, o significado para a maternidade, criando e ensinando a todos como seus filhos. Consigo enxergar nelas, o princípio matripotente ancestral de África. Com elas, entendi que a peculiaridade maternal não deve residir apenas no cromossoma X ou em corpos que parem; gestar vidas não pode estar encarcerado em lógicas apenas biológicas, pois ela é espiritual, filosófica e ancestral.

Isso me faz lembrar de um *itán*, uma passagem da mitologia iorubá, quando Nanã, que era esposa de Oxalá, surpreendeu seu marido que estava tentando lhe enganar, disfarçado com suas roupas femininas. Oxalá queria descobrir o poder da vida e da morte, algo que só ela sabia. Para ensinar, ao seu marido, que o poder ancestral era feminino e que ele não deveria nunca se esquecer disso, ela dita que ele deverá, para sempre, se vestir como mulher. Por isso, Oxalá é o único orixá masculino que usa *adê* com *filá* – a coroa com os cordões de miçangas a esconder o rosto, traje das *yabás*; usa também saias longas, brincos e carrega um *abebê*. Quem

sabe, seja isso que esteja nos faltando: a compreensão da importância da mulher e da maternidade; não uma maternidade biológica, mas uma capacidade de “maternar”, educando, cuidando, zelando pelos seus e todos; por todo mundo.

> Um dia
> Vivi a ilusão de que ser homem bastaria
> Que o mundo masculino tudo me daria
> Do que eu quisesse ter
> Que nada
> Minha porção mulher que até então se resguardara
> É a porção melhor que trago em mim agora
> É a que me faz viver
> Quem dera
> Pudesse todo homem compreender, oh mãe
> Quem dera
> Ser o verão o apogeu da primavera
> E só por ela ser
> Quem sabe
> O super Homem venha nos restituir a glória
> Mudando como um deus o curso da história
> Por causa da mulher
> (GIL, GILBERTO, 1979).

As sabedorias de terreiros me acompanharam durante toda esta escrita e, agora que termino, isso não poderia ser diferente; da mesma forma, que a música brasileira esteve presente nestas linhas, na minha produção acadêmica e na minha vida. Por isso, fecho este trabalho da mesma maneira que o abri: com música, para nunca esquecer que a vida é cíclica, assim como é maternal.

PROPOSIÇÕES PARA A EDUCAÇÃO ADVINDAS DA INFÂNCIA: PORQUE O NOVO É MATERNAL E VIRÁ COM OS MAIS NOVOS

O binômio “educar e cuidar”, que caracterizou a função das *Makotas* e *Ekedis* nas relações com suas comunidades, também aparece como fundamental na trajetória de uma das etapas educacionais em nosso país: a Educação Infantil. Esta é a primeira etapa da Educação Básica, atende crianças de 0 a 6 anos e está dividida em duas modalidades: creche, que engloba crianças de 0 a 3 anos, e a pré-escola, que atende crianças de 4 a 6 anos. Sua historicidade é recente e marcada por lutas protagonizadas por diferentes movimentos sociais: movimentos sindicais, movimentos feministas e movimentos negros, o que, mais uma vez, me conduz a pensar interseccionalmente.

É uma das etapas educacionais, que tem a figura feminina como forte marcador social, sendo a única das etapas de ensino que defende, com “unhas e dentes”, o protagonismo da criança no processo educacional. Por um momento, eu pensei ter escolhido essa etapa da educação – a Educação Infantil (EI) –, como recorte para pensar as possibilidades de interação e confluências de saberes propostos nesta investigação, mas eu não a escolhi; apenas reconheci que é nela, e no trabalho dos profissionais que a fazem acontecer, que encontro muitas aproximações com os saberes que aprendi com os estudos africanos.

A começar, não podemos pensar na História da EI em nosso país se não falarmos da História de luta de mulheres trabalhadoras pobres que, juntas, reivindicaram espaços e políticas públicas que as ajudassem a dar conta da dupla jornada laboral. Didonet (2001) diz que não podemos pensar em EI se não pensarmos em mulheres, crianças e trabalho.

Tal qual vimos no exemplo africano de *Kindezi*, essas mulheres se organizaram em pequenos grupos, entre si, para poder ajudar, umas às outras, no cuidado das crianças enquanto as demais precisavam sair para trabalhar. E mesmo com todas as políticas voltadas para a abertura de vagas em instituições de EI que temos, ainda hoje, esse movimento ainda existe, principalmente, nas áreas mais pobres da nossa cidade e pelo país por não conseguirmos dar conta de toda a demanda. Por isso, sigo concordando com o professor Silvio Almeida (2020), quando este diz que terreiros de candomblés, assim como escolas de samba e as solidariedades das favelas,

compõem o movimento negro atual.

Proponho olharmos para a EI, sua História, suas configurações e suas apostas a fim de refletir, à luz dos saberes aprendidos até agora com *Ekedis* e *Makotas*, como se dá a relação educacional que flui nesses espaços onde a figura da professora (ainda, majoritariamente, feminina) é fundamental na mediação das aprendizagens das crianças com o mundo que as cerca.

Como essa educação pode e deve ser afetuosa, zelosa e maternal, no sentido matricêntrico que apresentei ao longo desse texto, tal qual previa Vanda Machado e Azoilda Trindade, não fazendo dela menor ou inferior, embora muitos ainda acreditem que essa etapa não tem relevância para o processo educacional e a veja como um lugar menor, onde as crianças nada aprendem; apenas brincam, como se o ato de brincar não tivesse sua importância.

É surpreendente, porém real, que esse menosprezo também se estenda aos profissionais que atuam nessa etapa. Não é rara a contratação de pessoas sem formação específica para atuarem em creches, com a prerrogativa de que ali estão apenas para cuidar das crianças. A tentativa de inferiorização dessa etapa de ensino, a partir desses discursos, me lembram muito as discriminações sofridas e relatadas pelas minhas interlocutoras.

No ano que a Lei nº 10.639/03 completa 20 anos, lei esta que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira no currículo oficial do país, acredito ser pertinente refletir como têm sido seus desdobramentos e lutas para que seja garantida sua aplicabilidade na prática. Penso que tenho, como obrigação ética, fazer com que esta pesquisa se incorpore ao grande arcabouço de tantos outros trabalhos já existentes e que buscam tornar a educação brasileira mais justa e respeitosa com os saberes daqueles que constituem nossa cultura.

Não advogo nada mais do que já é previsto pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (DCNERER), que dizem que a criação de instrumentos de gestão e o fortalecimento de políticas públicas, voltadas à inclusão das culturas dos povos tradicionais, deve tornar-se prioridade, valorizando assim a diversidade étnico-racial e cultural de nosso país.

Também é previsto no Plano Nacional de Implementação da Lei nº 10.639/2003, a importância dos espaços educacionais coletivos nos primeiros anos de vida, a promoção e eliminação de qualquer forma de preconceito e discriminação,

propiciando às crianças pequenas, a compreensão e o envolvimento conscientes em ações de conhecimento, reconhecimento e valorização de diferentes grupos étnicos que compõem a História e a formação da sociedade. Logo, a EI pode ser potente para a perpetuação de ideias, valores e culturas hegemônicas que tendem a manter o racismo em suas diferentes vertentes, mas também pode ser libertadora, pois temos terrenos férteis para suplantar ideais canonizados.

A EI, em toda sua concepção, traz a reflexão sobre a criança como um sujeito histórico e a infância como etapa temporal, produto de uma realidade histórico-cultural, ou seja, uma educação de afeto em que o cuidar não é apartado do educar. Pelo contrário, tal qual a educação que acontece nos terreiros, onde *Ekedis* e *Makotas* têm papeis essenciais, o cuidado é fundamental para o educar.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (DCNEI) (2010), documento normativo ministerial que deu origem à Base Nacional Comum Curricular (BNCC), atualmente em vigor, define criança como:

> Sujeito histórico e de direitos que, nas interações, relações e práticas cotidianas que vivencia, constrói sua identidade pessoal e coletiva, brinca, imagina, fantasia, deseja, aprende, observa, experimenta, narra, questiona e constrói sentidos sobre a natureza e a sociedade, produzindo cultura (BRASIL, 2010, p. 12).

Ou seja, a criança é participativa e protagonista do seu processo de aprendizagem, tal qual vimos em *Kindezi*.

Entendendo que a criança se constitui sujeito histórico a partir de sua concepção e que, ao nascer, cohabita em um mundo que segue em constante construção de sua narrativa cultural e coletiva, é imprescindível que haja incentivo à promoção de acesso às diversas experiências sociais e estas não podem ser apartadas da comunidade que a cerca.

As crianças devem ser apresentadas aos elementos culturais que indiquem como e quais civilizações, histórias, grupos sociais e etnias constituem e compõem o que somos hoje. Afinal, a construção da identidade individual e coletiva perpassa pelo conhecimento e apropriação da narrativa histórica que as cerca; por isso, a valorização da memória é crucial.

Esse entendimento está em consonância com a Base Nacional Comum Curricular (2017), que orienta as instituições de EI sobre a necessidade do conhecimento e do trabalho com a pluralidade cultural. Os Direitos de Aprendizagem

e Desenvolvimento para essa etapa, elencados em conviver, brincar, participar, explorar, expressar e conhecer-se, colocam a criança no centro do processo de aprendizagem e sugerem que o fazer pedagógico respeite e favoreça o diálogo com a diversidade.

A **interação** e as **brincadeiras** são elementos fundamentais para a aprendizagem e o desenvolvimento da criança, pois, através delas, as crianças colocam em prática seus direitos e experienciam a vida, ou seja, a aprendizagem é feita por meio deste movimento: a experiência. Por isso, tanto as brincadeiras quanto as interações são eixos estruturantes da proposta da BNCC para a Educação Infantil, uma das poucas proposições acertadas deste documento. É brincando e interagindo com seus pares, com adultos, com objetos e com a natureza que as crianças constroem conhecimentos, se desenvolvem e socializam.

Nessa perspectiva, proponho que a educação, como um todo, olhe para o exemplo que a EI hoje apresenta e que consegue dar conta de alguns dos pressupostos que valorizam e respeitam os saberes civilizatórios afro-brasileiros, da Profa. e Pesquisadora, Azoilda Trindade, encontrados na Coleção A Cor da Cultura (2010), tão mencionados ao longo desta pesquisa. São eles:

Ancestralidade. Pensar em ancestralidade, na EI, rompe com o paradigma da criança/infância idealizada, constituída por valores eurocêntricos e coloniais e propõe resgatar e reconhecer as narrativas que constituem essa criança no seu território, muitas vezes, repleto de marcadores africanos.

No fazer pedagógico, dar voz ao sentido de continuidade e memória, é dar voz à ancestralidade, que tem as marcas das experiências dos que vieram antes, conectando passado, presente e futuro numa prerrogativa de entendimento sobre os caminhos que tivemos, o que temos e o queremos. Ao conhecer de onde viemos, é mais fácil sabermos para onde vamos. Dessa forma, pensar e conhecer a ancestralidade com crianças pequenas, é garantir o direito delas de conhecer suas origens.

Memória. A memória é o lugar onde a ancestralidade está depositada e ela caminha de mãos dadas com a oralidade; é através de uma que a outra se sustenta e vice-versa. Na EI, há um rico trabalho de valorização e incentivo à oralidade, próprio para a faixa etária das crianças. O trabalho pedagógico realizado, a partir da memória, nos possibilita contar e/ou recontar histórias, que foram silenciadas ou modificadas por questões diversas, inclusive, políticas.

O trabalho com crianças pequenas não inviabiliza a valorização da memória, como vimos ao longo desta pesquisa. A memória foi e é estratégia de luta e resistência para os povos africanos.

Oralidade. A oralidade se reafirma como um importante patrimônio imaterial e traz, em si, uma grande e poderosa carga afetiva, tomada de sentidos, emoções, e que representa toda a particularidade expressiva que reside nas heranças ancestrais. Ao conhecer as culturas dos povos, entendemos como nos constituímos enquanto sociedade. A oralidade forma uma grande trama de saberes e ensinamentos que tem um imenso potencial transformador.

Enquanto sociedade, tendemos a valorizar, por demais, a escrita e secundarizar as narrativas orais. No entanto, a palavra falada é a nossa primeira comunicação; é ela que nos ajuda a estruturar o pensamento. Ao falar, organizamos e refletimos sobre nossas ideias e a fala nos ajuda na compreensão do mundo. Por isso, a linguagem oral é fundamental para que as crianças possam ampliar suas possibilidades de inclusão e participação nas diferentes práticas sociais.

As crianças, na EI, estão em pleno desenvolvimento de sua oralidade e é no convívio com outras crianças e adultos, nas brincadeiras e nas diversas possibilidades de interação, que elas se organizam e verbalizam seus pensamentos, estabelecendo intercâmbios sociais num movimento que as instigam através de sua curiosidade para conhecer, decodificar e ressignificar a cultura em que estão inseridas.

Afetividade. O afeto, intimamente ligado ao ato de cuidar, é o conjunto de sentimentos e emoções que estabelecemos nas relações com os outros e ele pode ser mensurado e expressado pelo nosso corpo, pois ele fala e exprime tudo que chamamos de afeto.

Também é pelo corpo que expressamos o afeto pelo outro. Ao abraçar, apertar a mão, sorrir ou afastar-se, estamos dizendo o que sentimos. Saber lidar com a diversidade de emoções num ambiente social, num grupo, é também tarefa da EI uma vez que o afeto é coletivo, ele não é nosso. É pelo afeto que percebemos como o outro é importante, ou não, para nós e, também é, através dele, que deixamos transparecer isso. Educar e cuidar são atos de afeto.

Corporeidade. Nosso corpo conta nossas histórias, pois trazem as nossas memórias tanto individuais quanto coletivas. O corpo é potência, é vida. Os povos tradicionais nos ensinam que o corpo é sagrado; é um patrimônio que carrega a memória ancestral.

Nos cotidianos da EI, os corpos ocupam o espaço privilegiado de se fazerem inteiros nas interações e brincadeiras, eixos que norteiam estas práticas. O corpo conta histórias e, na EI, esta é uma das formas de entendimento do mundo. As crianças usam seu corpo como meio de expressar pensamentos e emoções. Antes mesmo do desenvolvimento da oralidade, a criança se comunica por meio dos seus movimentos corporais. O toque, o gesto, o olhar, o choro, e por que não, o silêncio, são linguagens significativas que, através delas, a criança se comunica e expressa, por exemplo, o interesse, a curiosidade e o descontentamento.

Comunitarismo. Foi na relação comunitária, que grupos se “aquilombaram” e resistiram. As culturas criadas na diáspora africana são culturas de comunidade porque, a partir da valorização e da união do grupo, que saberes são perpassados de geração a geração.

A prática na EI é planejada em princípios de coletividade por meio do diálogo, das ações e do significado de cooperação a partir da participação coletiva e colaborativa entre crianças e adultos. As crianças resolvem suas questões e problemas através do jogo e este, por si só, é uma prática comunitária, já que ninguém joga sozinho, além de ser simbólico, pois, com o jogo, as crianças reproduzem experiências e, assim, aprendem.

Ludicidade. A ludicidade é o termo que atribuímos à capacidade que temos de enxergar o mundo numa perspectiva do jogo, da dança, da superação; o brincar e o sorrir fazem parte desta dinâmica. Pessoas, de diferentes idades, que foram escravizadas e trazidas à força na travessia do Atlântico negro, trouxeram, em seus corpos e memórias, a experiência da superação e da ressignificação. Esses homens e mulheres africanos sobreviveram à tentativa de aniquilamento de suas culturas e se reorganizaram, ajudando, de forma significativa, na construção de nossa cultura; e fizeram isso com música, com dança e com poesia.

Lembremos que estamos tratando de pessoas que foram sequestradas e arrancadas de suas culturas, que atravessaram o oceano em condições desumanas, mas que, mesmo assim, conseguiram não perder a capacidade de sorrir, de brincar, de jogar, de dançar e, dessa forma, se reconfiguraram e se reinventaram em novos territórios, em novo mundo. Podemos entender, como ludicidade, essa difícil tarefa de subverter todas as dificuldades e encarar a vida com alegria.

Na EI, a ludicidade carrega um potencial incrível e primordial para auxiliar na desconstrução de estereótipos, na superação de preconceitos e na tomada de

consciência sobre as diferentes identidades. Podemos, sim, buscar, através de projetos curtos ou longos, experiências brincantes de herança afro-brasileira ou mesmo de origem africana que, por meio de uma abordagem consciente, nos ampare a reafirmar a importância de uma educação antirracista.

É urgente ensinar as múltiplas narrativas históricas que tratem da forma de vida dos povos negros e das heranças arraigadas em nós com positividade. Como preconizava Azoilda Trindade (2005), devemos proporcionar, desde os primeiros momentos de existência das nossas crianças, o direito de estar em contato com modos diversos de interação, de fazer, de sentir e de brincar, que estejam em consonância com as culturas dos povos originários que nos antecederam. Ou ainda, como *Makota* Valdina (2009, [n. p.]) fez questão de afirmar sobre a importância de avançarmos nas lutas de direitos, sem nunca esquecer de onde viemos.

> [...] Acho que a gente tem que conquistar esses espaços, avançar, mas sempre com um pé na nossa base, nas nossas raízes. Se a gente tira o pé daí, se a gente não levar isso, de nada vai valer esses avanços, que não serão avanços [...].

Ainda em consonância com Kramer (1999, p. 272), que advoga por uma ideia de infância em que possamos reconhecer suas especificidades, sem a enquadrar numa “concepção infantilizada do ser humano”, procuramos, nas infâncias de terreiros, ver as crianças não como seres incompletos que, em estado “natural”, precisam ser controlados. As entendemos, como pessoas que compõem a sociedade e são sujeitos dela, como podemos perceber na filosofia africana. Entendemos que somos todos pertencentes, adultos e crianças, da mesma comunidade e compositores de uma mesma história, “afinal, se existe uma história humana é porque o homem tem uma infância” (KRAMER, 1999, p. 271).

Querer dividir o mundo entre adultos e crianças, é também não querer participar da história delas, ou pior, é negar-lhes o direito de fazer história. A exclusão, o apagamento social de algumas pessoas, num mundo que se entende a partir da produção de bens, é um projeto bem-sucedido que vigora há alguns séculos e já nos deu provas que não pretende mudar.

Enquanto escrevo estas linhas finais, acompanho, com o coração “em pedaços”, as notícias que chegam, de diferentes mídias de informação, sobre a crescente onda de ataques às diversas Unidades Educacionais do país, que resultaram em sete mortes,

entre adultos e crianças, de setembro de 2022 até abril de 2023. Assisto a tudo isso num misto de indignação, raiva e medo, ao mesmo tempo, que tento buscar respostas para tamanha violência; e o máximo que consigo alcançar, diz-me sobre a insatisfação de crianças e jovens diante desse mundo atual. Eles estão dizendo, gritando e mostrando-nos que, do jeito que está, não está bom. Precisamos ouvi-los, e, acima de tudo, precisamos mostrar-lhes que um outro mundo é possível: um mundo onde podemos acolher e ser acolhidos; um mundo onde não somos apenas número ou mercadoria; um mundo mais afetuoso.

Por isso, olhar o passado, mas o bem passado mesmo, antes da violação colonial, se faz necessário. Isso nos fortalece, nos empodera e nos faz seguir. Que possamos conhecer e vivenciar experiências outras, modelos outros que a ancestralidade guarda para nós. Se são as crianças que estão mais próximos dela, que seja com elas que comecemos. Como nos ensina uma matriarca do Candomblé que, no início desta pesquisa, também nos deixou: *"A sapiência só pode ser encontrada nas experiências"* (MÃE STELA DE OXÓSSI).

REFERÊNCIAS

AGUIAR, José. **A Infância do Brasil**. São Paulo: Ed. Nemo, 2021.

ALMEIDA, Silvio de. Racismo. Entrevista ao Programa Roda Viva. Apresentação: Jornalista Vera Magalhães. Exibido em: 22/06/2020. **TV Cultura**, São Paulo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L15AkiNm0Iw>. Acesso em: 10 dez. 2021.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. 3 ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1997.

ALVES, Nilda. Decifrando o pergaminho: os cotidianos das escolas nas lógicas das redes cotidianas. *In*: ALVES, N.; OLIVEIRA, I. B. (Org.). **Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas**: sobre redes de saberes. 3 ed. Petrópolis, RJ: DP&A, 2008, p. 15-38. (Coleção Vida Cotidiana e Pesquisa em Educação).

ALVES, Nilda. A compreensão de políticas nas pesquisas com os cotidianos: para além dos processos de regulação. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 31, n. 113, p. 1195-1212, out.-dez. 2010. Disponível em: <https://www.cedes.unicamp.br/publicacoes/edicao/77>. Acesso em: 04 dez. 2019.

ALVES, Nilda; BERINO, Aristóteles; SOARES, Conceição. Como e até onde é possível pensar diferente? Micropolíticas de currículos, poéticas, cotidianos e escolas. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 27, p. 49-66, jan./abr. 2012. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/24251/17230>. Acesso em: 04 dez. 2019.

AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa**: matriarchy, religion and culture. London: Zed Books, 1997.

AMADIUME, Ifi. Sexuality, African religio-cultural traditions and modernity: expanding the lens. **CODESRIA Bulletin**, n. 1-2, p. 26-28, 2006. Disponível em: <http://www.arsrc.org/downloads/features/amadiume.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2021.

ANI, Marimba. Introdução. *In*: FU-KIAU, K. Kia Bunseki; LUKONDO-WAMBA, A. M. Kindezi: a arte Kongo de cuidar de crianças. [*Kindezi: the Kôngo art of babysitting*]. Trad.: Mo Maiê. **Blog Terreiro de Griôs**. Publicado em: 14/09/2017, [não paginado]. Disponível em: <http://terreirodegriots.blogspot.com/2017/09/kindezi-arte-kongo-de-cuidar-de.html>. Acesso em: 31 mar. 2023.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

ARIÈS, Philippe. **Reflexões**: a criança, o brinquedo, a educação. São Paulo: Summus, 1984.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.

BACHOFEN, J. J. ***Le droit de la mère***. Paris: Bibliothéque Marguerite Duran, 1861 apud DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica. 2 ed. Trad. Sílvia Cunha Neto. Angola: Edições Mulemba, 2014.

BAPTISTA, J. R. C. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. **Mana**, v. 13, n. 1, p. 7-40, abril 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/8k3Fh3mPkjMBVHwBhh5tysP/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 04 dez. 2019.

BENISTE, José. **As águas de Oxalá**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

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

BOTELHO, Denise M.; FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Colonialidade e Educação. O currículo de filosofia brasileiro entre discursos coloniais. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 14, p. 66-89, maio-out./2010. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9671/1/ARTIGO_CurriculoFilosofiaBrasileiro.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2018.

BOTELHO, Denise M.; FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés. *In*: LOPES, M. A. O.; SILVA FILHO, G. (Org.). **Fragmentos de diásporas africanas no Brasil**: sociedade, escravidão, cultura e religiosidades. São José: Premier, 2011, p. 89-107.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e base da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>. Acesso em: 06 abr. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana** – DCNERER. Brasília, DF: MEC/SEPPIR, 2004. Disponível em: <https://download.inep.gov.br/publicacoes/diversas/temas_interdisciplinares/diretrizes_curriculares_nacionais_para_a_educacao_das_relacoes_etnico_raciais_e_para_o_ensino_de_historia_e_cultura_afro_brasileira_e_africana.pdf>. Acesso em: 06 abr. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação infantil** – DCNEI. Brasília, DF: MEC/SEB, 2010. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/diretrizescurriculares_2012.pdf>. Acesso em: 06 abr. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. **Base Nacional Comum Curricular** – BNCC. Brasília, DF: MEC/SEB, 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf>. Acesso em: 06 abr. 2023.

BROWN, Mano; PRADO, Josemir. Diário de um detento. Racionais MC's. *In*: RACIONAIS MC's. **Sobrevivendo no Inferno**. São Paulo: Cosa Nostra, 1997. Vinil. Faixa 1.

BUARQUE, Chico. Olhos nos olhos. Maria Bethânia. *In*: BETHÂNIA, Maria. **Pássaro Proibido**. São Paulo: Philips Records, 1976. Vinil. Faixa 1 (Lado B).

CAPUTO, Stela G. **Sobre entrevistas**: teoria, prática e experiências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. (Coleção Fazer Jornalismo).

CAPUTO, Stela G. **Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAPUTO, Stela G. Reparar miúdo, narrar *Kékeré*. Notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 53, p. 36-63, abr./jun. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/34443/25360>. Acesso em: 10 dez. 2018.

CAPUTO, Stela G. Fotografia e outros desafios digitais nas pesquisas com crianças. **Interfaces Científicas – Educação**, Aracaju, v. 8, n. 3, p. 83-98, 2020a. Disponível em: <https://periodicos.set.edu.br/educacao/article/view/7788>. Acesso em: 01 mar. 2020.

CAPUTO, Stela G. "Não posso ser negra. Não posso cantar pra Ogum. Não posso ser do candomblé. Não posso nada": infância, racismo e racismo religioso. *In*: HOSHINO, T.; HEIM, B.; GUIMARÃES, A.; BUENO, W. (Org.). **Direitos dos povos de terreiro**. v. 2. Salvador: Mente Aberta, 2020b, p. 189-218.

CAPUTO, Stela G.; PASSOS, M. Cultura e conhecimento em terreiros deCandomblé: lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. **Currículo sem Fronteiras**, Rio de Janeiro, v. 07, n. 02, p. 93-111, jul-dez. 2007. Disponível em: <https://biblat.unam.mx/hevila/CurriculosemFronteiras/2007/vol7/no2/6.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2021.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: ASHOKA EMPREENDEDORES SOCIAIS (Org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Ed., 2003, p. 49-58. (Coleção Valores e Atitudes).

CARVALHO, Alexandre Filordi; SOUZA, Ellen de Lima. O erê e o devir-criança negro: outros possíveis em tempos necropolíticos. ***Childhood & Philosophy***, Rio de Janeiro, v. 17, p. 1-28, maio 2021. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/childhood/article/view/56331/38007>. Acesso em: 10 dez. 2021.

CHARLOT, Bernard. **A Mistificação Pedagógica**. Trad. Ruth Rissin Josef. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

CORSARO, W. A. ***We're friends, right?***: inside kids' culture. Washington, DC: Joseph Henry Press, 2003.

CORSARO, W. A. Entrada no campo, aceitação e natureza da participação nos estudos etnográficos com crianças pequenas. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 26, n. 91, p. 443-464, maio/ago. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/HkDSKzZZJKdsSFtqBHmZxbF/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 04 dez. 2018.

DAMIÃO, Flávia de Jesus. **Primeira infância, afrodescendência e educação no Arraial do Retiro**. 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/3087>. Acesso em: 15 maio 2020.

DA MATTA, Roberto. O ofício do Etnólogo ou como ter Anthropological Blues. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 27, p. 1-12, maio 1978. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5812691/mod_resource/content/1/DA%20MATTA_ROBERTO_O%20of%C3%ADcio%20do%20etn%C3%B3logo%20ou%20como%20ter%20Anthropological%20Blues.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2023.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. Brasília, Rio de Janeiro: EdUnB, José Olímpio, 1993.

DEL PRIORE, Mary. **Mulheres no Brasil Colonial**. São Paulo: Contexto, 2000.

DIAMOND, J. **Armas, germes e aço**: os destinos das sociedades humanas. 29 ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

DIDONET, Vital. Creche: a que veio... para onde vai... **Em Aberto**, Brasília: INEP, v. 18, n. 73, p. 11-28, 2001. Disponível em: <http://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/emaberto/issue/view/256>. Acesso em: 04 dez. 2018.

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica. 2 ed. Trad. Sílvia Cunha Neto. Angola: Edições Mulemba, 2014.

DOVE, Nah. Mulherisma Africana: uma teoria afrocêntrica. **Jornal de Estudos Negros**, São Paulo, v. 28, n. 5, maio de 1998. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/nah_dove_-_mulherisma_africana._uma_teoria_afroc%C3%AAntrica.pdf>. Acesso em: 15 maio 2020.

ENGELS, Friedrich. ***L'Origine de la famílle, de la propriété privée et de l'État***. Trad. Bracke, A. M. Desrousseaux et Alfred Costes. Paris: Friedrich Engels, 1884 apud DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica. 2 ed. Trad. Sílvia Cunha Neto. Angola: Edições Mulemba, 2014.

EQUEDE SINHA, Gersonice. [Gersonice Equede Sinha de Azevedo Brandão]. **Equede**: A mãe de todos. Alexandre Lyrio e Dadá Jaques (Org.). Salvador: Barabô, 2016.

ESCOBAR, Arturo. Prefacio. *In*: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; GÓMEZ CORREAL, Diana; OCHOA MUÑOZ, Karina (Eds.). ***Tejiendo de otro modo***: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán/Colombia: Universidad del Cauca, 2014, p. 11-12.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, E. A. (Org.). **Um tigre na floresta dos signos**: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. Belo Horizonte: Mazza, 2010.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 1 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. A gente combinamos de não morrer. *In*: EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas Mini, 2018 [2014], p. 107-118.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. 3 ed. Belo Horizonte: Malê, 2020.

FANON, Frantz. **Condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, João Victor Gonçalves. **Tambores decoloniais**: percorrendo memórias e sonhos dos ogans nos espaços-tempos educativos dos terreiros. 2021. 135 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaios Filosóficos**, v. 13, p. 153-170, agosto/2016. Disponível em: <http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/00_Revista_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2018.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Entre apostas e heranças**: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil. 1 ed. Rio de Janeiro: NEFI, 2020. (Coleção Ensaios; 6).

FRANCO, N. H. R.; FERREIRA, F. I. S. Pesquisar e educar para as relações étnico-raciais na educação infantil:uma luta contra o ruído do silêncio. **Revista Zero a Seis**, Florianópolis, v. 19, n. 36, jul-dez 2017, p. 252-271. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/zeroseis/article/view/1980-4512.2017v19n36p252/35618>. Acesso em: 06 jun. 2018.

FU-KIAU, K. Kia Bunseki. A visão Bântu Kôngo da sacralidade do mundo natural. Trad. Valdina O. Pinto [*Makota* Valdina]. **Saberes Tradicionais UFMG**, Publicações de Mestras e Mestres, set. 2015. Disponível em: <https://www.saberestradicionais.org/publicacoes-de-mestras-e-mestres-texto-de-fu-kiau-traduzido-por-makota-valdina/#:~:text=%E2%80%9CA%20Vis%C3%A3o%20Bantu%20K%C3%B4ngo%20da,rem%C3%A9dio%2C%20lazer%20e%20informa%C3%A7%C3%A3o.%E2%80%9D>. Acesso em: 30 mar. 2023.

FU-KIAU, K. Kia Bunseki; LUKONDO-WAMBA, A. M. *Kindezi*: a arte Kongo de cuidar de crianças. [*Kindezi: the Kôngo art of babysitting*]. Trad.: Mo Maiê. Introdução: Marimba Ani. **Blog Terreiro de Griôs**. Publicado em: 14/09/2017, [não paginado]. Disponível em: <http://terreirodegriots.blogspot.com/2017/09/kindezi-arte-kongo-de-cuidar-de.html>. Acesso em: 31 mar. 2023.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIL, Gilberto. Super Homem (A Canção*)*. Gilberto Gil. *In*: GIL, Gilberto. **Realce**. São Paulo: Elektra Records, 1979. Vinil. Faixa 1 (Lado B).

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 446-476, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/ZbLf7Zpb9rXF7bqdnd56GPd/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 24 jun. 2020.

GONÇALVES, Rita de Cássia; LISBOA, Teresa Kleba. Sobre o método da história oral em sua modalidade trajetórias de vida (Ensaio). **Rev. Katálysis**, Florianópolis, n. 10 (Especial), p. 83-92, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/VzGmzYXDPdxPgthrfPL4tVP/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 dez. 2018.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, VII Encontro Anual da ANPOCS, realizado de 25 a 28 de outubro de 1983, Águas de São Pedro-SP. São Paulo: Cortez, 1984, p. 223-244. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509709/mod_resource/content/0/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2023.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano [1988]. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 36-51.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina Ed., 2006.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. Trad. Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros. *In*: DIETERLEN, Germaine (Ed.). ***La notion de personne en Afrique Noire***. Paris: CNRS, 1981, p. 181-192. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/amadou_hampat%C3%A9_b%C3%A2_-_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_pessoa_na_%C3%A1frica_negra.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2023.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. 3 ed. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Tradição viva. 2 ed. *In*: KI-ZERBO, J. (ed.). **História geral da África I**: metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010, p. 167-212.

HARARI, Y. N. **Sapiens***:* uma breve história da humanidade. Porto Alegre-RS: L&PM, 2020.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Explosão feminista**. Arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Cia. das Letras, 2018 apud SANTOS, Edméa. **Escrevivências ciberfeministas e ciberdocentes**: narrativas de uma mulher durante a pandemia Covid-19. São Carlos-SP: Pedro & João Editores, 2022.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Trad. Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Trad. Libanio Bhuvi. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HUDSON-WEEMS, Cleonora. **Mulherismo Africana**: recuperando a nós mesmos. 1 ed. São Paulo: Ananse, 2021.

JAGUN, Márcio de. ***Yorùbá***: Vocabulário Temático do Candomblé. 1 ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

JAGUN, Márcio de. ***Ewé* – A chave do portal**. Rio de Janeiro: Litteris, 2019.

KRAMER, S. Infância e educação: o necessário caminho de trabalhar contra a barbárie. *In*: KRAMER, S.; LEITE, M. I.; NUNES, M. F.; GUIMARAES, D. (Org.). **Infância e educação infantil**. Campinas-SP: Papirus, 1999, p. 269-280.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2 ed. Trad. M. Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LEQUINHO; FIONDA, J.; MACHADO, G.; SÁ, G.; BANDOLIM, P. As Áfricas que a Bahia Canta. G.R.E.S. Mangueira. Tinga. Part.: Margareth Menezes. *In*: TINGA; MENEZES, Margareth. **Sambas de Enredo Rio Carnaval 2023**. Rio de Janeiro: Edimusa, 2022. Digital. Faixa 3.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto-português**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, 2008, p. 73-101. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a06.pdf>. Acesso em: 15 maio 2020.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set-dez. 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqnzb/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 10 dez. 2021.

MACHADO, Vanda. ***Irê Ayó***: uma epistemologia afro-brasileira. Salvador: EDUFBA, 2019.

MÃE STELLA DE OXÓSSI [Maria Stella de Azevedo Santos]. No candomblé, é a gente que se supera, não tem que superar o outro. **Histórias do povo negro**. Publicada em: 06/01/2001. Entrevista concedida à Agnes Mariano. Disponível em: <https://historiasdopovonegro.wordpress.com/fe-2/no-candomble-e-a-gente-que-se-supera-nao-tem-que-superar-o-outro-entrevista-com-mae-stella-de-oxossi/>. Acesso em: 28 mar. 2023.

MÃE STELLA DE OXÓSSI [Maria Stella de Azevedo Santos]. **Meu tempo é agora**. 2 ed. Salvador-BA: Assembleia Legislativa, 2010.

MAKOTA VALDINA. [Valdina Pinto]. Saberes e viveres de mulher negra: Makota Valdina. **Revista Palmares**: Cultura Afro-Brasileira, Brasília-DF: Ministério da Cultura, ano 1, n. 2, dezembro 2005. p. 75-83. Entrevista concedida a Ubiratan Castro de Araújo. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/midias/arquivos/revistas/revista02.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2023.

MAKOTA VALDINA. [Valdina Pinto]. Toda mulher negra é ativista. Atualizada em: 19/03/2019. **Revista Muito** (Jornal A Tarde), Salvador, n. 49, 8 mar. 2009. p. 9-13. Entrevista concedida a Marcos Dias. Disponível em: <https://atarde.com.br/muito/makota-valdina-toda-mulher-negra-e-ativista-1040034>. Acesso em: 31 mar. 2023.

MAKOTA VALDINA. [Valdina Pinto]. É preciso ensinar o respeito necessário ao candomblé. **Instituto Mídia Étnica**, Salvador, 20 de agosto de 2013, [não paginado]. Entrevista concedida à Estela Marques, do Conselho Estadual de Cultura da Bahia. Disponível em: <http://correionago.ning.com/profiles/blogs/e-preciso-ensinar-o-respeito-necessario-ao-candomble>. Acesso em: 28 mar. 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3 ed. São Paulo: n-1 Edições, 2003.

MBITI, J. S. ***African Religions and Philosophy***. New York: Anchor Books, 1970 apud FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Entre apostas e heranças**: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil. 1 ed. Rio de Janeiro: NEFI, 2020. (Coleção Ensaios; 6).

MEDEIROS, C. S. de; SILVA, I. S. Diálogos possíveis entre escolas e terreiros: estratégias de luta contra o racismo. **Revista Teias,** Rio de Janeiro, v. 21, n. 62, p. 91-105, jul./set. 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/49709>. Acesso em: 10 dez. 2018.

MEDEIROS, C. S. de; SILVA, I. S. da. Pensando estratégias de luta contra o racismo em diálogo entre terreiros e escola pelas mãos das Makotas. *In*:
COELHO, Wilma de Nazaré Baía [et al.] (Org.). **Educação básica e formação inicial de professores**: a diversidade e os desafios contemporâneos. 1 ed. Curitiba-PR: Ed. Bagai, 2021, p. 65-68. E-Book. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1_MU2500wQ8UuugebEUpJGRG8-RnYe3wq/view>. Acesso em: 15 jan. 2022.

MEDEIROS, C. S. de; SILVA, I. S. da; CAPUTO, S. G. Macumba para além dos muros do terreiro. **Revista Docência e Cibercultura**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 14-30, 2021. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/re-doc/issue/view/2152/showToc>. Acesso em: 10 dez. 2021.

MEDEIROS, C. S. de; SILVA, I. S. da; FERREIRA, J. V. G. Nós por nós mesmos: um relato de experiência decolonial em educação no Complexo da Maré. **Periferia**, Duque de Caxias-RJ, v. 13, n. 1, p. 346-362, jan./abr. 2021a. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/48745/37979. Acesso em: 10 dez. 2021.

MEDEIROS, C. S. de; SILVA, I. S. da; FERREIRA, J. V. G. Ogum – Orixá da internet: forjando as redes sociais como ferramentas de luta antirracista. **Revista Docência e Cibercultura**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 31-50, Maio/Ago. 2021b. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/re-doc/article/view/57207/38448>. Acesso em: 10 dez. 2021.

MENDES, G. J. N.; PASSOS, M. C. P.; CAPUTO, S. G. Imagens e deslocamentos: fotografias como enunciação de saberes, culturas e afetos. **Visualidades**, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 54-79, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/43071>. Acesso em: 15 maio 2020.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2020.

MORGAN, L. M. ***Systems of Consanguinity and Affinity***. Washington: Smithsonian Institution, 1871 (v. XVII, Contribution to Knowledge, 1870-1871) apud DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica. 2 ed. Trad. Sílvia Cunha Neto. Angola: Edições Mulemba, 2014.

MURARO, Rose Marie. **História do masculino e do feminino**. Rio de Janeiro: Zit Ed., 2007.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. Organizador: Alex Ratts. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 595-608, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/2d47/dfa528d9af54df758d0cc6cce91f0afcc9e7.pdf%3E>. Acesso em: 15 maio 2020.

NÓBREGA, Pe. Manuel da. **Cartas do Brasil**: 1549-1560. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931 apud AGUIAR, José. **A Infância do Brasil**. São Paulo: Ed. Nemo, 2021.

NORA, Pierre. Entre memória e História: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, dez. 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em: 04 dez. 2018.

NZEGWU, Nkiru Uwechia. ***Family Matters***: feminist concepts in African Philosophy of Culture. New York: State University of New York, 2006 apud OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas (Iorubás) [*Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions*]. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. *In*: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. ***What Gender is Motherhood?*** New York: Palgrave Macmillan, 2016, c. 3, p. 57-92 [p 1-47]. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%AAncia.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2021.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: IPAD, 2006 apud FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Entre apostas e heranças**: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil. 1 ed. Rio de Janeiro: NEFI, 2020. (Coleção Ensaios; 6).

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas (Iorubás) [*Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions*]. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. *In*: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. ***What Gender is Motherhood?*** New York: Palgrave Macmillan, 2016, c. 3, p. 57-92 [p 1-47]. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%AAncia.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 84-95.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. 1 ed. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PARÉS, L. N. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. 3 ed. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2018.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Lei Ordinária nº 5506, de 15 de julho de 2009**. Declara o Candomblé como patrimônio imaterial do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Alerj, 2009. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/rj/lei-ordinaria-n-5506-2009-rio-de-janeiro-declara-o-candomble-como-patrimonio-imaterial-do-estado-do-rio-de-janeiro>. Acesso em: 28 mar. 2023.

RÖPKE, C. B.; MONTI, E. M. G.; SILVA, A. L. Patrimônio Educativo Imaterial: Relatos de mestres pifaneiros sobre aprendizagens iniciadas nas infâncias. **Revista Humanidades e Inovação**, v. 8, n. 32, p. 36-48, 2021. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/5008>. Acesso em: 15 jun. 2021.

SALAS, Luiza Franklin. ***Awré***: cartografias dos rumos e percursos das práticas de cuidado no *Ilê Axé Omiojuaro*. 139 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói/RJ, 2017. Disponível em: <https://docplayer.com.br/79230335-Luiza-franklin-salas-awre-cartografias-dos-rumos-e-percursos-das-praticas-de-cuidado-no-ile-axe-omiojuaro.html>. Acesso em: 02 dez. 2021.

SANT'ANNA, Cristiano (Org.). **Xirê Epistemológico**: Roda, Ancestralidade e Educação. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.

SANT'ANNA, C.; SILVA, I. S. da. Pensando diferença religiosa no combate ao racismo religioso. **PLURA**, Revista de Estudos de Religião, v. 11, n. 1, p. 128-143, 2020a. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/issue/view/30>. Acesso em: 10 dez. 2021.

SANT'ANNA, C.; SILVA, Isadora S. da. A matripotência nos terreiros de candomblés pelas mãos das Makotas. **Problemata**, Revista Internacional de Filosofia, João Pessoa: UFPB, v. 11, n. 5, p. 5-19, 2020b. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/issue/view/2599>. Acesso em: 10 dez. 2021.

SANT'ANNA, C.; SILVA, I. S. O reflexo do abebê. O feminino do candomblé transbordando nas redes sociais. *In*: MELO, D. J. et al. (Org.). **Repensar o sagrado**: as tradições religiosas no Brasil e sua dimensão informacional. 1 ed. Florianópolis: Selo Nyota, 2021a, v. 1, p. 257-278.

SANT'ANNA, C.; SILVA, I. S. Oxum e ekedis: a ancestralidade feminina negra dos terreiros refletido nas redes sociais. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 227, p. 49-61, mar./abr. 2021b. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/issue/view/1803>. Acesso em: 10 dez. 2021.

SANTOS, Edméa. **Pesquisa-formação na cibercultura**. 1 ed. Santo Tirso/Portugal: WhiteBooks, 2014. Disponível em: <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/bibnacional/1970733>. Acesso em: 24 abr. 2023.

SANTOS, Edméa. **Pesquisa-formação na cibercultura**. Teresina-PI: EDUFPI, 2019 apud SANTOS, Edméa. **Escrevivências ciberfeministas e ciberdocentes**: narrativas de uma mulher durante a pandemia Covid-19. São Carlos-SP: Pedro & João Editores, 2022.

SANTOS, Edméa. **Escrevivências ciberfeministas e ciberdocentes**: narrativas de uma mulher durante a pandemia Covid-19. São Carlos-SP: Pedro & João Editores, 2022.

SARMENTO, Manuel J. A Globalização e a Infância: impactos na condição social e na escolaridade. *In*: GARCIA, R. L.; LEITE FILHO, A. (Org.). **Em defesa da Educação Infantil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 13-28. (Coleção O Sentido da Vida).

SARMENTO, Manuel J. As culturas da infância nas encruzilhadas da 2ª modernidade. *In*: SARMENTO, M. J.; CERISARA, A. B. (coord.). **Crianças e miúdos**: perspectivas sociopedagógicas da infância e educação. Porto: Asa, 2004, p. 9-34.

SARMENTO, Manuel J. Sociologia da infância: correntes e confluências. *In*: SARMENTO, Manuel J.; GOUVEA, Maria Cristina Soares de (Org.). **Estudos da Infância**: educação e práticas sociais. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008, p. 17-39.

SILVA, A. L. Escritas de si, escritas da liberdade: representações sobre as viagens em autobiografias de escravizados. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica**, Salvador, v. 02, n. 05, p. 413-427, maio/ago. 2017. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/rbpab/article/view/3407/2508>. Acesso em: 15 maio 2020.

SILVA, G. R. **Azoilda Loretto da Trindade**: o baobá dos valores civilizatórios afro-brasileiros. 2020. 163 f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) – Programa de Pós-Graduação em Relações Ético Raciais, CEFET/RJ, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://dippg.cefet-rj.br/pprer/attachments/article/81/149_Gisele%20Rose%20da%20Silva.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2021.

SILVA, Isadora S. O reflexo do *abebê*. Quando Oxum nos ajuda a questionar o feminino. *In*: SANT'ANNA, Cristiano (Org.). **Xirê Epistemológico**: Roda, Ancestralidade e Educação. Rio de Janeiro: Autografia, 2022, p. 193-206.

SOUZA, Ellen Lima; CARVALHO, Alexandre Filordi. Pensar outros possíveis entre infâncias e necropolíticas. ***Childhood & Philosophy***, Rio de Janeiro, v. 17, p. 1-18, jul. 2021. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/childhood/article/view/59100>. Acesso em: 10 dez. 2021.

TEDLA, E. ***Sankofa***: African thought and education. Washington, DC: Peter Lang, 1955 apud DOVE, Nah. Mulherisma Africana: uma teoria afrocêntrica. **Jornal de Estudos Negros**, São Paulo, v. 28, n. 5, maio de 1998. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/nah_dove_-_mulherisma_africana._uma_teoria_afroc%C3%AAntrica.pdf>. Acesso em: 15 maio 2020.

THOMPSON, P. **A voz do passado**: história oral. São Paulo: Paz e Terra,1998.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores Civilizatórios Afro-brasileiros na Educação Infantil. **Valores Afro-brasileiros na Educação**, Brasília, Programa 2, v. 22, p. 30-36, 2005. Disponível em: <https://reaju.files.wordpress.com/2018/07/valores-civilizatc3b3rios-afrobrasileiros-na-educac3a7c3a3o-infantil-azoilda-trindade.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2018.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. **Modos de brincar**: caderno de atividades, saberes e fazeres. Ana Paula Brandão e Azoilda Loretto da Trindade (Org.). Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010. (A Cor da Cultura, v. 5).

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. *In*: NUNES, E. O. (Org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, cap. 2, p. 36-46.

VILA, Luiz Carlos da. Doce Refúgio. Grupo Fundo de Quintal. *In*: QUINTAL, Grupo Fundo de. **Samba é no Fundo de Quintal – Vol. 2**. Rio de Janeiro: RGE, 1981. Vinil. Faixa 3.