



Matriarcado no campo do Asè: a importância de Ialorixás para experiências horizontais nos terreiros.

Matriarchy in the Asè field: the Ialorixás significance for horizontal experiences on terreiros.

Beatriz Alves Vasconcelos¹

Resumo: A *práxis*, no campo da afrocentricidade, se destaca pela liderança feminina à frente das organizações públicas e privadas. Contrariando o pensamento ocidental patriarcal, o presente artigo busca refletir sobre o prestígio de mulheres e como suas posições são elementares para a religiosidade em terreiros. Para tanto, pensadores afrocentristas serão utilizados para auxiliar no desenvolvimento deste artigo, como Asante (2014), Hudson-Weems (2019) e Nogueira (2019), haja vista a grande relevância científica dos mesmos para um campo cada vez menos eurocentrado. Com a contribuição dessa bibliografia, entende-se que o posicionamento das Ialorixás nos terreiros é divergente para a constituição de nossa sociedade patriarcal e, justamente por isso, apresenta-se como necessária para desfazer a intensa reprodução de desigualdade de gênero, raça e classe.

Palavras-Chave: afrocentricidade; religião; terreiro; matriarcado.

Abstract: The *práxis*, on the afrocentricity, field is highlighted by female leadership, at the forefront of public and private organizations. Contrary to patriarchal occidental thinking, the present article searches to reflect on the prestige of women and how their positions are elementary for terreiro's religiosity. Therefore, afrocentrists will be used to support the development of this article, as Asante (1988), Hudson-Weems (2019) e Nogueira (2019), have seen their great scientific relevance to an increasingly less Eurocentric lead. With this bibliography contribution, it is understood that the Ialorixá's positioning on terreiros is dissonant for the patriarchal society constitution and, precisely because of this, presents as necessary to undo the intense reproduction of gender, race, and class inequality.

Keywords: afrocentricity; religion; terreiro; matriarchy.

¹ Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo, Mestranda em Educação pela Universidade Federal de São Paulo, com tema de pesquisa que investiga as relações de poder, capital simbólico e feminização da pobreza na sociedade punitiva. Linha de pesquisa em Desigualdade, Diferença e Inclusão e Antropologia da Religião. Integrante do GRIITTE (Grupo de Investigação e Invenção em Teorias Transversais para a Educação) e CiVaj (Cidadania, Violência e Administração da Justiça) da UNIFESP. Contato: vasco.be78@gmail.com.



Introdução

O universo afrocentrista nos permite pensar em possibilidades que busquem estabelecer mais igualdade étnica e de gênero, especialmente através de uma alta consciência coletiva e da centralidade da mulher em muitos terreiros. Asante (1988) apresenta, em sua obra, uma importante discussão sobre uma emancipação mental, de modo que, o mergulho nas raízes ancestrais pode contribuir em uma lógica de mais complementaridade e menos conflito. Intrigante e desafiadora, essa cosmopercepção atinge de frente as relações sociais femininas em nossa sociedade patriarcal que estimulam a competição e a disputa entre mulheres. Nesse sentido, não podemos pensar, portanto, que um feminismo importado da Europa conseguiria abarcar todas as multiplicidades e historicidades da luta da mulher negra, especialmente dentro de um terreiro com Mães de Santo. Collins (2017), em artigo, faz importantes apontamentos conceituais e práticos sobre o feminismo negro e o mulherismo dentro de uma perspectiva afro-americana, propondo que, até o momento, não haveria um conceito chave que pudesse representar perfeitamente as lutas políticas e sociais que são reforçadas tanto pelo feminismo negro quanto pelo mulherismo, mas que as discussões filosóficas e a luta contra a opressão devem continuar, contemplando e reconhecendo as diferenças e “a heterogeneidade dentro das comunidades de mulheres negras” (COLLINS, 2017, p.21).

A disseminação do Asè, para essas mulheres, é essencial para a produção e reprodução de suas existências na terra. Asè não se encaixa em uma categoria de pensamento ou conceito, posto que sua potência não se encolhe em um arquétipo científico eurocentrado. Para entendermos seu significado, utilizaremos a seguinte interpretação:

Axé é a força que assegura a existência dinâmica, o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, é transmissível sendo conduzida por meio de materiais e simbólicos. É uma força que só pode ser adquirida por intromissão ou contato, podendo ser transmitida a objetos ou seres humanos. O terreiro tem um axé plantado, que se expande e se fortifica combinando as qualidades e significações de todos os elementos que o compõem (NASCIMENTO, 2008, p. 66).



A obra Africana *Womanism*, de Clenora Hudson-Weems (2019), demonstra com clareza que as práticas, para além das eurocêntricas católicas, como aquelas dos terreiros, encaixam-se às estruturas do que a autora caracteriza como Mulherismo Africana, já que estabelece uma relação outra com a espiritualidade, alta participação na comunidade e relação horizontal entre homens e mulheres. No Mulherismo, é da figura feminina que surgem todas as perspectivas e, para o presente trabalho, adotaremos a noção de que é nesse espaço que “quanto mais um terreiro seja antigo e ativo, quanto mais elevado seja o grau de iniciação das sacerdotisas encarregadas de obrigações rituais, tanto mais poderoso será seu axé de terreiro” (HUDSON-WEEMS, 2019, p. 66).

Como afirma a autora, a religião africana é aquela capaz de elaborar um espaço de luta negra pela liberdade. Haja vista que o cenário nacional para a mulher negra é absolutamente desfavorável, a possibilidade de criação de um ambiente que resgata suas ascendências e entende sua constituição étnica como oportunidade de celebração, a presença de Mães de Santo nos terreiros é um marco que devolve à mulher negra uma estrutura cultural de recriação de mitos africanos, colocando-a na centralidade e contrariando o padrão circular colonizador.

De acordo com dados de 2018 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Brasil ocupa uma das menores taxas de representação feminina no campo político, com 14,8%, enquanto Ruanda ocupa a maior taxa, com 61,3%. A média de horas semanais que as mulheres gastam em tarefas domésticas, por todo Brasil, é de 18,1. Entre mulheres declaradas pretas ou pardas, 37,2% ocupam algum cargo gerencial. Esses, e outros números, nos apontam o lugar de subalternidade onde estas são colocadas, reproduzindo o antigo modelo colonial que enxergava uma subserviência inerente à mulher negra. Vislumbra-las, em configurações de autoridade, aponta para um processo de descolonização de estruturas de pensamento históricas que visualizamos com frequência nas práticas afrocentradas. Nesse sentido, discutir também sobre território e espaços em que lugares de destaque são ocupados por mulheres negras é fundamental. Cabe questionar: quais são esses ambientes?

Manzi e Anjos (2021) realizaram uma investigação, dentro dos Estudos Urbanos, que nos oferece ferramentas interessantes para analisar como a ocupação de espaços por mulheres negras tem um histórico racista e sexista que advém de um processo social. A reflexão importante que as autoras nos deixam é sobre os ambientes



de luta e resistência que elas preenchem, ressaltando aspectos de protagonismo, determinação e glória. Neste estudo, os terreiros e a direção deles por Mães de Santo apontam para uma possibilidade existencial para além dos modelos eurocentrados que avistam o negro como mão de obra desprovida de inteligência.

A reivindicação por esse território também se estabeleceu para com a sociedade política que, durante o século XX, ainda era resistente em relação aos direitos de manifestação afroreligiosa, especialmente em um campo neopentecostal que prevalecia sobre as decisões da época (GOMES; OLIVEIRA, 2022). Assim sendo, as lutas e disputas que se deram internamente para a autoridade das Ialorixás valer, se deu também no campo externo, quando muitos ativistas umbandistas e candomblecistas realizaram movimentos que buscavam conduzir as práticas religiosas afrocentradas no caminho da luta pela liberdade religiosa. Ainda hoje os conflitos, no que concerne às atividades do terreiro, são constantes, haja vista o cenário e as forças intrínsecas do racismo e do machismo. Nada obstante, algumas figuras foram indispensáveis para o assentamento dessas casas pelo país, como Meninazinha de Oxum, Palmira de Oyá e Beata de Iyemonjá (GOMES; OLIVEIRA, 2022), que se destacaram pelo intenso ativismo político antirracista e anticolonial. Junto dessas autoras e autores, nesse trabalho, reafirmamos o compromisso científico de “um olhar interseccional sobre territorialidades negras [que] deve ser acompanhado de uma perspectiva histórica contra-hegemônica, comprometida com a busca e o resgate de memórias apagadas e histórias silenciadas” (MANZI; ANJOS, 2021, p. 5).

O presente artigo pretende abordar a dimensão do trabalho de mulheres negras, que se apresentam em um formato que contraria e atenta o sistema colonizador patriarcal, reforçando cosmovisões afrocentradas e matriarcais, em especial, o lugar das Ialorixás, as Mães de Santo, nos terreiros, tendas e casas de práticas afroreligiosas. Para tais considerações, utilizar-se-á referências também afrocentristas, como Asante (2014), Nascimento (2008), Mbembe (2010) e Pinto (2021).

1. Obstinação em forma de Asè: Ialorixás nos terreiros

A configuração de um terreiro com uma mulher em sua direção aponta uma quebra em modelos religiosos que impunham a figura feminina em lugar submisso à



figura masculina. Nesse sentido, recorremos a Guilherme Nogueira (2019, p. 16) que, em sua tese, resgata com primor as posições de Mães de Santo:

Há a possibilidade de transgressões, mutações e de outras interpretações, se comparado ao ocidente. E todas as possibilidades são aceitas. Isso passa, inclusive, pelo fato de que o povo de santo reconhece sexualidades transgressoras nos próprios mitos dos orixás nagôs, que são misturados frequentemente com ensinamentos sobre inuíces ou voduns (embora não bastem para explicá-los) (SEGATO, 1986/2005).

O título da tese do autor - “Na minha casa mando eu”: Mães de santo, comunidades de terreiro e Estado - indica uma importante autoridade reivindicada pelas Ialorixás e como esses combates são constantes, nos quais os discursos e os posicionamentos são as principais armas políticas para o estabelecimento do poder feminino dentro e fora de um terreiro. As casas seriam os espaços físicos onde se realizam as práticas afrorreligiosas e, nesse sentido, se alinha às perspectivas matrilineares, donde a Mãe de Santo é aquela que detém a soberania que administra a família de santo.

Existe uma grande precisão e delicadeza em pinçar nessa microssociedade, que é o terreiro, as posições sociais que, de certo modo, rompem com o corpo social em seu sentido macro. É no terreiro que, segundo Nogueira, as personalidades e os comportamentos rebeldes são aceitos e configurados para que essa atmosfera flua com harmonia e organização.

O posicionamento de uma mulher no comando de uma entidade complexa como um terreiro aponta, de fato, uma transgressão, haja vista que pouco se encontram figuras femininas no comando de uma instituição religiosa. Ao pensarmos no conceito de transgressão, precisamos entender, portanto, que seria um rompimento a partir de predisposições ocidentais, posto que as religiões de matrizes africanas não se dinamizam a partir desta lógica, justamente por serem afrocentradas, isto é, se dinamizam a partir de uma lógica que respeita e considera todas as constantes africanas a partir da narrativa ancestral que se realiza no meio religioso já que foi impedida no meio social.

na realidade é totalmente contraditório com a situação de escravo o exercício de qualquer poder no plano do real. Assim, pode ter ocorrido



uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião (BERNARDO, 2005, p.16).

A socióloga Flávia Pinto, também Ialorixá do terreiro de Umbanda carioca Casa do Perdão, em sua obra *Salve o Matriarcado* (2021), rememora, através da historicidade, como a construção da imagem da mulher, especialmente da mulher negra, se constituiu com aspectos de subserviência para com o patriarca da família, não abandonando o cenário capitalista. A principal narrativa que a autora constrói, ao longo de todo o livro, está a favor do forte vínculo emocional, social e simbólico ligado à ancestralidade, à mulher búfala.

Nessa perspectiva, o conceito de interseccionalidade, trazido por Collins e Bilge (2021) converge com a categoria de pensamento “mulher búfala”, haja vista que Pinto sugere que as mulheres, em especial as negras, se religuem com suas raízes maternas mais profundas, recriando laços e relações. A possibilidade de uma conexão com os vínculos familiares femininos ascendentes é uma proposta interseccional que objetiva o cuidado e o reforço da luta coletiva e individual das mulheres. Em vista disso, o contato com a religião e a religiosidade contribui para “combater as opressões múltiplas e imbricadas” (HIRATA, 2014, p. 69), especialmente quando tratamos aqui de doutrinas que possuem raízes matriarcais e que desejam preservá-las.

A autora busca reconstruir as relações matriarcais afrocentradas para as mulheres de sociedades capitalistas. Entende ser um grande desafio assimilar, produzir e reproduzir uma nova dinâmica dentro das disposições patriarcais contemporâneas, na medida em que diverge com a lógica branca eurocêntrica. À vista disso, a existência do modelo matrilinear inserido na prática religiosa das Mães de Santo é, de fato, uma grande provocação, ação que intimida e que, portanto, torna-se obstinada.

Ainda dentro da reflexão sobre a importância da atuação de mulheres à frente de um terreiro, uma epistemologia mulherista traz, como grande destaque das suas produções, o entendimento das desigualdades sociais, econômicas, culturais e políticas entre sexo, raça e classe, sendo uma proposição elementar às discussões subsequentes dentro da área. Nascimento (2008), no título de sua obra, aponta para a necessidade da construção de uma epistemologia afrocentrada para pensar sobre a condição de negras e negros na sociedade, caracterizando-a como inovadora, justamente por partir de uma



perspectiva anticolonial. Isto posto, as análises e dados teóricos sugerem a compreensão de que mulheres em *práxis* religiosas africanas representam um eixo de desigualdade acentuado e que, portanto, tem uma grande relevância dentro de perspectivas investigativas, mas principalmente, dentro dessa luta. Além disso, de acordo com as autoras e autores afrocentristas, ainda se encontra dificuldades em compreender as reflexões interseccionais e feministas para se pensar sobre as condições das mulheres negras na sociedade moderna, pois continuam perpassando pela ótica eurocêntrica, sendo contraproducente para a inclusão destas, por isso a elaboração de epistemes outras: mulherismo e afrocentrismo.

Embora vejamos indícios consistentes sobre a importância da liderança feminina em terreiros,

é importante destacar que embora as mulheres sejam a maioria em diversos universos religiosos, e sem dúvida, importantes mantenedoras da tradição e símbolos de poder femininos, estas, muitas vezes ainda se encontram em posição de subordinação na esfera religiosa (ROSA, 2010, p.3).

Vemos também um cenário afroreligioso que tende a resgatar a ancestralidade, o poder das matriarcas e seu alto posicionamento perante as instituições religiosas, mas não podemos abandonar as conjunturas sociais dadas em uma sociedade ocidental, em outras palavras, uma influência patriarcal que se exerce sobre as práticas religiosas provenientes da lógica católica. Não obstante, a tese de Guilherme Nogueira (2019) revela algumas transformações importantes no corpo social ao adentrar um terreiro, como confirmou, a divisão sexual do trabalho é presente, inclusive, nesses espaços.

É notável, ao estudarmos a história da presença da Igreja Católica na contenção dos corpos femininos, verificarmos o estabelecimento de regras sociais e disposições que impunham às mulheres um papel social temente a Deus, ao marido e ao lar (FONTES, 2019; FONSECA, 2000). Por intermédio de Bourdieu (2002), passamos, a saber, como os papéis de sexo e gênero se dão por formas culturais cultivadas no *habitus*, constituindo narrativas de compreensão do mundo que refletem, diretamente, na apreensão do corpo de cada um. Dessa forma, modos de ser, agir, pensar e querer no mundo vão se cristalizando. Ademais, pelo *habitus*, todos os comportamentos relacionais e, portanto, de oposição entre os gêneros masculino e feminino são



considerados orgânicos, comuns e socialmente aceitáveis, por serem inerentes à educação humana como tal, ou seja, ao sentido reprodutivo dessas mesmas relações.

No entanto, como afirmado no início do texto de Bourdieu, muitas manifestações consideradas diferenças biológicas, são, na realidade, diferenças culturais interiorizadas e naturalizadas pelas ações rotineiras. Por conseguinte, violências simbólicas, por não apresentarem uma violação e transgressão físicas, são permitidas como formas da dominação masculina sobre o corpo feminino. Tais violências, embora invisíveis aos olhos, confirmam a reprodução da distinção e da dominação dos papéis sociais entre homem e mulher. A consolidação dessa diferença não ocorre sem um montante fundamental de violência simbólica, por sua vez, funcionando como marcadores sociais de generificação (FEDERICI, 2019). O *habitus*, portanto, seria a ferramenta elementar para a construção e o entendimento dos papéis sociais que permitem ensinar ao indivíduo as premissas básicas para suas condutas como homem ou mulher.

Carvalho (2020, p. 362), em artigo, analisa a relevância não apenas de compreender as diferenças que impactam na interseccionalidade, bem como ressalta a distribuição de poder, como as estruturas sociais são afetadas por mudanças em paradigmas produtores de desigualdades. Nessa direção, as ações horizontais das práticas matriarcais dos terreiros são contrapostas às dimensões racistas e patriarcais que perpassam tais estruturas. Desta maneira, ao nos depararmos com os diversos empecilhos e formas de violências² enfrentados pelas Ialorixás na vivência diária com o Asè, é possível depreender que práticas reconhecidas popularmente como “intolerância religiosa” fazem parte de ações que são disparadas por figuras religiosas e políticas heteronormativas e brancas que, ao visualizarem a potencialidade das figuras femininas no poder de uma instituição afrocentrada, entendem como suas possíveis insurreições são ameaçadoras para o *status quo*. Justificando suas ações por uma causa maior, em geral, a defesa da “moral e dos bons costumes”, as violências físicas e simbólicas atingem, em sua maioria, mulheres negras.

² “Polícia prende ‘Bonde de Jesus’ que atacava terreiros de umbanda e candomblé”. **Estado de Minas**, Minas Gerais, 18 ago. 2019. Estadão Conteúdo. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/08/18/interna_nacional,1078089/policia-prende-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-de-umbanda-e-can.shtml>



O Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), em conjunto, elaboram, anualmente, o Atlas da Violência que, em 2021, trouxe taxas importantíssimas que revelam a insegurança em ser uma mulher negra no Brasil. De acordo com o documento,

Em 2019, 66% das mulheres assassinadas no Brasil eram negras. Isso quer dizer que o risco relativo de uma mulher negra ser vítima de homicídio é 1,7 vezes maior do que o de uma mulher não negra, ou seja, para cada mulher não negra morta, morrem 1,7 mulheres negras (CERQUEIRA, 2021, p. 38).

Também chama atenção o caso de Alagoas, onde todas as vítimas de homicídios femininos em 2019, sem contar uma das vítimas sem identificação de cor/raça, eram negras (CERQUEIRA, 2021, p. 39).

Entendendo que existem dificuldades associadas às diferenças religiosas, as autoridades femininas ainda perpassam por mais um filtro que as distanciam da igualdade: o fato de serem mulheres que comandam e delegam tarefas. Embora, entre o *povo de Asê*³ se entenda a importância de uma figura de poder, reconhecer uma mulher como dona dessa função parece ser um desafio mesmo para essa população, onde elas enfrentam dificuldades em estabelecer obrigações e de cumprir alguns rituais importantes.

Os homens continuam sendo os representantes de um status de maior prestígio, os manipuladores do sagrado, o que nos conduz a avaliar as relações de poder que estão presentes e são estruturantes para a tradição religiosa em geral... Por exemplo, mesmo com ampla participação feminina no culto, existem diversos momentos como o sacrifício animal oferecido à entidade, em que a presença, ou a atuação mais direta das mulheres é vetada (ROSA, 2010, p. 3).

Conquanto que haja a apreensão de que essas mulheres têm, de fato, poder e consciência sobre suas condições nesta sociedade, ainda assim encontram adversidades em instituí-los, pois, dessa forma, estariam navegando contra algumas doutrinas seculares das práticas religiosas afrocentradas e, principalmente, se contraporiam aos grandes estigmas dados pela classe patriarcal heteronormativa que, através dessas marcas, estabeleceram fortes relações de poder e dominação sobre as mulheres,

³ Pessoas que se identificam e praticam a umbanda, candomblé e/ou outras afrorreligiões.



especialmente aquelas com práticas afroreligiosas e, assim, criando um volumoso abismo entre suas diferenças.

De acordo com o doutor em Linguística e babalorixá Sidnei Barreto Nogueira (2020), esse movimento de apagamento cultural representa o que ele conceitua como colonialidade do poder, práticas que não buscam somente a violência explícita para com culturas de ascendência africana, como também o interesse no controle e no impedimento da existência do Outro. À vista de tamanha ira proveniente dos comportamentos eurocêntricos, segundo o autor, o termo intolerância religiosa não contempla a intensidade desses exercícios, pois,

[...] não nos instrumentaliza a perceber o racismo como central na compreensão da perseguição às religiões de matrizes africanas. Além disso, continuamos operando sob o prisma do paradigma cultural europeu (NOGUEIRA, 2020, p. 48).

Considerações finais

Senhora dos ventos e das tempestades, domina fogo e água, transforma-se em búfalo, torna-se rio, mulher guerreira e dedicada, dada a fortes paixões, tradução do que nós chamaríamos de símbolo do feminismo. Mãe do movimento, Oya em sua realeza entreposta, de força e sensualidade, simboliza a prática livre da sexualidade feminina, num misto de contenção e lascívia. Ela é a mais destemida entre os orixás femininos cultuados pela religiosidade afro-brasileira (PASSOS, 2008, p. 35).

A partir do entendimento da lógica patriarcal, consideramos sua importância elementar para as práticas antigas e contemporâneas de machismos e racismos estruturais e infraestruturais para com mulheres, especialmente aquelas oriundas de culturas africanas, que sugerem e explicam violências explícitas e simbólicas nos campos religiosos de atuação dessas mesmas mulheres. O modelo colonial invade, inclusive, as éticas e comportamentos de homens e mulheres umbandistas e candomblecistas que incorporam práticas de dominação e privilégios.

Assim como o raciocínio de Pinto (2021), entendemos que o exercício matrilinear das Mães de Santo à frente dos terreiros aponta para uma direção mais autodeterminada, porém desobediente às regras eurocêntricas estabelecidas. Por isso, então, entendemos que tais personalidades recebem a nomenclatura de “mulher búfala”:



aquelas que, semelhante à *Oyá*⁴, não se pode aprisionar. Elas rompem com todas as predisposições que buscam capturar a multiplicidade vital por serem mulheres, guerreiras, forças da natureza. De acordo com os mitos de origem de Iansã, sua chegada se deu com a união da água e do fogo. A possibilidade de uma vida que preserva e enaltece as diferenças a nível social é como ela: improvável, contraditória, mas possível e poderosa.

Ialorixás tem uma constante prática mulherista, haja vista a criação de relações outras com a espiritualidade, abandonando noções derivadas do cristianismo que colocam as mulheres no lugar da perversão. Não há, dentro das comunidades, algum tipo de embate entre gêneros, em função dos princípios propagados que estão totalmente desligados dos duelos internos entre indivíduos com semelhantes interesses e uma mesma luta.

Para tanto, o terreiro carrega em si uma atmosfera onde o poder simbólico das Ialorixás, concentrados e incorporados, possam se expandir por meio de cantigas, danças, rezas e conselhos, contradizendo, ainda, uma lógica binária, posto que, além de uma figura feminina na gestão, não se segue as ordens das relações de gênero quando incorpora orixás cujos estereótipos podem ser masculinos ou femininos (SEGATO, 1986). Todos esses elementos contribuem para o resgate da ancestralidade africana tanto abafada e violada pela lógica eurocentrada, servindo para a construção de uma identidade fortalecida e compartilhada. As mulheres no comando de um templo religioso apontam no sentido oposto à contemporaneidade, sendo um meio de união, resgate e encontro.

O volume 4 da Revista Calundu (2020), intitulada Mães de Santo e Mulheres de Terreiro consegue englobar grande parte das principais reflexões sobre as figuras femininas nos terreiros, trazendo investigações importantes de Rita Laura Segato, Mãe Dora de Oyá e João Augusto dos Reis Neto, que traz importantes passagens de Mãe Stella, Ialorixá que rompe com a hegemonia branca ao acessar espaços antes nunca acessados por mulheres negras e ocupar lugares de poder da sociedade baiana, “reificando os sujeitos negros, suas histórias e “folclorizando” suas práticas, vivências religiosas e culturais” (NETO, 2020, p. 102) e demonstrando como o axé é, também,

⁴ É a Orixá da guerra, da tecnologia, das mudanças. Domina o campo dos ventos, raios, chuvas e tempestades e da morte. (PINTO, 2014, p. 92 e 93)



uma afirmação política que se alinha com movimentos contemporâneos que buscam a autonomia e liberdade feminina.

Em vista de todas as análises realizadas, é possível depreender que as razões coloniais se fundamentam em perspectivas eurocêntricas que produzem e reproduzem desigualdades continuamente, entre elas, de gênero, raça e classe. Vimos que essas diferenças são as justificativas para intensificar ainda mais o processo de desigualdade. Isto posto, o ofício de mulheres que se colocam à frente dos terreiros de umbanda e candomblé é totalmente anticolonial e, portanto, perseguido e condenado, já que anda contra as razões e perspectivas patriarcais e quebram com os ideais míticos racistas e machistas criados para capturar expressões objetivas e simbólicas da vida afrocentrada. Entendemos que o processo de espiritualidade, a ligação com o sagrado africano, a matrilinearidade e a ancestralidade colocam essas mulheres no que Mbembe (2010, p.172) considerou como descolonização interior, processo que, seguramente, tem a capacidade em propagar e reverenciar singularidades verdadeiramente importantes para uma sociedade com múltiplas existências.

Este texto teve como objetivo ressaltar a notoriedade do trabalho de Mães de Santo dentro e fora dos campos religiosos, e trazer ainda mais a discussão do tema para o interior das Ciências Humanas, por serem indivíduos que têm grande impacto social, político e religioso no cenário contemporâneo. São essas personalidades importantes que vão de encontro a ideia dupla daquilo que seria pecaminoso, sujo e profano, e que coloca a mulher do lado oposto ao sagrado. São elas as que têm o contato mais profundo e íntimo com a magia e o encantamento, produzindo força e resistência, propagando os saberes da sua ascendência e protegendo sua descendência.

Referências Bibliográficas

ASANTE, M. *Afrocentricidade*. Philadelphia: Afrocentricity International, 2014.

BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007[1979].

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011[1982].

_____. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. 17ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020[1998].



BERNARDO, T. *O Candomblé e o Poder Feminino*. Revista de Estudos da Religião N° 2 / 2005 / p. 1-21.

CARVALHO, M. *Interseccionalidade: um exercício teórico a partir de uma pesquisa empírica*. Cadernos de Pesquisa [online]. 2020, v. 50, n. 176 [Acesso em: 18 nov. 2021], p. 360-374. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/198053147068>>. Epub 07 Set 2020. ISSN 1980-5314.

CERQUEIRA, D. *Atlas da Violência*. São Paulo: FBSP, 2021.

COLLINS, P. H. *O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso*. Cadernos Pagu [online]. 2017, n. 51 [Acesso em: 27 jul. 2022], e175118. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700510018>

COLLINS, P. H; BILGE, S. *Interseccionalidade*. Boitempo Editorial, 2021.

FEDERICI, S. *O ponto zero da revolução. Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.

FONSECA, D. *Negros Corpos (I)maculados: Mulher, Catolicismo e Testemunho*. Dissertação de Doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2000.

FONTES, M. *Anais IV DESFAZENDO GÊNERO*. Campina Grande: Realize Editora, 2019. Disponível em: <<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/64271>>. Acesso em: 10 nov. 2021.

GOMES, E; OLIVEIRA, L. C. *Memórias documentadas do grupo “Tradição dos Orixás”: reações, resistência e ressonâncias afro-brasileiras dos anos 1980*. Religião & Sociedade [online]. 2021, v. 41, n. 03 [Acesso em: 22 mar. 2022], p. 25-50. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n3cap01>>. Epub 09 Mar 2022. ISSN 1984-0438. <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n3cap01>.

HIRATA, H. *Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais*. Tempo Social [online]. 2014, v. 26, n. 1 [Acesso em: 12 nov. 2021], p. 61-73. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702014000100005>>. Epub 30 Jul 2014. ISSN 1809-4554.

HUDSON-WEEMS, C. *Africana womanism: Reclaiming ourselves*. Routledge, 2019.

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Estatísticas de gênero: indicadores sociais das mulheres no Brasil*. Rio de Janeiro: 2018.

MANZI, M.; ANJOS, M. E. S. C. *O corpo, a casa e a cidade: territorialidades de mulheres negras no Brasil*. Revista brasileira de estudos urbanos e regionais. Dossiê Território, Gênero e Interseccionalidades. v. 23, E202132pt, 2021. DOI 10.22296/2317-1529.rbeur.202132pt



- MBEMBE, A. *Sortir de la grand nuit: essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte, 2010, p.172.
- NASCIMENTO, E. *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. Vol. 3. Grupo Editorial Summus, 2008.
- _____. *A matriz africana no mundo*. Vol. 1. Selo Negro Edições, 2012.
- _____. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Vol. 4. Selo Negro, 2013.
- NETO, J. A. dos R. (2020). *Odé Kayodê: as palavras de Mãe Stella e com no tempo perpetuando a força das mulheres de axé*. Revista Calundu, 4(1).
<https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v4i1.30794>
- NOGUEIRA, G. *Na minha casa mando eu: Mães de santo, comunidades de terreiro e Estado*. Dissertação de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, 2019.
- NOGUEIRA, S. B. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.
- PASSOS, M. *Oiá Bethânia: Amálgama de mitos*. 2004. Tese (graduação em Comunicação Social) – Universidade Estadual da Bahia, BA.
- PINTO, F. *Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- _____. *Salve o matriarcado: manual da mulher búfala*. Fundamentos de Axé, 2021.
- ROSA, L. “No terreiro predomina mais a mulher, porque a mulher tem mais carisma”: Música, gênero, raça, sexualidade e cotidiano no culto da Jurema (Olinda, PE). *Fazendo Gênero*, v. 9, 2010.
- SEGATO, R. L. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UnB, 2005. Republicação de livro de 1986.
- _____. *Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife*. *Anuário antropológico*, v. 10, n. 1, p. 11-54, 1986.