

CORPO - TERREIRO – COMO PODEM SE VERIFICAR AS CATEGORIAS OCIDENTALIZADAS DE GÊNERO, SEXUALIDADE E HIERARQUIAS NESTE CONTEXTO¹

Janine Nina Fola Cunha

Mestre em Sociologia

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO: Este artigo tem por objetivo trazer para a discussão o corpo dentro das comunidades de terreiro, organizações sociais reelaboradas pela diáspora negra promovida pela selvageria escravocrata nas Américas. Dialogaremos brevemente com alguns conceitos importantes para a discussão sobre corpo que são gênero, sexualidade, patriarcado e feminismo, tensionando essas concepções formadoras e mantenedoras da colonialidade. Também, apropriadas da filosofia de vida instaurada nos Terreiros, ampliaremos e proporemos novas formas possíveis de viver num corpo: o corpo iniciado, o corpo vivente nas comunidades, o corpo-terreiro. O faremos, estabelecendo sempre a possibilidade de vida, questão tão importante para negras e negros afrodiaspóricos, que recriaram possibilidades nessas comunidades.

PALAVRAS-CHAVE: corpo-terreiro, comunidades de terreiro, corporalidades negras

ABSTRACT: This article aims to bring to the discussion the body within the terreiro communities, social organizations reworked by the black diaspora promoted by the slavery savagery in the Americas. We will briefly dialogue with some important concepts for the discussion on the body: gender, sexuality, patriarchy and feminism, tensioning these conceptions that shape and maintain coloniality. Also, appropriating the philosophy of life established in the Terreiros, we will expand and propose new possible ways of living in a body: the initiated body, the living body in the communities, the terreiro body. We will do so, always establishing the possibility of life, an issue so important for Afrodiasporic black women and men who have recreated possibilities in these communities.

KEY WORDS: terreiro body, terreiro communities, black corporealities

¹ Este texto é parte adaptada de minha dissertação de mestrado intitulada “Poder e política sob o ponto de vista das mulheres de terreiro do RS”, orientada pelo Prof. Dr. José Carlos dos Anjos e defendida em fevereiro de 2020.

INTRODUÇÃO

É fundamental que conheçamos alguns elementos presentes na realidade afro-brasileira para percebermos o que pode ser corpo dentro dessa cosmopolítica, para as e nas percepções filosóficas, históricas e sociais que permaneceram na historicidade negra diaspórica. Assim, os valores civilizatórios trazidos de África são os elementos que compõem uma mandala de estruturas que estabelecem paradigmas e epistemologias outras sobre corpo, indicam corporalidades, abrem o diálogo sobre sexualidades e gênero e colocam o corpo numa importância estrutural no que tange ao que podemos chamar de atuação política negro-africana na diáspora. Portanto, neste artigo, pretende-se informar algumas categorias de análises, refletir sobre outras e abrir o espírito a fim de formar novas categorias de análises sobre questões tais como feminismo, gênero, hierarquia de gênero, política e patriarcado, entre outras. Para as ciências sociais, atualmente, esse debate tem se colocado juntamente com os estudos decoloniais produzidos nas Américas, usando principalmente a categoria cunhada por Lélia González (GONZALEZ, 2019) – a amefricanidade.

Corpo e Terreiro

Comunidade de Terreiro, como afirma Sodré (1988), é um complexo cultural e político que, instituído nas precariedades advindas do esquema social escravocrata, proporcionou, inicialmente à população negra no Brasil, um conjunto de possibilidades que replicavam formas de vivência em terras estrangeiras. Portanto, como podemos rapidamente pensar, quando ouvimos a palavra “terreiro”, este não é somente um lugar físico onde se realiza cultos de matriz africana, e sim, um complexo memorial ancestral capaz de preservar vivas as relações materiais e imateriais de uma África deixada abruptamente no passado.

Radicalmente inferiorizados pelo racismo, os terreiros e suas comunidades são presentes no imaginário social como espaço de produção de magia negra. De fato, a população majoritária nesses espaços, pelo menos até o final do século XX, foi constituída por negras e negros e, sem sombras de dúvidas, produzindo-se e pensando-se magia dentro do contexto imaterial de acontecimento das coisas. Uma magia capaz de preservar, na memória coletiva, saberes e fazeres africanos expostos a todo tipo de violência que vulnerabiliza extremamente a vida dessas pessoas. Essa magia negra não é a carregada de fantasias macabras e sanguinolentas, presente no imaginário colonial. Essa magia que é localizada na prática do terreiro e que onde há o uso de animais para o culto, além do que já

afirmei, serve, como diria Wanderson Flor do Nascimento, para uma alimentação socializante da comunidade religiosa (FLOR, 2015).

Portanto reitero o que venho defendendo em meus escritos vindos da experiência vivida e pesquisada (CUNHA, 2020), afirmando que o Terreiro é o espaço onde a promoção de vidas negras se deu e se dá mais fortemente. Terreiro é o espaço em que foram promovidas a saúde física e mental de muitas pessoas que, à margem da sociedade, acharam neste espaço o encontro com pares, com sua humanidade, seus desejos e valores filosóficos e espaço para produzir arte e cultura de forma reconhecida e digna; ainda hoje cumprem com esse compromisso filosófico, político, cultural e social.

A manutenção dessas vidas, para além de meramente uma descrição subjetiva, se faz no entendimento integral e complementar do Ser. Nas percepções afrodiáspóricas, há elementos diversos e práticas diversas para conectar pessoas e coisas haja visto que essa conexão é fundamental para a manutenção da força vital – o axé² para os que cultuam dentro da cosmologia yorubá.

Através do corpo é que se torna possível ser realizada toda a transmissão do axé, do conhecimento e da manutenção da memória ancestral. São formas de agir que dão valores diferenciados para o corpo ocidental. Nesse corpo que carrega uma memória e, por isso mesmo, já é sagrado, se realizam diversos rituais, processos necessários de “aprontamento” ou “confirmação”³ da sacralização dos corpos que se enchem de axé, responsabilidades e consciências individuais e coletivas. O corpo iniciado toma outras dimensões que são percebidas no cotidiano, pela comunidade, fazendo com que conhecimentos vindos do mundo de fora das porteiras do terreiro, sejam, a cada dia, mais facilmente esquecidos ou tenham minorizados os seus valores, dando espaço à cosmogonia afrocentrada.

As dimensões que esse corpo abarca se constituem muito aproximadamente às questões imateriais e arquetípicas das divindades e seres encantados. Em outras palavras, os sentidos serão ampliados e sensibilizados e as comunicações entre vivos e não vivos, racionais ou não, podem se dar com mais frequência, assim como podem se potencializar mediante o exercício de cada um e cada uma que se disponibiliza.

² Axé é o que os yorubanos trazem como força vital, aquela força necessária em todos os elementos pertencentes nos cosmos.

³ Estes dois termos são presentes nas comunidades de terreiros do Brasil, que designam as pessoas que passam por todos ou quase todos os rituais iniciáticos.

CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE NO TERREIRO

Terreiro, portanto, é o cosmo que, pelos grupos unidos de pessoas durante séculos, se reorganizam para recriar seus espaços de humanidade referencialmente estruturados pelas divindades africanas. O terreiro é mais que uma situação e localização, um ser e estar no mundo com humanidade e pertencimento. Dali se projetam identidades e vidas. Essa projeção é social, é para a vida, para o mundo e para as relações. Dentro dessa complexidade descrita e também dentro do forte e poderoso esquema de opressão, a identificação na união entre negros e negras se deu e ainda se dá devido a essas condições.

O feminismo⁴, como é reconhecido de uma maneira geral, entende-se por uma luta de mulheres por direitos iguais aos dos homens. Na verdade, o feminismo se consolida hoje como uma teoria social crítica, que, na medida da compreensão de suas críticas, vem se implantando nas produções acadêmicas e lutas sociais (COLLINS, 2019).

Atualmente, se apresenta no Brasil em sentido plural, feminismos, dadas as diversas lutas de protagonistas que se compuseram dentro do feminismo, tensionando o que originalmente tinha o recorte racial e social bem definido. Quando reconhecemos que temos diversidades de propostas de feminismos, podemos então pensar que mulheres e homens estão se colocando em análise⁵. Enquanto isso, nas Américas, as mulheres indígenas e negras eram classificadas como coisas, portanto passíveis de nenhum direito, a não ser o dever de servidão à branquitude⁶.

O lugar da luta social negra e indígena ainda é pela manutenção da humanidade (COLLINS, 2019) e pelo pertencimento social – a luta antirracista e humanitária é reforçada e conhecida principalmente pelas e nas comunidades nas quais esses povos se organizam e são sempre pensadas entre mulheres e homens. Portanto, a luta social de mulheres negras e indígenas passa pelo debate

⁴ Que tem um surgimento bem caracterizado na luta de mulheres na Europa e EUA, durante as mudanças econômicas em que as mulheres foram postas ao trabalho industrial em massa e continuavam banidas de direitos, principalmente aos de votar e trabalhistas.

⁵ Os feminismos negros, principalmente a vertente afrocentrada - Mulherismo, inclui seriamente a discussão sobre a existência dos homens e a masculinidade como chave fundamental para a busca de igualdades de sexo e gênero.

⁶ A branquitude é sempre um lugar de vantagem estrutural do branco em sociedades estruturadas pelo racismo, ou seja, todas aquelas colonizadas pelos europeus, porque a ideia de superioridade surge ali e se espalha via colonização, diz Lia Vainer Schucman em <https://agencia.fiocruz.br/pesquisadora-explica-conceito-de-branquitude-como-privilegio-estrutural> (acessado em 27/07/2020).

com os homens, dado que o entendimento sobre gênero e sexualidade não os hierarquizam como grupos diferenciados que são, muito pelo contrário, se reconhece a complementaridade dessas diferenças.

Esse debate é muito novo no Brasil⁷, em relação a toda essa construção hierárquica sexista que é secular. Não só o debate sobre feminismo, mas o de gênero, assim como o debate sobre racismo dentro do movimento feminista. Neste processo, inicialmente, tivemos nossas mulheres negras entendendo que era necessária a luta dentro do movimento feminista tradicional que é branco. Lá, nossas lideranças perceberam a dimensão estrutural do racismo, onde havia a dificuldade de espaço para equiparação na luta entre mulheres negras e brancas, haja vista que as últimas pensavam diferentemente das primeiras. Assim, surge o movimento de mulheres negras. Esse, independente inclusive do movimento social negro que, na década de 1990 em diante, toma força e ganha grandes dimensões no Brasil, na Américas e no Caribe e que hoje pauta a dinâmica social antirracista nesses países. Surge então o movimento feminista negro⁸, mulheres negras que demarcam dentro do feminismo a questão de raça⁹, enegrecem o feminismo (CARNEIRO, 2003).

Se, para mulheres negras, sujeitas dos movimentos políticos advindos da segunda metade do século XX, havia uma linha tênue e bem determinada sobre o recorte raça/gênero, este debate é diferente dentro dos terreiros, ou ele não é, não existe. Gênero é uma categoria que é desconstruída pela vivência e pelos saberes das religiosidades afro-brasileiras e o que comumente se entende por feminismo e/ou feminismo negro, para mulheres de terreiro, é, no mínimo, uma questão sensivelmente diferente (FOLA, 2018).

No terreiro, vivem-se diariamente as influências múltiplas de energias femininas e masculinas. Essas energias podem ser orixás, divindades da natureza, espíritos, ancestrais, encantadas e encantados. Entende-se, pela liturgia, que há uma multiplicidade de possibilidades que se materializam nos corpos. Talvez por isso a discussão atual e dominante sobre gênero e sexualidade entra nos terreiros de forma enviesada, pois para os que vivem suas vidas a partir dessas dinâmicas, estão em jogo outras formas de viver com e nas forças dinamizadoras. O paradigma negro africano

⁷ Me refiro ao debate sobre a diversidade de feminismo.

⁸ Movimento como entendemos na contemporaneidade.

⁹ Não pretendo aqui demarcar historicamente as ondas do feminismo e nem datas históricas desse desenvolvimento, mas destacar algumas questões importantes para o debate.

instaurado nas comunidades tradicionais de terreiro sobre o tema se mostra diverso daqueles hegemônicos, permite-se, multiplica-se, encruzilha-se.

A sexualidade é onde cada indivíduo se encontra em felicidade. O sexo, momento máximo de exercermos nossa sexualidade e que pela concepção do povo de terreiro também é sagrado, de acontecer com quem sentimos a felicidade e não pelo o que é determinado socialmente que deva ser. O tabu ou regra da heterossexualidade veio acompanhado com os malefícios da colonização.

Destaco também que no terreiro há uma lógica própria das relações sociais que não coaduna com a denúncia de machismo, pois o terreiro não é um lugar de poder do homem. As mulheres nos terreiros trazem, na orixalidade, a marca de orixás masculinos e femininos sempre e com a mesma influência e necessidade. Mulheres fortes, cavalos de santo, corpos colocados à disposição da ancestralidade para organizar suas vidas, espíritos, famílias e agregadas (BOTELHO, 2005).

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

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

Dentro dessas tantas possibilidades, o corpo é completamente “interseccionado”¹⁰. Em outras palavras, uma pessoa que tem relações com as energias de Ogum, de Xangô, de Exú Tirirí e também de Oxum e Iyemanjá e uma Cigana, contém uma diversidade tão grande de elementos e energia, que

¹⁰ Estou utilizando uma terminologia cara às feministas negras, e atualmente das feministas em geral, não em relação a opressões, mas em relação às energias diversas que coabitam, a fim de determinar a harmonia espiritual do responsável por esse corpo.

esse corpo é capaz de garantir que a vida é um acontecimento e que o corpo acompanha as dinâmicas e as inconstâncias dos momentos vividos.

A filosofia africana vivenciada nos terreiros nos diz que somos semelhantes à natureza e o que há na natureza é semelhante à humanidade. Nesta relação sincronizada, não há hierarquia ou a centralidade humana. Há a complementariedade necessária para que o cosmo possa existir. Há uma relação temporal do ser-sendo (VASCONCELLOS, 1999).

Esses são dizeres sobre os saberes do lugar das energias que habitam e atravessam o corpo-terreiro. Entendo como corpo-terreiro o corpo iniciado e em processo de senioridade durante a vida aqui na terra – *ayiè* – que, ao final da vida material, vai para o mundo imaterial – *órùn* – e se ancestraliza. O corpo-terreiro constitui-se pela oralidade vivida na dinâmica de um terreiro, na dinâmica de coexistência com outros seres presentes material e imaterialmente, em ordem complementar entre seres animais, vegetais, minerais e espirituais.

O conceito calcado pelo feminismo negro, interseccionalidade, pode ser portanto, rearticulado sobre o corpo que recebe entidades cósmicas. Dessa forma, demonstra o alcance limitado da proposta feminista tradicional ao paradigma “mulher de terreiro”, que não tange a essas mulheres que se localizam sob uma cosmologia, em um universo de possibilidades existenciais.

CORPO-TERREIRO

Quando entramos em um terreiro, tiramos os sapatos. Colocamos o *lessé* (pés) em contato com a nossa maior fonte de energia: a terra de onde vem a vida e para onde ela volta para que se possa amalgamar a vidas novas e refazer o ciclo de vida cósmica. Descalças e descalços, batemos a cabeça no quarto de santo – *peji* – e pedimos o reforço da proteção que caminha continuamente conosco em nossos ombros, em nossas cabeças – *oris* – e em nossos pescoços com nossos fios de contas. De pés descalços, dançamos ao som do tambor e cantamos sorrindo – em língua mãe, em linguagem comunitária, em linguagem garimpada dos resquícios de memória coletiva de línguas exterminadas: resquícios de memória da convivência coletiva de resistentes à violência que, juntos em comunidades, amalgamaram um novo falar, que hoje se eterniza a cada *xirê* – festa –, em cada momento de cântico e de resposta, em cada relato memorial e ancestral. Portanto, para quem se converte nas religiosidades de matriz africana, a simbologia de nascer de novo é material, imaterial, verdadeira e trabalhosa para o resto da existência. Quem é atendido em um terreiro se agrega a uma nova família de intensa

convivência com novos primos, irmãos, tios e tias, padrinhos e madrinhas e, depois de um tempo, o que parece ser uma confusão para novatos, estabelece-se como um local seguro de uma vida com outras possibilidades.

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

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

Acredita-se, no terreiro, que pessoas, ervas, plantas, animais, elementos minerais e ancestrais sejam complementares. Para a subjetividade dilacerada pelas violências cotidianas, o fato de nos afirmarmos complementares, e não principais fontes de tudo que é positivo, apresenta um gatilho para a reconstituição de humanidade, de autoestima e de sanidade mental. A palavra complementa o corpo. Assim, o ser se constitui integralmente no desdobramento de relações. Por isso afirma-se que, para conhecer a tradição, há que vivê-la na oralidade. Não há como se impregnar efetivamente desse conhecimento, sem a vivência, sem a experiência. Ter vivenciado, presenciado, é condição de superioridade, de respeito e reverência que cresce à medida do tempo. Essa superioridade torna-se generosa quando ela reconhece a necessidade da existência do mais novo para que ela se complete.

O tempo vivido dentro do terreiro, vivido com as divindades, não é diretamente relacionado à idade cronológica. Crianças que nascem dentro de um terreiro, por óbvio, vivenciam-no com intensidade diferente de quem entra adulto, convertido, para essa dinâmica. A única diferença é que o adulto recém iniciado deve realizar um esforço para se (re)ontologizar, para adquirir o

conhecimento com outra dinâmica e olhar e partilhar sempre com os seus mais velhos para que todos possam ser e estar, integralmente, neste espaço-vida. Por isso, eu, depois de crescer entendendo bem o que podia e não podia no terreiro: impedimentos alimentares, conversas e revelações, horários próprios e impróprios; depois de tentar “sair da religião” e tentar outras práticas; depois de julgar a partir de olhos embaçados pela lente da hegemonia branco-heteronormativa, volto e renovo minhas alianças ancestrais, renovo o percurso a ser trilhado no caminho que sempre foi meu e desenvolvo em mim a humana que Oxalá projetou mitologicamente, Epaô Babá.

O corpo nesse contexto, de renascimento, de observação, de disritmia com o cronológico da vida social fora do terreiro, sofre transformações. Transmuta, dialoga com o imaterial e deve permitir que o invisível, mas sensível, seja naturalizado e faça parte do cotidiano.

O patriarcado, o capitalismo e o racismo são linhas de opressão que, se interseccionadas, produzem o que Patricia Hill Collins (2019) denomina “matriz de dominação”. O feminismo negro, nos Estados Unidos, provoca essa discussão há alguns anos e considera necessário que se percebam as diversas formas de injustiças sociais que atingem as mulheres negras. Essa não é uma forma de análise diferente da que pode ser encontrada entre as mulheres negras no Brasil. Várias intelectuais negras desenvolveram linhas paralelas desse pensamento no país sob uma agenda de enegrecimento do feminismo (CARNEIRO, 2018). Segundo Patricia Hill Collins:

As mulheres negras estadunidenses encontram um conjunto específico de práticas sociais que acompanham nossa história particular no interior de uma matriz de dominação exclusiva caracterizada por opressões interseccionais. A raça está longe de ser o único marcador significativo de diferenças entre grupos: classe, gênero, sexualidade, religião e condição de cidadania são muito importantes nos Estados Unidos. No entanto para as mulheres afro-americanas, os efeitos do racismo institucionalizado permanecem visíveis e palpáveis (COLLINS, 2019, p. 63-64).

Sendo a vivência da mulher negra à margem dos espaços públicos, sua relação com o poder e a política tende à radicalidade na luta por justiça social, inclusão e democracia. Sem dúvidas, as mulheres, por conta da tomada da consciência sobre essa situação e sem as ferramentas consagradas para os espaços públicos de luta por direitos, mobilizam armas políticas de sua experiência religiosa. Sendo o terreiro um espaço que se torna público, e também de articulação de lutas contra as opressões impostas para as pessoas de terreiro.

FEMININO, MASCULINO E PODER

Obviamente, não estou afirmando que não há a presença de machismos e de racismo na realidade dos terreiros. Estou afirmando que esse local/comunidade se estrutura em esquemas filosóficos ancestrais que engendram outros tipos de relações possíveis, diferentes das que se estabeleceram na realidade colonial e na colonialidade. Obviamente que não estou atestando que a masculinidade tóxica não tenha atingido os terreiros e nem aos homens negros, pois as pessoas estão e vão para os terreiros interagindo em sociedade e mudar, nessas perspectivas, principalmente se estas lhe dão alguns privilégios, não é algo que aconteça de forma nítida e rápida para todas as pessoas. Aponto que o pensamento elaborado dentro dos terreiros tem potência de se contrapor à hegemonia dos padrões de gênero da modernidade.

O espaço do terreiro não se apresenta tão somente como o espaço da religião individual, íntima e privada; assim como também não é somente o espaço público da tradição, socialização e comunhão entre seres. A comunidade de terreiro, o terreiro, a terreira com o Povo de Terreiro vivencia, o tempo todo, o desmantelamento de categorias de opressão e subordinação construídas para a hierarquização racial, econômica e política. Esse espaço é, majoritariamente, vivenciado por mulheres e, por sua história de marginalidade, vulnerabilidade e opressão, as discussões sobre os vetores dessa matriz de dominação sempre foram pauta para o alinhamento de suas condutas. A afirmação de Patricia Hill Collins de que o racismo é algo cotidiano e que permeia a vida das mulheres negras é sentida e pensada por essas mulheres, fazendo dessa racionalidade, conhecimento empírico.

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

A ONG Criola (organização de mulheres negras carioca, atuante há mais de 25 anos), ao eleger como presidente emérita a Ìyá N’la Agba Beata de Yemanjá¹¹, abre espaço para a atuação mais contundente das Ìyás neste universo de movimentos sociais. Estes movimentos, organizados no

¹¹ N’la agbá é título honorífico de sacerdotisa que já partiu para a massa de origem – morreu – dado a Beatriz Moreira, mais conhecida como Beata de Iyemonja, mãe de santo fundadora do Ile Ase Omi Oju Aro no RJ.

paradigma político vigente e institucionalizado, ganham espaço na política de esquerda partidária e na elaboração de políticas de governo em todos os níveis: municipais, estaduais e federais.

As propostas conceituais imanentes da epistemologia da matriz africana não se colocam como universalizantes, mas pretendem chegar ao povo donde se originam. Assim, a política, na perspectiva de mulheres de terreiro, não é somente identitária e muito menos classista. Não é identitária porque não se está preocupada em falar somente em si mesma; nem é classista porque o debate não se estrutura a partir da divisão do trabalho e suas teorias.

Angela Davis fez um pronunciamento na Universidade Federal da Bahia, em 2018, em que chama a atenção sobre essa característica dos movimentos de mulheres negras no Brasil. Alê Alves assim o relata:

Davis foi ovacionada ao dizer que considera o movimento das mulheres negras o mais importante do Brasil hoje "na busca por liberdade". Antes de Salvador, num encontro internacional sobre feminismo negro e decolonial em Cachoeira, ela já havia defendido o poder de transformação da mobilização: "Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo" (ALVES, 2017).

A filósofa Angela Davis afirma ter visto nas mulheres negras brasileiras um grande potencial de resistência e busca de uma democracia radical. Davis cita a Irmandade da Boa Morte¹², assim como algumas intelectuais brasileiras, entre elas Lélia Gonzalez e Carolina Maria de Jesus, como precursoras dos pensamentos mais atuais sobre feminismo negro e sobre a luta por justiça social que envolve as mulheres negras da diáspora. Da mesma forma, é potente afirmarmos que mudaremos a base do capitalismo promovendo ações afirmativas para as mulheres negras e de terreiro. Promovendo a mudança dos paradigmas do poder e, portanto, da política. Não estamos nos referindo a mulheres poderosas – as de terreiro –, que vivenciam um patriarcado de baixa intensidade (SEGATO, 2012), estamos nos referindo a mulheres que têm poder e que elaboram, em suas políticas, uma particular perspectiva de gênero.

Quando Rita Segato (2012, p. 118) afirma que não considera “nem eficaz e nem oportuna a liderança do feminismo eurocêntrico”, ela, ainda assim, considera que existe um patriarcado de baixa intensidade na religiosidade afro-brasileira. Esse patriarcado de baixa intensidade é modificado perigosamente no contato com os padrões hegemônicos derivados da colonialidade. Ele intervém na

¹² Irmandade da Boa Morte é uma confraria religiosa afrocatólica de mulheres negras sediada na cidade de Cachoeira, na Bahia, que completará 100 anos no ano de 2020.

estrutura de relações de gênero e, ao capturá-las, as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando seus sentidos.

Para as mulheres do terreiro, o pressuposto de subordinação é diuturnamente fragilizado. Mesmo que o terreiro seja regido por um homem, são as mulheres que dão sustentabilidade, não só nas tarefas diárias que uma comunidade-terreiro exige, mas nas diretrizes filosóficas das comunidades. É comum pensar que há uma divisão ‘sexual’ do trabalho rígida, mas o que há é a autoridade compartilhada no ocupar-se das tarefas mais importantes nas quais é obrigatória a presença feminina. Existe uma grande variedade de posições de autoridade (BOTELHO & CORACIARASTADLER, 2012) e cada pessoa, dentro de uma comunidade de terreiro, pode situar-se dependendo de sua experiência.

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

Quando mulheres negras escolhem valorizar os aspectos da condição feminina afro-americana que são estereotipados, ridicularizados e criticados na academia e mídia popular, elas estão na verdade questionando algumas das concepções básicas que são usadas para controlar grupos dominados em geral. Uma coisa é aconselhar mulheres afro-americanas a resistirem ao estereótipo de Sapphire, alterando o seu comportamento para se tornarem mansas, dóceis e estereotipadamente “femininas”. Outra coisa bastante diferente é aconselhar mulheres negras a abraçarem sua assertividade, a valorizarem sua ousadia, e a continuarem a usar essas qualidades para sobreviverem e transcenderem os ambientes hostis que circunscrevem as vidas de tantas mulheres negras. Ao definir e valorizar a assertividade e outras qualidades “não femininas” como atributos necessários e funcionais da condição feminina afro-americana, a autoavaliação das mulheres negras desafia o conteúdo de imagens controladoras externamente definidas (COLLINS, 2016, p. 104).

Portanto, valorizar e se apoderar de sua herança para forjar uma autoavaliação e uma afirmação de si com efeitos de autoestima, superação e força, como afirma Collins, são habilidades que derivam da dualidade da condição de se ser uma estrangeira de dentro¹³.

O PODER DOS TERREIROS

São outras as perspectivas e as lógicas de reprodução de estruturas de poder nos terreiros. Historicamente, os terreiros de candomblé são organizados pela linhagem matriarcal; para compreendermos nitidamente o que isso significa e quais os pressupostos implicados, é preciso dar

¹³ Estrangeira de dentro é uma denominação dada por Patrícia Hill Collins – Aprendendo com a outsider within, que descreve, a partir de sua pesquisa com empregadas domésticas negras americanas, esse lugar de observação e vivência crítica das mulheres que vivenciam realidades extremas, disponível em <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>

atenção ao fato de que, em alguns terreiros tradicionais, só são nomeadas como Ìyálorixás as filhas de santo e, em casos mais extremos, só se iniciam na tradição as mulheres (THEODORO, 2008). Em outros casos, os terreiros chegam ao ponto de fechar por conta de não terem uma sucessora¹⁴.

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

Nessas situações, é preciso enfatizar que está em jogo o poder político. Portanto, dentro das casas de religião, a política é uma constante, mesmo que a comunidade não tenha plena consciência sobre isso. E, certamente, a forma com que se joga politicamente no terreiro é aprendida e colocada em prática nas esferas públicas. Se o terreiro é uma comunidade grande e dialoga mais diretamente com as políticas institucionais, pode-se pensar a partir disso.

Sueli Carneiro (2018), em *Mulheres negras e o poder: um ensaio sobre a ausência*, aponta o poder sob o ponto de vista das políticas públicas e sua gestão, contextualizando duas mulheres negras que estiveram à frente em espaços decisórios do governo, nas políticas da Secretaria de Mulheres e da Secretaria da Igualdade Racial, ambas dadas como aporte de Ministério pelo Governo Lula, desde 2003. Relata que, apesar de elas terem alcançado o poder, em algum momento, as forças das determinações de raça e gênero as conduziram para trajetórias erráticas e diferenciadas. Carneiro sugere o empoderamento das mulheres negras por meio de suas organizações sociais e movimentos de mulheres negras:

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

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

¹⁴ É o caso da Casa das Minas, no Maranhão. Após a morte da matriarca, a Casa ainda está sem a uma matriarca vondunsi.

A forma de poder apontada por Patricia Hill Collins e ressaltada por Sueli Carneiro diz “respeito à relação dialética que conecta opressão e ativismo, na qual grupos com mais poder oprimem grupos com menos poder” (COLLINS, 2019, p. 63). Collins pondera que essa relação entre opressão e ativismo é muito mais complexa, considerando uma segunda maneira de abordagem de poder que:

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

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

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

Inclusive, a família não é vista como lugar de reforço à lógica hierárquica patriarcal. As famílias de santo, que se parecem com a chamada “não genérica” (LOPES, 2004), não se relacionam com as mesmas normas de poder patriarcal, muito ao contrário, há uma inversão nos valores familiares e esses são também valorizados dentro do terreiro.

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

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

usa seu artefato-olho (CUNHA, 2020)¹⁵. É dali que ela dialoga e entende o poder. Criam-se laços religiosos com um contingente de pessoas, que extrapolam a questão religiosa e estendem-se às relações pessoais e ao projeto de vida dos membros da comunidade. Sueli Carneiro continua discorrendo sobre isso:

Isto se deve aos mistérios que a Ìyálorixá domina e manipula, e que constituem o seu poder religioso, político e social. Elas são grandes depositárias e transmissoras dos conhecimentos do culto, de seus mistérios e segredos, de sua magia. Elas conhecem as formas de manipulação das forças da natureza [...] as mulheres encontram no candomblé uma nova dimensão da esfera doméstica. As ações que realizam no cotidiano, repetitivas e desvalorizadas socialmente são, no candomblé, ritualizadas e sacralizadas [...] Saber fazer comidas de orixás, saber atender a necessidades e perguntas dos mais novos, projeta um poder que conferido na hierarquia dos terreiros, presentes também no Batuque, que não tem a determinação de cargos e funções dentro da casa, mas valoriza a senioridade. Quando o domínio do conhecimento e a eficiência no saber fazer se acumulam em alguém, o poder é estabelecido nesta pessoa, e ela o utiliza para realizar as ações do coletivo terreiro. (CARNEIRO, 2018, pp. 79-80)

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

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

Portanto, poder e política pertencem ao mundo das religiosidades afro-brasileiras. Ou, como diria José Carlos dos Anjos (ANJOS, 2008), é a cosmopolítica afro-brasileira na qual o terreiro se organiza com a perspectiva de vida do povo negro, pobre e periférico. Tem, por vários motivos, a iminência feminina de ser. Sim, feminino. Porque é majoritariamente constituído por mulheres. Feminino porque é de inclusão, de fertilidade e de vida. Feminino porque entende a complementariedade masculina e o insere no contexto. Feminino porque se permite mudar e conceber, de acordo com as mudanças da esfera social, formas novas de pensar política e poder. Feminino porque é criativo e dinâmico, mas com autoridade e senioridade de saber distinguir o que invade ou não o seu espaço de poder.

¹⁵ Na minha dissertação de mestrado (disponível em <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/211437>) desenvolvo a idéia do artefato-olho, inspirado na divindade Orunmilá, que tudo vê e projeta sabedoria para a sua comunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER: As religiões afro-brasileiras**, v. 1, Nº 13, pag. 77-96, jan/jun, Porto Alegre, 2008

ALVES, Alê. **Angela Davis: Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela**. Entrevista ao site El País, disponível em :<https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html>. Acesso em 10 agosto 2020.

BOTELHO, Denise Maria. **Educação e Orixás: Processos Educativos no Ilê Axé Iya mi Agbá**. São Paulo. Tese (doutorado) Universidade de São Paulo - USP, 2005.

BOTELHO, Denise, CORACIARASTADLER, Hulda. Os orixás fazem gênero dentro dos rituais. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 3, n. 7, p. 171-190, jun. 2012. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/371>> Acesso em: 02/08/2020

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Boitempo, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro**. São Paulo: Boitempo, 2019.

CUNHA, J. N.F. **Poder e política sob o ponto de vista das mulheres de terreiro**. Porto Alegre. Dissertação (mestrado), UFRGS, 2020.

FIGUEIREDO, Ângela. Somente um ponto de vista. **Cadernos Pagu** nº.51 , pag 1-9 Epub Dec 18, 2017 Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510017.pdf> acessado em 11/08/2020

NASCIMENTO, Wanderson Flor. Alimentação socializante: Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. **das Questões**, V. 2, Nº 2, pag. 62-74. 2015 Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/18323> acessado em 10/08/2020.

FOLA, Nina. Feminismo negro: de Dandara à Marielle, ancestralidade presente. **Revista Empodere**, v.3 pag. 53-57 , 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera das Rosas Negras**. Rio de Janeiro: Sankofa, 2019

LOPES, Juliana Araújo (tradução). Conceituando gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Em OYEWUMI, Oyeronke. *Conceptualizing Gender: The eurocentric foundations os feminist conscepts and the challenge of African gender scholarship: concepts, methodologies an paradigms* (pp. 1-8). Dakar: CODESRIA 2004. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero.os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf acessado em 08/08/2020.

NOGUERA, Renato. **Mulheres e Deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos ces*, pag. 106-131. Dez/2012

SILVESTEIN, Leni. Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia. **Religião e sociedade**, nº 4 - pag.142-169, 1979.

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

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

VASCONCELLOS, Arnaldo (tradutor). **A filosofia Ubuntu e Ubuntu como uma filosofia**. Em Mogobe. B. RAMOSE, *African Philosophy through Ubuntu* (pag. 49-66). Harare: Mond Books, 1999.