

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

Crossing Boundaries: a study on the 'mães-de-santo' (mothers of saints) and the 'Imagined Africa' in candomble yards in Rio de Janeiro

Cruzando Fronteras: un estudio sobre mães de santo y 'África Imaginada' en los terreiros de candomblé en Rio de Janeiro

Claudio de São Thiago Cavas

Universidade Federal do Rio de Janeiro - Brasil
claudiocavas@gmail.com

Maria Inácia D'Ávila Neto

Universidade Federal do Rio de Janeiro - Brasil
inadavila@gmail.com

Resumo

As assimetrias raciais que perduram até os dias de hoje, como apontam os indicadores socioeconômicos, afetam principalmente as mulheres, entre elas aquelas que criaram os primeiros terreiros de candomblé na Bahia. O objetivo deste trabalho foi analisar o percurso das mães-de-santo, que ocupam o mais alto cargo da hierarquia religiosa, o que não ocorre na tradição ocidental, onde os homens detêm o poder. Entrevistas realizadas com as mães-de-santo mais idosas do Rio de Janeiro, revelaram grande valorização da ancestralidade, afirmando suas identidades de gênero, raça e religião, lutam por reconhecimento, formando uma grande família, marcas de sua identidade cultural.

Palavras-Chave: Gênero; Raça; Religiosidade.

Abstract

Racial inequalities inherited from the colonial period in Brazil, which persist until nowadays, as pointed out by social-economic indicators, affect mostly women. The very first Afro-Brazilian religious communities were founded by black women. This article aims to analyze the trajectory of these women, who occupy the highest position in the hierarchy of their religion, in an opposite way to Western tradition, where men hold the power. The eldest "mães de santo" of Rio de Janeiro participated in this research, by means of Interviews conducted by the researchers. The analysis of the data reveals that these women assert their identities of gender, race and religion, struggling for recognition, and that they compose a great family, which is a landmark of their cultural identity.

Keywords: Gender; Race; Religiousness.

Resumen

Las asimetrías raciales que persisten hasta hoy en día, como muestran los indicadores socioeconómicos, afectan principalmente a las mujeres. Las primeras comunidades religiosas afro-brasileñas fueron fundadas por mujeres negras. El objetivo de este trabajo es analizar la trayectoria de estas mujeres, que ocupan el cargo más alto en la jerarquía religiosa, a la inversa de lo que ocurre la tradición occidental, donde son los hombres los que tienen el poder. Las entrevistas con las “mães-de-santo” mayores de Río de Janeiro, muestran como ellas tienen un gran consideración por la ascendencia. A través de afirmar sus identidades de género, raza y religión, luchan por el reconocimiento formando una gran familia, seña de su identidad cultural.

Palabras-Clave: Género; Raza; Religión.

Introdução

O nascimento das religiões afro-brasileiras tem sua origem na diáspora negra durante a colonização quando a Europa expandia suas fronteiras e importava escravos africanos provenientes das mais diversas regiões da África para o Brasil. Nessa migração forçada, os negros aqui dispersos perderam seus nomes, seus pares, suas famílias e foram proibidos de cultuarem suas divindades.

Entre os séculos XIV e XIX migraram para o Brasil, como escravos, cerca de quatro milhões de africanos de várias etnias/nações. A chegada dos imigrantes europeus, de diferentes nacionalidades, ocupando espaço no cotidiano laboral, agravou as assimetrias raciais e sócio-econômicas no Brasil.

Essas desigualdades advindas do período colonial perduram até os dias de hoje, como apontam os indicadores sócio-econômicos dos órgãos oficiais de pesquisa. Paixão e Carvano (2008), no relatório de desigualdades raciais do Brasil, revelam que no de 2006, entre aqueles que se encontravam em situação de pobreza absoluta, 29,6% eram brancos e 69,8% eram negros e pardos. Abaixo da Linha de Pobreza naquele ano estavam 21,6% dos brancos e 43,6% de afro-descendentes, mesmo considerando que os beneficiários dos programas governamentais, como a bolsa

família, 67,6% eram de afro-brasileiros. A maior proporção de famílias abaixo da linha de pobreza, segundo os tipos de arranjo familiar, foi bem maior entre o grupo das mulheres afro-descendentes (69,3%), enquanto o das mulheres brancas foi de 48,8%.

Os primeiros terreiros de candomblé na Bahia foram fundados por mulheres negras. A África 'imaginada' foi aqui recriada através desse mundo mítico-religioso, tendo as mulheres negras e suas descendentes, grande importância nesse processo. Na figura das mães-de-santo elas representavam uma resistência à opressão masculina. Estas mulheres tiveram um papel fundamental na reorganização destes grupos, na reconfiguração das antigas relações de domínio colonial, reconfigurando a memória ancestral africana, rituais, danças, língua e histórias sagradas e assim contribuindo para a formação de uma identidade afro-brasileira. Os terreiros tornaram-se espaços de reagrupamento destas comunidades diaspóricas.

Este trabalho tem por objetivo analisar na perspectiva dos estudos pós-coloniais e culturais, o percurso das mulheres negras e suas descendentes no contexto da diáspora e o que as levaram a assumir o mais alto cargo da hierarquia dos terreiros de candomblé de forma diversa do que ocorre da África e na

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

tradição ocidental, onde os homens detêm o poder.

Fundamentação Teórica

A 'aventura colonial europeia' colocou o homem branco cristão europeu em contato com a diversidade, a desigualdade e a diferença cultural entre os povos.

Durante este período os negros africanos foram tendo suas identidades étnicas fragmentadas. Espoliados, estigmatizados e marginalizados pela cultura hegemônica eurocêntrica, o que perdura até os dias de hoje, fruto de uma abolição inconclusa. Os indicadores sócio-econômicos dos órgãos oficiais de justiça apontam que o contingente afro-descendente feminino é o mais desamparado socialmente, por sofrer uma dupla opressão: de gênero e de 'raça'.

Foi neste doloroso contexto histórico que surgiu o candomblé¹, a 'religião dos orixás', constituído a partir de trocas entre as diversas etnias africanas, tradições indígenas e o catolicismo. Este estudo interdisciplinar é perpassado pela Antropologia, Sociologia e História e recorre a autores pós-coloniais, de estudos culturais e feministas tais como Bhabha (1995), Gilroy (2001), D'Ávila Neto (1980), Bahri (2006), Hall (2006), Spivak (2007), dentre outros.

Diversas escolas de pensamento vieram a contribuir para o paradigma pós-colonial como os estudos culturais que enfocam a cultura não como a alta cultura das elites sociais, mas como define Shoat (2001, p. 2), "cultura é tudo que a gente pensa e faz". Esta disciplina tem também contribuído muito para a discussão do interculturalismo, entendido como forma de administrar as diferenças e enfoca a identidade como uma construção histórico-social.

A importância das mães-de-santo na transmissão, valorização e preservação da cultura afro-brasileira foram objetos de vários

estudos da antropologia e sociologia, mas vale ressaltar a carência de pesquisas empíricas dentro do enfoque de Estudos Pós-Coloniais e Estudos Culturais, em sua maioria, aplicados à crítica literária. Já em 1980, D'Ávila Neto em sua obra 'O Autoritarismo e a Mulher' sugere um estudo sobre o fato das mulheres exercerem funções hierárquicas superiores aos homens nos terreiros de candomblé.

Ruth Landes (1908 – 1991), antropóloga norte-americana, chegou ao Brasil no outono de 1938 tendo como objetivo realizar uma pesquisa etnográfica sobre os cultos afro-brasileiros. Na cidade de Salvador foi acompanhada por Edison Carneiro (1912 – 1972), antropólogo e folclorista, considerado uma referência na área.

A pesquisa de Landes resultou em um livro 'As Cidades das Mulheres', quatro artigos e uma polêmica transnacional envolvendo o *establishment* da antropologia na época quando a autora evidenciou a proeminência das mulheres nos cultos nagô constatando o poder feminino das mães-de-santo nos terreiros tradicionais da Bahia. Segundo Landes, essas comunidades constituíam um verdadeiro matriarcado, um clero composto por mulheres, enquanto na África sua posição era em geral inferior aos homens. Landes foi a primeira autora a dar um enfoque de gênero e raça nos estudos sobre o candomblé:

Foi nas regiões latino-americanas que as mulheres negras encontraram maior reconhecimento do seu próprio povo e dos senhores. Uma distinta sacerdotisa da Bahia chamou a sua cidade a 'Roma Negra', devido a sua autoridade cultural: "[...] Controlando os mercados públicos e as sociedades religiosas, também controlaram as suas famílias e manifestaram pouco interesse no casamento oficial, por causa da conseqüente sujeição ao poder do marido". (LANDES, 2002, p. 351).

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

A autora comenta em seu livro 'As Cidades das Mulheres' que alguns eruditos da época achavam que os celebrados valores das mulheres negras, que constituíram o chamado 'matriarcado baiano' tenham funcionado para liberar a posição social das mulheres brancas brasileiras.

Os estudos sobre o poder feminino no candomblé parecem trazer à tona as duas vertentes da tradição antropológica, a relatividade e a universalidade da hierarquia de gênero que se originam das concepções essencialistas e construtivistas de identidade cultural.

A perspectiva construtivista é representada pelos autores que rejeitam a ideia de que a diferença masculino/feminino seja uma essência inscrita na natureza negando aspectos biológicos como determinantes da hierarquia, poder e mesmo a divisão do trabalho nos terreiros de candomblé. A identidade de gênero é vista como uma construção histórica, social e cultural. A perspectiva essencialista acredita que essas mulheres, em seus espaços sagrados, exercem o papel de 'cuidadora', reproduzindo o modelo familiar predominante em nossa sociedade, sempre associado à maternidade, reprodução e educação.

Dentre as diferentes correntes do feminismo e da ecologia, inclusive o ecofeminismo, observam-se críticas a respeito da associação da mulher à natureza e do homem à cultura. (HARAWAY, 1988; MIÑOSO, 2009; D'ÁVILA NETO, 2005, 2012).

Abrindo Fronteiras

Durante a expansão dos países ibéricos, época das grandes descobertas geográficas dos séculos XV e XVI, quando então a Europa expandia suas fronteiras, o padrão colonial de poder estabeleceu múltiplas hierarquias interdependentes, considerando

que 'a localização étnica, sexual, racial, de classe ou gênero do sujeito, está sempre desconectada da epistemologia e da produção do conhecimento.' Essas hierarquias, presumidamente universais, são representadas pelo homem, cristão, proprietário e heterossexual.

Cabe aqui explicitar o conceito de fronteira, também chamado de pensamento ou epistemologia de fronteira por vários autores, em particular os latino-americanos. O processo de globalização provocou um fluxo de migrantes através de fronteiras, colocando em contato diferentes culturas e produzindo novas identidades.

Os valores da cultura europeia foram, então, tomados como norma, demarcando fronteiras invisíveis entre o centro e a periferia. Essas hierarquias excluem determinados grupos sociais que são estigmatizados, marcados simbolicamente e socialmente como hierarquicamente inferiores. Grosfoguel (2008) enumera algumas destas hierarquias:

- A divisão social do trabalho entre o centro e a periferia no capitalismo é estruturada de forma autoritária;
- Hierarquia étnico racial; atesta a supremacia dos povos europeus, sobre os não europeus;
- Hierarquia de gênero; esta relacionada ao patriarcado privilegiando os homens sobre as mulheres;
- Hierarquia sexual; privilegia a heterossexualidade em relação aos outros tipos de orientação sexual;
- Hierarquia religiosa; privilegia a religião cristã sobre outras formas de expressões religiosas;
- Hierarquia epistêmica; privilegia o conhecimento originado na Europa e na América do norte sobre outras epistemologias;
- Hierarquia linguística; privilegia as

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

línguas europeias.

- Hierarquia econômica e política; privilegia a produção científica e tecnológica do chamado primeiro mundo;

Os aspectos conceituais de fronteira têm interfaces com o conceito de *new mestiza*, evocado por Anzaldúa (1987), a autora compreende a noção de fronteira não apenas como uma delimitação geográfica, mas como territórios nos quais as identidades são marcadas pelas diferenças sexual, racial ou étnica através de uma crítica do discurso patriarcal quando aborda as questões de gênero e das mulheres, que podem ser também desenvolvidas por conceitos, tais como zonas de contato (PRATT, 1992), que seriam as trocas entre colonizadores e colonizados dentro da hierarquia de poder. Esses conceitos podem suscitar as reflexões sobre as questões do hibridismo cultural (CANCLINI, 2008) e das identidades diaspóricas. (HALL, 2006).

A matriz evocada pelo pensamento de fronteira representa uma crítica, principalmente quando se fala de migrações e diásporas, sejam elas espontâneas ou forçadas. Appadurai (2005) chama atenção para a importância desses deslocamentos como constitutivos da subjetividade moderna.

A migração que trouxe os negros ao Brasil, na época da escravidão, é um fenômeno similar das migrações pós-coloniais da contemporaneidade quando inúmeras pessoas migram para os grandes centros em busca de melhoria de condições de vida e, muitas vezes, tornam-se vítimas de racismo/intolerância, mas pluralizam também suas culturas.

As fronteiras podem excluir, subjugar e definir o outro como diferente, estranho ou mesmo perigoso, mas as fronteiras podem igualmente recriar, subverter, traduzindo novas subjetividades. Pode-se supor que a lógica do opressor/colonizador se integra com

a identidade do oprimido/colonizado e vice-versa. De uma maneira ou de outra, as narrativas dessas mulheres possuem múltiplas facetas que são expressas pelas vozes de seus corpos e de suas memórias colonizadas. (D'ÁVILA NETO e BATISTA, 2007).

O estudo das mães-de-santo tem relação com temas de extrema importância no contexto global, como multiculturalismo, a diversidade e a diferença.

A Organização Social e Religiosa das Comunidades dos Terreiros

O candomblé é uma religião iniciática de possessão extremamente hierarquizada e ritualizada. As Ialorixás se comunicam com os orixás pelo jogo de búzios, através deste oráculo adivinhatório, as divindades se manifestam e suas mensagens são interpretadas segundo a configuração dos caracóis. Segato (1995) explica os diferentes usos deste jogo: definir situações relativas à vida particular de um filho-de-santo ou de um cliente²; verificar se os orixás receberam bem suas oferendas; conhecer o destino (odum) de um filho-de-santo e descobrir quem é o orixá dono da cabeça (ori) de alguém que pretende se iniciar.

No candomblé, há as cerimônias privadas, onde só os fieis participam e as públicas, aberta a convidados que podem ser membros de outros terreiros, pesquisadores, jornalistas, simpatizantes ou mesmo curiosos. Todas obedecem a um calendário litúrgico seja para homenagear as divindades ou para as festas de saídas de iaôs após a iniciação. Quando são vários iniciados, concomitantemente, diz-se que são irmãos de barco.

As festas ou toques são realizados num espaço chamado barracão. Nos terreiros mais abastados este espaço é então ricamente decorado. Herskovits (2005) compara essas festas ao teatro, cinema, concertos e a ópera em outras culturas quando fala da importância

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

social do candomblé.

Os deuses são chamados a terra pela percussão dos atabaques sagrados, se apropriam dos corpos dos fieis, os 'cavalos de santo' para dançar ao som dos cânticos, com vestimentas suntuosas, paramentos e performance própria, assim, fazem a festa que termina invariavelmente com um banquete aberto ao público, quando, então, os alimentos tornam-se profanos e são servidos a todos. (PRANDI, 1996)

Diferentemente da Igreja Católica, em que os santos são modelos distantes de perfeição a serem seguidos, no candomblé o orixá, depois da iniciação dos fieis, passa a viver na pessoa com suas virtudes e imperfeições. Ao se iniciar, o filho de santo assume traços da personalidade de seu orixá de cabeça. Além da identificação do filho de santo e o orixá, dono de sua cabeça há também uma mobilidade de comunicação entre as divindades e os humanos.

Originalmente, na África, os orixás eram deuses da tribo, das linhagens e dos clãs conectados a ancestralidade. Anthony (2001)

relata que dos 600 Orixás que eram cultuados na África, no Brasil sobraram menos de 20. Aqui, em cada casa de candomblé se cultua todos os Orixás como se fosse uma 'assemblage' da África.

Esses deuses, aqui recriados, são de um tempo mítico anterior à colonização e ao comércio de escravos. O conhecimento sobre esses deuses foi passado oralmente de geração a geração através da memória.

A Pesquisa de Campo

Participantes

A escolha das participantes desta pesquisa obedeceu aos seguintes critérios: as Ialorixás, de idade mais avançada, com mais tempo de iniciadas no candomblé e que chefiassem as comunidades de terreiros mais tradicionais do Rio de Janeiro oriundas da Bahia. Foram elas:

Coleta de Dados

Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas, que foram filmadas, nas casas

Ialorixá	Terreiro	Idade	Tempo de Iniciada (anos)	Tempo no Cargo (anos)
Mãe Regina de Iemanjá	Ilê Opô Afonjá	68	42	20
Mãe Meninazinha de Oxum	Ilê Omulu Oxum	74	51	43
Mãe Beata de Iemanjá	Ilê Omi Oju Aro	82	55	26
Mãe Gisèle de Iemanjá ³	Ilê Atara Magba	88	51	35

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

das mães-de-santo, que são normalmente agregadas ao terreiro. Dessa forma, o espaço doméstico e o sagrado se misturam, o que ocorre de forma similar com a família biológica e a ritual.

Análise das Entrevistas

Em meu primeiro contato com as mães-de-santo, percebi que as sacerdotisas, sem exceção, foram muito receptivas e pareciam bastante familiarizadas com as câmeras não se mostrando intimidadas. Vale a pena destacar o fato que nas duas primeiras entrevistas, quando pedi autorização para uso da imagem, que foi quando elas tomaram conhecimento que seriam filmadas, fizeram questão de se vestir com os trajes típicos de uma Ialorixá, o pano da costa, dorso na cabeça, contas no pescoço e muitas, muitas pulseiras como se fossem presidir uma festa. Mãe Meninazinha de Oxum, ao tomar conhecimento que seria filmada, retrucou imediatamente:

Já que vocês vão me filmar eu vou me arrumar e me maquiar, porque, como boa filha de Oxum, sou vaidosa e não vou aparecer assim.

Observa-se que a Ialorixá incorpora as características de personalidade de sua mãe Oxum, que na mitologia é extremamente vaidosa. A vestimenta é uma forte marca identitária: como eu sou e como eu sou vista, uma forma simbólica de representar a si própria que apela a uma memória histórica e marca sua diferença. A identidade cultural, segundo Hall (2006), é produzida pela diferença e envolve hierarquias de poder e exclusão.

Mãe Meninazinha voltou algum tempo depois, dirigiu-se ao barracão que é um grande salão onde se realizam as festas, sentou-se numa cadeira de espaldar alto num patamar que a deixava acima de nós, então

disse que poderíamos começar, mas antes agradeceu nossa presença:

Eu agradeço a presença de vocês aqui na minha casa... na minha escola. Agradeço muito o interesse. É muito importante divulgar essa religião porque há muito preconceito. Na casa de minha avó as crianças ficavam brincando na porta da frente para que não escutassem o barulho do toque nos fundos da casa. (mãe Meninazinha de Oxum)

A casa/terreiro é também uma escola, isto é, um espaço social formador de identidades que a coloca na posição de guardiã da memória uma vez que como Ialorixá, é a que tem mais conhecimento sobre o culto. Como observa Reginaldo Prandi: "O filho iniciado confia cegamente em sua mãe-de-santo. Guiado por ela, este fiel aprende ano após ano a repetir fórmulas iniciáticas necessárias à manipulação da força sagrada, da natureza, o axé." (PRANDI, 1996. p.42).

É função do cargo de Ialorixá, e de sua responsabilidade passar para a comunidade todos os seus saberes, que lhe foram transmitidos oralmente pelos fragmentos da memória de suas predecessoras para dar continuidade ao axé: cantigas, danças, fundamentos, preceitos, enfim, todas as práticas rituais cotidianas do terreiro. Embora esses saberes sejam 'impuros', frutos do hibridismo⁴, quando apropriados e ressignificados são considerados no pensamento pós-colonial como uma resistência à homogeneização pretendida pela globalização.

A importância da legitimação do candomblé parece uma constante nas narrativas:

Ó, não... não precisa agradecer... é obrigação. A cultura tem que se

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

dividir e se multiplicar. (mãe Beata de Iemanjá)

Assim, me pareceu que a disponibilidade das Ialorixás está muito ligada à questão do reconhecimento no sentido de revalorização das identidades seguindo o pensamento de Fraser (1997), sendo que esse reconhecimento abrange a dimensão da estima social, segundo Honneth (2003). As mães-de-santo foram reconhecidas, uma vez que lhes foi dado um lugar de enunciação.

Mulheres excluídas, que sofrem uma tripla opressão de gênero, raça e opção religiosa, nos remete a um diálogo com o passado colonial. Se durante o sistema escravagista, os deuses africanos cultuados clandestinamente nas senzalas não eram muito “católicos”, a herança colonial, hoje, ainda está presente manifestada sob a forma da intolerância religiosa e preconceito, efeitos secundários que refletem condições anteriores da colonização. (GILROY, 2001).

Afirmando Identidades: a Luta das Ialorixás contra o Preconceito e a Intolerância Religiosa

No discurso colonial os cultos de matriz negra são hierarquizados como religiões menores, fruto das produções discursivas hegemônicas que pela suas representações inferiorizantes, que segundo Fanon (1952), causam fortes impactos no psiquismo do colonizado. Este autor questiona porque só a brancura, simbolicamente, corresponde à justiça, verdade e pureza quando, então, o negro não é visto como humano, uma vez que esta experiência do (Eu) humano depende do reconhecimento do outro que jamais virá. Anzaldúa (1987), em sua obra 'Boderlands/La Frontera', também explora a dimensão psíquica da exclusão social e simbólica quando trata da angústia de pessoas rotuladas como o 'outro'.

O conceito de diáspora para Gilroy (2001) não é só disseminação de povos, abrange dimensões de preconceito e intolerância, escravidão e perseguição. O povo do santo sofreu muitas perseguições, até mesmo policial, e as mães-de-santo não contavam somente histórias sagradas, elas passavam e passam, também, suas experiências de discriminação e exclusão:

Mãe Cantua contava muita história que antigamente o candomblé era muito perseguido, que inclusive mamãe, mamãe, que me pariu, ela chegou a ir presa... disseram pra mãe dela assim: Damiana, vá que sua filha foi presa no candomblé de fulano de tal... lá em Salvador... era uma proibição danada. (mãe Regina de Iemanjá)

A interdição ao culto dos orixás, na tentativa de impor o catolicismo ao povo da diáspora gerou muita violência, mas ocasionou também muita resistência e as mulheres do axé que não se mostram passivas:

Eles entravam no candomblé a cavalo e quebravam tudo. Sequestravam bens como fizeram aqui... no museu da polícia tem tudo, atabaque, assentamento de santo, ferramenta, roupa... enquanto eu tiver força eu vou lutar, temos até um grupo com Beata... pra nós resgatar aquele negócio, tudo que é nosso tá no museu da polícia. Nós temos que resgatar isso. Eu tenho que lutar pela religião... a luta continua... com certeza vai continuar. (mãe Meninazinha de Oxum)

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

As Ialorixás não esqueceram as desqualificações impostas ao culto pela tradição ocidental cristã, que são perpassadas pelo racismo quando os terreiros tornam-se espaços de reconhecimento e arenas de luta.

Na contemporaneidade a dupla exclusão da mulher negra pelo feminismo do norte e pelo nacionalismo sexista, tema abordado por Spivak, em seu polêmico artigo: Podem os subalternos falar, foi muito bem expresso no título de uma coletânea de textos fundadores do feminismo, em 1983, nos Estados Unidos, que denuncia as opressões de gênero, raça, classe e orientação sexual: "Todas as mulheres são brancas, todos os negros são homens, mas, entre nós, algumas são corajosas⁵."

As Ialorixás podem se enquadrar perfeitamente no título dessa coletânea porque quando reagrupam grupos diaspóricos pela religião, disputam espaços de poder, lutando contra o preconceito e a exclusão o que caracteriza uma luta política. Deve-se considerar também o contexto desfavorável a partir do qual elas falam:

Minha mãe engravidou em Salvador, no recôncavo baiano e me pariu no Rio de Janeiro, exatamente na baixada fluminense, porque é onde ta a minoria, é a periferia... onde todas as mulheres não são mulheres conhecidas. Porque, valor tem os homens que moram no asfalto, mas os da periferia não. (mãe Beata de Iemanjá)

Ao chegar ao terreiro de mãe Beata havia na porta uma placa com os seguintes dizeres: 'Quem é do axé diz que é'. Era a época do censo de 2010. Os dizeres da placa é um apelo à comunidade para assumir sua identidade religiosa uma vez que o culto discriminado por ser de matriz negra o que é perpassado pelo racismo:

O candomblé hoje é uma religião aberta a todos, mas ainda tem muito preconceito. É muito difícil uma pessoa dizer... eu sou do candomblé. Os brancos aqui... o dito branco brasileiro acha que eles são a imagem do europeu. Eu não acho. Muita gente da alta sociedade vem ao candomblé, mas não falam. Eles vêm para resolver problemas. (mãe Gisèle de Iemanjá)

A identidade religiosa é negada em função do preconceito embora na 'zona de contato' entre culturas quando ambos os grupos são afetados. Importante é ressaltar como a mãe de santo se coloca numa posição de sujeito, tentando transpor fronteiras totalizadoras.

Em Busca do 'Passado Perdido': Causas da 'Escolha' Religiosa e a Preservação das Tradições

Na pesquisa realizada por Prandi (1996), publicada em seu livro 'As Herdeiras do Axé', quando esse autor entrevistou algumas mães-de-santo, concluiu que as doenças físicas ou mentais são razões que levam muitas pessoas a se iniciarem no candomblé. Essas doenças atribuídas a problemas espirituais normalmente são curadas após a iniciação. É como se o orixá provocasse aquela doença para conscientizar o enfermo da necessidade de 'fazer o santo'. Esta motivação para iniciação no culto aos orixás foi confirmada nas narrativas desta pesquisa:

Eu tinha problema de saúde. Olha, eu tinha uma dor de cabeça, ontem mesmo eu tava lembrando disso. Eu tinha uma dor de cabeça todos os dias a uma hora da tarde. Ia até uma e meia... por ai. Depois passava. Todos os dias. Uma vez, eu ainda me recordo, eu passei mal dentro do ônibus e o motorista, ele

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

teve que sair da rota e me levar no... no IASERJ, ali de Madureira[...] Jera um problema espiritual. Minha mãe me levou para jogar búzios e ficou sabendo que eu tinha um problema espiritual, mas ela sempre soube. Minha vida espiritual foi uma coisa assim muito complicada porque eu, na infância, eu... sonhava muito com Iemanjá, sonhava muito com o mar.. Um dia... .minha mãe falou pra Xangô, ...ela disse: Xangô, tá qui minha filha, faça dela o que o senhor bem achar. melhor (Mãe Regina de Iemanjá.)

A opção religiosa é determinada pela vontade do orixá que as escolhe de forma direta ou indireta por uma enfermidade:

Este cargo de Ialorixá eu herdei de minha avó Yá Dávina. Quando minha mãe estava grávida ela passou muito mal, ela já tinha tido quatorze filhos. Os médicos diziam que num ia... que ia perder, Omulu dizia que viria... que precisava... isso é muito gratificante porque eu fui escolhida graças a Deus... ter nascido a criança, essa meninazinha que vos fala... e hoje, eu sou Ialorixá. Tem gente que fala zeladora, mas zeladora é de prédio... (risos). Eu sou uma Ialorixá.(mãe Meninazinha de Oxum)

A questão da cobrança do orixá, que deseja que seu 'filho' seja iniciado, provocando uma enfermidade, está sempre presente, entretanto, percebe-se também uma valorização da ancestralidade e da linhagem que precisa ser mantida como preservação da tradição, na busca de um "passado perdido", expressão emprestada de Woodward (2006).

Saí do recôncavo, fui pra Salvador, pra cidade... era uma questão de doença. Eu era muito doente. Sempre eu acho que estava no meu destino ser uma Ialorixá, que era meu caminho, já estava predestinado. Eu fui iniciada em Salvador pela Ialorixá Olga Francisca Régis, mais conhecida como Olga do Alaketu, descendente de Benin, do reinado de Arô, mas eu estava predestinada. Eu nasci numa encruzilhada numa terça-feira.. uma parteira falou pra minha mãe que nunca tinha visto uma filha de Exú.(mãe Beata de Iemanjá)

Os orixás estão intimamente ligados à ancestralidade, à linhagem e à continuidade. Dessa forma, a pessoa escolhida terá a missão de perpetuar a memória do povo da diáspora, quando então os orixás tornam-se catalisadores da produção identitária do grupo, materializado na figura da mãe-de-santo, que é quem se comunica com as divindades e legitima essas práticas.

O fato da Ialorixá ser escolhida pelas divindades, aumenta a autoestima, valoriza a subjetividade e subverte a hegemonia universalista cristã. Como sacerdotisa, recriará muitos outros orixás preservando e pluralizando suas práticas desterritorializadas nas comunidades pós-coloniais, formando novas identidades híbridas que buscam reconhecimento.

Mesmo depois de iniciado, é preciso cuidar do orixá, alimentá-lo, vesti-lo, dar obrigações e festejar a cada ritual de passagem, até mesmo quando a mãe-de-santo ou pai-de-santo falece.

Meu pai de santo havia morrido e eu não fiz nenhuma obrigação. Quando eu conheci Balbino, eu pedi para ele vir comigo numa festa de

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

candomblé. Chovia muito e eu derrapei e quebrei cinco costelas. Balbino deu comida para Iemanjá e passou a ser meu pai-de-santo. (mãe Gisèle de Iemanjá)

Aparentemente, parece que o candomblé é só festa, entretanto, há normas rígidas de comportamentos a serem seguidas pelos membros da comunidade. Segundo cada orixá, há interdições alimentares, no uso de cores em relação ao vestuário, além das proibições sexuais, uma vez que não deve haver relações entre membros da mesma família ritual e abstinência antes e depois de determinados rituais.

Eu fui muito rebelde na minha infância... na juventude, eu não admitia as normas da burguesia francesa onde eu nasci. Eu sempre rejeitei a vida diplomática e acabei entrando em outra sociedade muito mais restrita, as regras do candomblé são muito mais severas, mas, eu consegui fazer o meu caminho, sou muito reconhecida. (mãe Gisèle de Iemanjá)

Culturas Híbridas: as lalorixás e a 'Comunidade Imaginada'

O candomblé não é uma religião pura, é fruto de trocas e negociações entre culturas de matriz africana, indígena e europeia. A falta de 'pureza' do culto é revelada na fala da lalorixá que viveu entre a África e o Brasil:

Aqui o candomblé nunca foi totalmente africano. Foi sendo remodelado à imagem da África no Brasil. São muitas tendências diferentes. (mãe Gisèle de Iemanjá)

Na visão pós-colonial o conceito de hibridismo desconstrói as concepções

binárias de identidade e diferença desestabilizando a homogeneidade e os essencialismos redutores, característicos do discurso ocidental, uma vez que afeta tanto o grupo hegemônico como o subalterno.

Ao entrevistar mãe Meninazinha no Ilê Omulu Oxum, alguns fatos me chamaram atenção, observei, na ante-sala enquanto aguardava a lalorixá mãe Meninazinha, um quadro com os seguintes dizeres:

Nossa Senhora da Conceição não é Oxum. Ela pode ter sido uma filha de Oxum... (Pensamento de Mãe Meninazinha de Oxum)

A deusa Oxum, originalmente pagã, é associada a uma réplica cristã eurocêntrica de N. Sra. da Conceição. Anzaldúa (1987) atribui a associação da deusa pré-colombiana 'Saia Serpente' a Virgem de Guadalupe ao imperialismo religioso e a tirania dos colonizadores. A deusa Coatlicue por ser muito sensual, vai de encontro aos interesses patriarcais quando o homem se apropria do corpo da mulher. Esse aspecto da associação da mulher à pureza da Virgem Maria, foi evidenciado por D'Ávila Neto em várias publicações, já citadas nesse trabalho, quando estuda os modelos de pureza atribuído as mulheres brancas no Brasil patriarcal. Ao perguntar a lalorixá sobre seu pensamento recebi a seguinte explicação:

Nossos ancestrais, eles não podiam, todo mundo sabe disso... professar, cultuar a religião deles que é nossa. Lá eles eram reis, rainhas, mas aqui, eles eram analfabetos? Não eram... eles eram muito inteligentes. Eles não eram ignorantes. Por quê? Nossa Sra. aqui em cima e ali em baixo estava oxum. (risos) (mãe Meninazinha de Oxum).

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

Parece que nos terreiros, há uma maior consciência crítica, por parte das Ialorixás, sobre as representações que as inferiorizam como mulheres mestiças e mães-de-santo, suas identidades e sua cultura são essencializadas, quando então são produzidos e reproduzidos estereótipos depreciativos, pelo discurso do homem branco e cristão, em relação às práticas culturais e religiosas do grupo. Nessa hierarquização de gênero, raça e religião, as ialorixás procuram 'brechas' fazendo mediações “para afirmar uma determinada identidade buscando legitimá-la por referência a um suposto e autêntico passado – possivelmente glorioso, mas, de qualquer forma um passado que parece “real.”” (WOODWARD, 2006 p. 27).

Aí os brancos chegavam... que que vocês tão fazendo aí? Que negócio é esse? Há! É nossa senhora... é claro, era a religião dos brancos. Eles estão vendo Nossa Senhora e São Jorge, todo mundo ali. Então, você vai até ajudar a bater palma pra eles. Isso foi só uma estratégia pro candomblé chegasse aqui, onde nós estamos, chegasse aos dias de hoje. (mãe Meninazinha de Oxum)

Não se pode voltar ao passado, mas podemos entendê-lo pelos seus efeitos:

Minha religião é divina, maravilhosa. Eu sou fã de Nossa Senhora. da Conceição... adoro São Jorge, mas tenho certeza que Nossa Senhora. da Conceição não é Oxum. Quando Nossa Sra. da Conceição andou por aqui, Oxum já existia há muito tempo... porque sempre existiu a natureza, sempre existiu as águas... (mãe Meninazinha de Oxum)

Foi contada outra história, ou melhor, foi

recontada a história do 'outro', visto pelo olhar de uma mulher de caráter periférico, como afrodescendente e mãe-de-santo. Relendo o passado, traz para os dias de hoje uma fala contra-hegemônica, um pensamento liminar que a coloca num lugar privilegiado, como herdeira de uma civilização muito mais antiga que a europeia cristã. Falando da periferia para o centro, o colonizado faz uma intervenção na autoridade colonial que para Bhabba (2005) significa descolonização e luta por espaços de poder que abre possibilidades de novas construções identitárias.

Para Hall (2006), a história é sucessiva e não linear por suas rupturas e continuidades. Redescobrir as 'rotas africanas' é falar da escravidão, colonização, exploração e racialização.

Ao entrevistar mãe Gisèle, vez por outra, a entrevista era interrompida por um filho ou filha de santo que vinha pedir instruções ao pé do ouvido da Ialorixá, naturalmente sobre as 'obrigações' que estavam acontecendo na casa. Antes de se dirigirem a ela, deitavam-se ao chão, 'batiam a cabeça' e uma vez orientados, beijavam-lhe a mão e ela os abençoava invocando a 'dona' da casa: 'que Iemanjá lhe abençoe meu filho...'

Todo o ritual para dirigir-se a mãe-de-santo, revela sua autoridade absoluta e seu status naquela comunidade e pode também nos levar a uma reflexão sobre o hibridismo. A fala, 'que Iemanjá lhe abençoe', nos remete às imagens do catolicismo quando as crianças, por exemplo, pediam a benção à mãe, à madrinha de batismo ou mesmo ao padre como era o costume, sempre tinham como resposta 'que Deus lhe abençoe meu filho'. A cena entre o filho e a mãe-de-santo, na perspectiva pós-colonial, poderia ilustrar o hibridismo por não tratar-se de uma síntese, e sim, de uma 'inventividade' marcada por materiais culturais impostos pelo grupo hegemônico, mas, ao mesmo tempo

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

caracterizado por uma assimilação seletiva e resistência para afirmação de identidades do grupo subalterno. (HALL, 1998).

O candomblé não é 'puro', fruto de negociações entre as diversas etnias africanas com religiões de outras matrizes, como já foi visto, mas os terreiros não são uniformes, há que se considerar a autoridade da mãe-de-santo:

O comando é meu, quem manda sou eu. Entendeu? Eu que tenho que dizer se vai sair a festa, qual o orixá que quer a festa, Entendeu? Eles fazem as reuniões e vêm perguntar pra mim se é assim se é assado, entendeu? O veredicto quem dá sou eu. (mãe Regina de Iemanjá)

Dessa forma, entre os elementos assimilados e descartados, característicos do processo de hibridação, deve-se levar em conta a liderança da mãe-de-santo:

Eu aprendi aqui com mãe Agripina e com mãe Cantua que quando o iaô sai, ele tem que ir à missa. Não me passaram o porquê? Aí eu também não posso passar pra vocês o porquê. Eu continuo fazendo isso. Ele sai, vai a uma igreja, assiste a missa e retorna. Faz parte do ritual. (mãe Regina de Iemanjá)

Quando fiz o santo, depois da saída tinha que ir à missa. Eu fui. Eu tinha que ir, né? Coisa do povo antigo. Mas eu pensava por quê? Eu fiz o santo, adoro minha religião, adoro meu orixá. Depois que eu faço, eu tenho que ir a igreja pedir perdão ao padre, por quê?... (risos)... Meus filhos não vão mais. (mãe Meninazinha de Oxum)

Hoje, há um movimento contra o sincretismo com a igreja católica, liderado por mãe Stella, do Ilê Opô Afonjá de Salvador, segundo depoimento da Irmã Ivone Gerbara, no filme 'A Cidade das Mulheres', de Lázaro Faria (2005):

Oxum é Oxum, vem da cachoeira, Iemanjá vem do mar, Xangô é o dono do fogo... Oxóssi é o caçador e por ai vai, aqui na casa não tem imagem de santo. (mãe Regina de Iemanjá)

Com a maior visibilidade dada às mães-de-santo na nossa sociedade, há um movimento no candomblé de se constituir de forma mais independente da igreja católica, entretanto, como os terreiros não são padronizados e dependem diretamente das lalorixás, algumas, mais engajadas nesse movimento, agem de forma diferente das mais conservadoras. De qualquer forma, vale lembrar que a descoberta das diferenças pelos viajantes do século XV, quando houve um encontro forçado da África com o novo mundo, o critério essencial, segundo Laplatine (1987), para atribuir status humano aos 'selvagens', era o religioso. Parece que o movimento de independência das mães-de-santo frente ao sincretismo pode ser caracterizado por uma afirmação da diferença. A homogeneização proposta pela globalização não suprime a diferença (Spivak, 1994) e a identidade é uma questão de tornar-se (HALL, 2006).

A Grande Família

Como já foi observado, o terreiro é integrado à casa, não havendo uma separação entre os espaços sagrado e doméstico e o mesmo ocorre com a família consanguínea e a família de santo que se confundem:

Minha vó veio para o Rio na década

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

de 20 com a família, minha mãe, meu pai e tal, e aqui minha vó alugou uma casa no bairro da Saúde... e a casa era muito grande. Então, ela, quando as pessoas vinham de Salvador que num tinham onde se hospedar... ela ali hospedava os conterrâneos, encaminhava pra trabalho. A casa tinha um nome de consuladon baiano. Eram todos muito unidos, agente ia a muitas casas de candomblé (mãe Meninazinha de Oxum)

Eu perdi quatro filhos... mas senti as dores do parto. Quando me perguntam se tenho filhos eu digo que tenho cento e cinquenta filhos (mãe Meninazinha de Oxum)

Esse novo arranjo familiar tem a mãe-de-santo como centro, que forma redes de solidariedade, e motiva a grande família para permanecer juntos, uma vez que o culto é também perpassado pelo lazer (festa, dança, música e culinária):

O meu marido é ogã de Iansã. Tive que botar meu marido no candomblé pra poder ele me acompanhar. Foi Iansã que pediu. Aqui quando os ogãs se juntam é uma festa... Tem que haver muita união (mãe Regina de Iemanjá)

As ialorixás também se envolvem na esfera social e pessoal dos filhos de santo, o que Joaquim (2001) chama de liderança institucional:

Eu queria ser enfermeira, formada pela Ana Neri. Justamente eu queria ser enfermeira, mas aí mãe Agripina disse que queria uma filha professora e aí eu fui pra escola

normal. Quando eu me formei foi o ano que mãe Agripina morreu, em 65. No dia 22 de Dezembro. (mãe Regina de Iemanjá)

Os laços familiares e étnicos foram rompidos pela diáspora e coube a mulher no novo mundo reorganizar esses grupos pela filiação religiosa na figura das mães-de-santo.

Homens e Mulheres no Candomblé

Muitos estudos foram realizados sob questões de gênero, principalmente na tradição antropológica que foram expostos neste trabalho. Nas concepções binárias da identidade e da diferença, a mulher é ligada a natureza e o homem a cultura (D'ÁVILA NETO, 1980), o que justifica o processo de exclusão que é garantido pelo sexismo e androcentrismo. Para as mães-de-santo a predominância das mulheres no cargo de Ialorixá é um fato que é atribuído ao princípio maternal, a função da mulher como reprodutora inscrita na natureza:

Acredito eu, que útero, só em mulher, né? O nosso quarto do axé é o nosso útero, né? Onde o iaô nasce, aí vai desenvolver para dar um nome, no barracão (mãe Regina de Iemanjá⁶)

O candomblé tem muitas mulheres porque é mãe, né? As mulheres tiveram muita importância, não quero desmerecer os homens, mas a história é essa... (mãe Meninazinha de Oxum)

A iniciação é vista pelas Ialorixás como um processo de gestação. No quarto do axé, que é onde fica o iaô durante o processo, é o útero. Ao final, há uma grande festa no

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

barracão onde o iniciado incorpora o orixá, que dá um nome africano ao filho de santo.

Assim, a Ialorixá associa, mais uma vez, o filho-de-santo ao filho biológico que a mãe cria, cuida e educa. As Ialorixás têm plena consciência de seu papel como líder da comunidade, mas, de forma ambígua, atribuem seu lugar como chefe de clã a maternidade, herança das representações do patriarcalismo.

Quanto aos papéis masculinos, como os ogãs, aparecem nas narrativas com a função de auxiliares, da mesma forma que as ekedis:

A função do ogã na casa é fazer tudo que for possível fazer até lavar uma panela ele faz. Tá? Meu marido é o ogã de Iansã, quando Iansã come ele tem uma certa responsabilidade de dar bicho, de dar roupa pra pessoa que incorpora Iansã, entendeu? Essa é uma das funções dele. (mãe Regina de Iemanjá)

Os homens aqui vem quando tem obrigação... quando tem festa... controla as entradas e as saídas... o comportamento das pessoas, toca atabaque. A função depende do santo e homem pode ter santo mulher e a mulher ter santo homem. (mãe Gisèle de Iemanjá)

No meu terreiro os homens têm suas funções, as mulheres outras, mas, o candomblé é matriarcal. Eu dou as orientações... os ogãs... lá dentro eles trabalham, limpam, eles lavam, eles varrem... tem que ter união. (mãe Meninazinha de Oxum)

Na hierarquia de gênero, a mulher pertence ao espaço doméstico e o homem ao espaço público. Nas comunidades do terreiro pode-se questionar a universalidade dessas

relações de poder a partir das narrativas.

As Mulheres de 'Raça' Atravessam as Fronteiras de seus Espaços Sagrados

As mães-de-santo não se restringem mais aos espaços sagrados e ampliam suas lutas para outros seguimentos da sociedade, como revelam as narrativas:

Eu era muito pobre, mas aprendi a discutir meus direitos. Só frequentei a escola até o terceiro ano primário porque meu pai achava que mulher num tinha que aprender a ler pra num sabe discutir com o homem porque é ele que manda, mas eu aprendi a ler em papel velho que eu achava no lixo. (mãe Beata de Iemanjá)

Minha Ialorixá me deu o direito de ser uma Ialorixá. O cuidar das cabeças, do zelar da cabeça de seus filhos... com a fé na natureza e os orixás. Desde pequena tive a saga de querer ser uma defensora da minoria. Eu via um... marido bater numa mulher eu ficava desesperada. Eu luto contra tudo: a discriminação, a homofobia... sou assim desde pequena. (Mãe Beata de Iemanjá)

Sempre é uma preocupação com a comunidade toda. A gente tem muitos projetos, muitas atividades, eu dou aula de cânticos e danças. Tem muita cantiga boa. É muito tempo... quatrocentos anos. É muito forte. Tem curso de cozinha afro, todo tipo de artesanato. Tem muita gente se beneficiando, tem palestras sobre direitos humanos, cidadania,

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

homofobia, racismo, sexismo e prevenção do HIV. Tudo isso é nossa luta. (mãe Meninazinha de Oxum)

Bernardo (2003, p. 158) observa que na contemporaneidade há um entrelaçamento entre as dimensões políticas e religiosas. Encara esta nova configuração como positiva para construção da identidade. O aparecimento desta categoria nas observações de campo e nas narrativas causou-me surpresa, até porque na literatura a função sagrada das Ialorixás é a mais privilegiada.

De toda forma, a participação das mães-de-santo nos novos movimentos sociais está relacionado à política das identidades, mas acredito que este aspecto seja objeto de outro estudo.

Conclusão

Este trabalho teve como objetivo compreender o percurso das mulheres da diáspora e suas descendentes representadas pelas mães-de-santo, figuras que se tornaram preponderantes na hierarquia sobre toda a comunidade de fiéis, desde que criaram as primeiras casas de candomblé em Salvador, que se disseminaram por todo o Brasil.

Mulheres deslocadas, que tiveram seus laços étnicos e familiares rompidos quando a história interveio através da diáspora. O encontro forçado das tradições africanas e a tradição ocidental, provocada pela aventura colonial europeia, ficou 'entre fronteiras', contudo, mantiveram algo de sua identidade original, recriadas e viabilizadas por suas práticas religiosas de matriz africana.

Foi justamente por se encontrarem 'entre fronteiras', e fazendo parte de um grupo minoritário, que, para 'sobreviver' fizeram negociações com diferentes tradições. Vendendo quitutes em seus tabuleiros, rezando o padre nosso e cantando para Oxalá, abriram caminhos para resistir, para

afirmarem suas identidades e marcarem suas diferenças, desestabilizando o discurso universalista de tradição europeia ocidental cristã, na qual só os homens são detentores do poder.

Suas antecessoras passavam pela tradição oral através das gerações, seus saberes sagrados, assim como também contavam histórias de opressão e perseguição pelo grupo hegemônico.

As mães-de-santo ainda trazem na memória todo o sofrimento da escravidão, colonialismo e patriarcalismo, quando foram vítimas do racismo e do sexismo e representadas como a 'outra'. Os afrodescendentes foram excluídos, nos níveis social e simbólico. Como legado do colonialismo, o quadro se agravou ainda mais no contingente feminino, que até os dias de hoje, pela falta de reconhecimento e redistribuição, se encontram no mais baixo patamar da pirâmide social brasileira no que se refere à saúde, educação, mercado de trabalho, como foi apontado pelos indicadores sócio-econômicos dos órgãos de pesquisa nesse trabalho.

Nos terreiros, comunidades pós-coloniais híbridas, elas ocupam o cargo de Ialorixá. Por serem escolhidas pelas divindades, valorizam enormemente a ancestralidade, a linhagem e, assim, vão dando continuidade a herança ancestral africana, seus saberes, que são legitimados pelas práticas cotidianas do terreiro.

As Ialorixás mostram-se insubmissas, reagindo ao eurocentrismo e ao androcentrismo, cujo discurso sempre as estigmatizou. São mulheres de 'raça' com grande autoestima e a subjetividade valorizada, mostrando fôlego para preservar elementos de sua identidade original, aqui recriados, o que absolutamente não significa aculturação, mas sim criatividade, imaginação e memória.

Através da religião, as mulheres

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

reagruparam o chamado 'povo do santo', criando um novo arranjo familiar que congrega tanto a família consanguínea como a do axé. Esses espaços sagrados não devem ser representados como um espaço doméstico, que seria uma forma de naturalizar a identidade das Ialorixás, embora, elas atribuam esse papel de 'mãe' a um princípio maternal, herança do patriarcalismo. Essa grande família, chefiada pelas mulheres, teve enorme importância não só na preservação de tradições de matriz africana, como também, pelos seus desdobramentos profanos que influenciaram nossa cultura, como os ritmos musicais, a dança, a literatura, linguagem e culinária.

Se por um lado essas mulheres foram vítimas do preconceito e da intolerância, elas não se mostraram passivas frente às hierarquias de gênero, raça e religião, porque ampliaram sua consciência e reconhecem sua situação de subalternidade. Por esse caminho buscam transformar as estruturas de dominação e as representações inferiorizantes impostas pelo imaginário colonial, marcando uma 'posição de sujeito' no novo mundo.

Hoje as mães-de-santo não se restringem mais aos espaços sagrados, ampliam sua luta para outros segmentos da sociedade em parceria com ONGs ligadas ao movimento feminista negro, com objetivo de empoderar outras mulheres e outros grupos minoritários.

As mães-de-santo contribuíram, assim, para que o candomblé perpetuasse os traços culturais de origem africana, um desafio à sociedade patriarcal, escravista e androcêntrica do Brasil Colônia, afirmando a diferença, permitindo que os ritos e mitos e seus desdobramentos profanos pudessem compor a identidade nacional.

Toda essa diversidade envolveu inúmeras negociações entre múltiplas sociedades tribais africanas com tradições ocidentais e ameríndias, apelo à memória, motivação para se unificarem, resistência ao grupo

hegemônico.

Nesses espaços sagrados/profanos, que propiciam união, solidariedade e reconhecimento, as mães-de-santo formaram um grupo de 'diferentes'. As comunidades por elas chefiadas desestabilizam o discurso hegemônico quando transformam e pluralizam suas práticas criando novas identidades híbridas.

Nos terreiros de suas casas, elas rodam a baiana, criam e re-criam, aqui, no Brasil de todos os santos, a grande família da África 'imaginada'.

¹ Candomblé: neste trabalho será focado o culto onde predominam os ritos de origem etno-linguística Iorubá da Nigéria, da nação Queto. As primeiras casas foram fundadas por mulheres em Salvador.

² "O candomblé atende a uma grande demanda por serviços mágicos – religiosos de uma clientela que não toma parte das atividades do culto. Procuram a mãe-de-santo para o jogo de búzios, por meio do qual problemas são desvendados e oferendas aos deuses são prescritas para a sua solução. Tanto o jogo de búzios como a oferenda eventualmente recomendadas são pagas" (PRANDI, 1997, p. 21).

³ Gisèle Cossard foi um contraponto entre as participantes da pesquisa. Francesa, loira de olhos azuis, viveu muitos anos na África, chegou ao Brasil como mulher do adido cultural da embaixada da França, fez doutorado com Roger Bastide na França, e abandonou os salões de festa do Itamarati, tornando-se uma das mães-de-santo mais famosas do Brasil.

⁴ O hibridismo no candomblé será desenvolvido posteriormente.

⁵ Tradução livre do autor extraída da contra capa do livro 'Black Feminism: Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000' cujos textos foram selecionados por Elsa Dorlin (2008).

⁶ Lembrando que os ogãs e as ekedis são filhos/filhas de santo que se iniciam, mas não incorporam os orixás.

Referências

ANTHONY, Ming. **Des plantes et des dieux das les cultes afro-brésiliens**: essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil. Paris: L'Harmattan, 2001.

ANZALDÚA, Glória. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.

BAHRI, Deepika. Le Féminisme Dans / Et Le Post-Colonialisme. In: LAZARUS, Neil (Org.). **Penser Le Postcolonial**: Une introduction critique. Amsterdam: éd. Amsterdam, 2006, p. 199 - 220.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, Mulheres e Mães**: lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: Pallas, 2003.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2008.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismo Fora do Centro. Entrevista com Ella Shohat. **Revista Estudos Feministas**, v. 9, n. 1, p. 147 - 163, 2001.

D'ÁVILA NETO, Maria Inácia; BAPTISTA, Cristiana Moniz de Aragão. Páthos e o sujeito feminino: considerações sobre o processo de construção narrativa identitária de mulheres de grupos culturalmente minoritários. **Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v. 2, n. 1, p. 2 - 10. 2007.

D'ÁVILA NETO, Maria Inácia; DURAND DELVIGNE, A.; NAZARETH, Juliana de Souza e Costa. Immigrant Women: Feminism, Recognition and Social Justice in France and Brazil. In: BONIFACIO, Glenda

Tibe. (Org.). **Feminism and Migration: Cross-cultural Engagements**. London, New York: Springer. 2012, p. 209 - 226.

D'ÁVILA NETO, Maria Inácia; Nazareth, Juliana de Souza e Costa. Globalization and Women's Employment. **Peace Review – A journal of social justice**, v. 17, n. 2/3, p. 215 - 220, 2005.

D'ÁVILA NETO, Maria Inácia. **O autoritarismo e a mulher**: o jogo de dominação macho-fêmea. Rio de Janeiro: Achiamé, 1980.

FANON, Fritz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Du Seuil, 1952.

FRASER, Nancy. **“From Redistribution to Recognition? Dilemmas os Justice in a ‘Postsocialist’**. **Justice Interruptus**. Nova York: Routledge, 1997.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Modernidade e dupla consciência. São Paulo, Rio de Janeiro. Universidade Cândido Mendes: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 80, p. 115 - 147, 2008.

HALL, Stuart. Cultural Identity and diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan. **Identity Community, Culture and Difference**. London: Lawrence and Wishart, 1998, p. 222-237.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu. (Org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos

Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro

culturais. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103 - 133.

HALL, Stuart. A questão multicultural. In: SOVIK, Liv. (Org). **Da diáspora – identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 51 - 100.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575 - 999, 1988.

HERSKOVITS, Melville. O PANAN, um Rito Religioso de Transição Afro-Brasileiro. In.: MOURA, Carlos Eugênio M. **Somàvo. O amanhã nunca termina – novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás**. São Paulo: Empório de Produção, 2005.

JOAQUIM, Maria Salete. **O Papel da Liderança Religiosa Feminina na Construção da Identidade Negra**. São Paulo: Pallas, 2001.

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

LAPLATINE, François. **Aprender Antropologia**. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Etnocentrismo y Colonialidad en los Feminismos Latinoamericanos: Complicidades y Consolidación de las Hegemonías Feministas en el Espacio Transnacional. **Revista Venezolana De Estudios De La Mujer**, v. 14, n. 33, p. 37 - 54, 2009.

PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz. **Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil - 2007 – 2008**. Rio de Janeiro: Garamond Ltda, 2008.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRATT, Mary Louise. **Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation**. London: Routledge, 1992.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura. **Colonial discourse and post-colonial theory: a reader**. New York: Columbia University Press, 1994, p. 66 - 111.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu. (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 7 -72.

Recebido em 09 de julho de 2014.
Aceito em 18 de setembro de 2014.