

## Simbolismos étnicos afirmados através do matriarcado de mulheres negras de terreiros

Marise de Santana<sup>1</sup>  Viviane Sales Oliveira<sup>2</sup> 

<sup>1</sup> Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – Brasil

<sup>2</sup> Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - Brasil

\*Autora de correspondência: [nabaia1960@gmail.com](mailto:nabaia1960@gmail.com)

### PALAVRAS-CHAVE:

Etnicidades  
Legado africano  
Matriarcado  
Simbolismo étnico  
Terreiro

### KEYWORDS:

African bequest  
Ethnicities  
Ethnic symbolism  
Matriarchy  
Terreiro

### PALABRAS-CLAVE:

Etnias  
Legado africano  
Matriarcado  
Simbolismo étnico  
Terreiro

### RESUMO

Neste artigo, embora estejamos focadas na etnicidade como forma de organização social de mulheres negras, lideranças de terreiro, que estamos chamando de Matriarcas, nosso propósito é pensar sobre como a tradição é mantida pelos simbolismos étnicos. Entendemos simbolismos étnicos, como saberes e fazeres materiais e imateriais, ensinados/aprendidos através de narrativas míticas geradoras de símbolos tradicionais e que para nós, como estudiosas dos legados africanos, nos interessa pensar sobre os conhecimentos das tradições afro-brasileiras, em especial, das mulheres que exercem o Matriarcado em muitos terreiros. Estamos falando em Matriarcado, correndo todos os possíveis riscos que esse debate traz. Estamos tomando Matriarcado para falar de mulheres, que nos aponta narrativas negras referenciadas em seus saberes, mitos e símbolos transmitidos por meio de cantigas, danças, rezas. Portanto, as Matriarcas, no movimento feito da “porteira para dentro”, mantêm as tradições refletidas nos saberes dos simbolismos étnicos ancestrais a respeito do feminino. Da “porteira para fora”, como liderança religiosa, social e cultural, lutam contra as discriminações sexistas e raciais. Neste sentido, falar sobre o conhecimento da etnicidade que a Matriarca possui, a coloca no lugar de quem tem o conhecimento mais profundo da magia e do encantamento mobilizados pelo grupo étnico ao qual pertence.

### ABSTRACT

In this article, although we are focused on ethnicity as a form of social organization of black women, terreiro leaders, who we are calling Matriarchs, our purpose is to think about how tradition is maintained by ethnic symbolism. We understand ethnic symbolisms, as material and immaterial knowledge and practices, taught/learned through mythical narratives that generate traditional symbols and that for us, as scholars of African legacies, we are interested in thinking about the knowledge of Afro-Brazilian traditions, in particular, of women who exercise the Matriarchy in many terreiros. We are talking about Matriarchy, taking all the possible risks that this debate brings. We are taking matriarchy to talk about women, which points us to black narratives referenced in their knowledge, myths and symbols transmitted through songs, dances, prayers. Therefore, the Matriarchs, in the movement made from the “gate to the inside”, maintain the traditions reflected in the knowledge of ancestral ethnic symbolisms regarding the feminine. From the “gate out”, as religious, social and cultural leadership, they fight against sexist and racial discrimination. In this sense, talking about the Matriarch’s knowledge of ethnicity puts her in the place of someone who has the deepest knowledge of the magic and enchantment mobilized by the ethnic group to which she belongs.

### RESUMEN

En este artículo, aunque nos centramos en la etnicidad como una forma de organización social de las mujeres negras, líderes terreiros, a quienes llamamos Matriarcas, nuestro propósito es pensar cómo la tradición se mantiene a través del simbolismo étnico. Entendemos los simbolismos étnicos, como conocimientos y prácticas materiales e inmateriales, enseñados/aprendidos a través de narrativas míticas que generan símbolos tradicionales y que a nosotros, como estudiosos de los legados africanos, nos interesa pensar en el conocimiento de las tradiciones afrobrasileñas, en particular, de mujeres que ejercen el Matriarcado en muchos terreiros. Estamos hablando de Matriarcado, asumiendo todos los riesgos posibles que trae consigo este debate. Tomamos el Matriarcado para hablar de mujeres, lo que nos apunta a narrativas negras referenciadas en sus conocimientos, mitos y símbolos transmitidos a través de canciones, danzas, oraciones. Por lo tanto, las Matriarcas, en el movimiento realizado desde la “puerta hacia adentro”, mantienen las tradiciones reflejadas en el conocimiento de simbolismos étnicos ancestrales respecto de lo femenino. Desde “la puerta de salida”, como liderazgo religioso, social y cultural, luchan contra la discriminación sexista y racial. En este sentido, hablar del conocimiento étnico de la Matriarca la coloca en el lugar de alguien que tiene el conocimiento más profundo de la magia y el encantamiento movilizados por el grupo étnico al que pertenece.

**SUBMETIDO:** 13 de agosto de 2024 | **ACEITO:** 18 de agosto de 2024 | **PUBLICADO:** 31 de agosto de 2024

© ODEERE 2024. Este artigo é distribuído sob uma Licença [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

## **Da porteira para dentro: a importância da ancestralidade para as narrativas negras**

Usar os termos “da porteira para dentro e da porteira para fora” não apenas nos aponta uma direção para nossa discussão sobre o papel da Matriarca zeladora de terreiros, mas nos reporta a tudo o que o escritor Ruy Póvoas (2007) nos diz em seu livro com esse mesmo título. Aqui a narrativa organizada “da porteira para dentro e da porteira para fora” ao contrário do referido livro, não contrasta saberes fazeres definindo fronteiras étnicas que limita os/as iguais e os/as diferentes ou “as minhas” e o/as outro/as. Discute como as etnicidades funcionam como uma ação social na qual se destaca a identidade étnica construída a partir dos diversos contextos sociais, refere-se ao que se constrói no espaço do terreiro.

Na ocasião do “Dia da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha e também da Mulher Negra Brasileira - 25 de julho”, em entrevista à Rachel Quintiliano, da Revista Raça, sobre a disseminação do pensamento negro e feminino, foi evidenciado que ao estudar os legados africanos e etnicidades, nos leva a atentar para o texto étnico que aparece quando falamos em ancestralidade, ou seja, com códigos de saberes ancestrais que uma determinada pessoa ou grupo carrega. Nesse sentido, nós, como mulheres negras de terreiro, tomamos os nossos códigos para falar sobre a importância da ancestralidade para as narrativas negras. Nossa escrita passa por um processo de oralituras em que a escrita, assim como as narrativas orais, são frutos de um pensar ancestral. Assim sendo, ser mulher, mulher negra, candomblecista, zeladora de legados africanos, nos imprime ações de códigos ancestrais que impregnam a nossa identidade étnica (Marise de Santana, em entrevista concedida à Rachel Quintiliano, da Revista Raça, 2024).

Ao escrever sobre mulheres negras em várias publicações, aqui destacamos algumas: no livro “Tendências e Perspectivas nos estudos das relações étnicas” (OLIVEIRA; SANTANA, 2023) com o artigo “Narrativas Ancestrais de uma Construção Metodológica de Estudos das Relações Étnicas e Femininos”; livro “A Interlocação de Saberes na Antropologia” (OLIVEIRA; SANTANA, 2021), artigo “Diálogo entre Ancestralidade Feminina, Símbolos e Etnicidades” e no livro, “Mulher Negra e Ancestralidade” (2023), com destaque aos dois artigos, “Mulheres negras do Recôncavo da Bahia, identidade étnica, profissão e ancestralidade” (CONSORTE;

SANTANA, 2023) e “Feminilidades de mulheres cabeça de Oboró” (SANTANA, 2023), tomamos alguns pressupostos nos constructos textuais, para pensar as mulheres negras e suas relações com a identidade e ancestralidade, considerando a ancestralidade enquanto fundamento organizativo das etnicidades nas comunidades tradicionais de legado africano.

A ligação entre a ancestralidade e a identidade étnica ocorre a partir da constituição histórica com conhecimentos numa perspectiva que o passado é referência para o seu presente, tendo em mente a existência de um futuro, como marca de resistência individual e coletiva (Marise de Santana, em entrevista concedida à *Rachel Quintiliano, da Revista Raça, 2024*), tal qual “folha dada” por Mãe Stella de Oxossi (2019)<sup>1</sup>, a ancestralidade é “a chave para não perder o caminho da origem, que permite lembrar quem se é de fato”.

Destacamos a ancestralidade como categoria analítica que nos possibilita colocar em evidência o saber fazer feminino - construção epistemológica ancestral, tendo na mulher Mãe de uma comunidade expansiva, a primazia de fundação e continuidades culturais e étnicas. Cabe enfatizar, sem tomar empréstimos ocidentais como nos alerta Oyěwùmí (2016), nas realidades africanas e afro-diaspóricas a fêmea é mulher e Mãe. A respeito disso, Carla Akotirene assevera, a valorização da Maternidade “é a lente pela qual poderão os feminismos apreciarem e entenderem a epistemologia africana na diáspora” (AKOTIRENE, 2019, s./p.). Com isso, compreendemos que a ancestralidade:

se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes para compreender essa experiência múltipla sob um conceito que lhe dá unidade compreensiva, sem reduzir a multiplicidade da experiência a uma verdade, mas, pelo contrário, abre para uma polivalência dos sentidos (OLIVEIRA, 2006, p. 4).

Em se tratando da força feminina, o legado africano através de suas oralituras nos ensina que o poder sagrado mítico e toda sua dinâmica cosmogônica tem seu poder constituído e gestado por divindades de energias masculinas e femininas organizados pelas dimensões: esquerda e direita; em cima, a baixo; frente e atrás. A ideia consagrada pelo mundo cristão na construção de

---

<sup>1</sup> Disponível: <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/tag/mae-stella-de-oxossi/>. Acesso: 10 de agosto de 2019.

uma deidade masculina, onipresente e onisciente se distancia. No caso da tradição iorubana, até a deidade suprema tem sua Mãe. Tudo que existe tem Mãe, conforme o verso de Oseeturá – narrativas de Ifá, “a fêmea deu à luz o soberano Antes que o soberano se tornasse um Deus” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 1). As pesquisadoras Carneiro e Cury (1993) ao traçarem debates sobre as relações de gênero, demarcando as mulheres negras a partir dos mitos africanos e afro-brasileiros, mobilizam a participação conflituosa entre os femininos e masculinos envolvidos na criação do mundo, representados por Obatalá e Oduduwa, encarregados pela criação.

As narrativas mitológicas contam a disputa travada entre o/as genitore/as pelo controle do mundo e das forças da natureza desde os tempos antigos. As disputas travadas entre Ele/Ela resultaram: a criação e domínio da terra à Oduduwa e a criação dos seres coube a Obatalá. De acordo Carneiro e Cury (1993), as narrativas mitológicas referente a criação define a frequente tentativa de sobreposição de poder entre o feminino e o masculino, no entanto, existe a contrapartida de quem se encontrou subtraído e, que nada foi ou é criado por um único ser.

Ainda de acordo as dimensões, à direita estão os ancestrais masculinos, Babá Egun e à esquerda, os ancestres femininos, Iyá-Agbá ou Iyá Mi ou Minha Mãe, a grande referência do poder feminino, expresso na coletividade; fonte ancestral do Axé feminino; “reveladora de um poder expansivo de caráter gerador(...) que permite a comunidade viver uma experiência de inclusão e (...) sentimento de pertença que se nutre na medida em que reconhece sua origem e formula saberes a partir dessa origem (OLIVEIRA; SANTANA, 2021, p. 14). “Da porteira para dentro”, interiorizamos, tal qual nos ensina Nanã, o barro primordial do qual nós fomos criadas e criados; “a verdade silenciosa que emana das profundezas da terra” (PÓVOAS, 2007, p. 175). Nanã - Iyà-lóde- ilù<sup>2</sup> - que contém e processa nesse interior e revela seus segredos pela transformação, o barro que umedecido modela, vive em diversas formas, diversas faces de femininos. Desse barro sagrado brota etnicidades que colocam em proeminência, a performance das pessoas, dos

---

<sup>2</sup> Mãe da Vida.

femininos, dos mitos que tornam os símbolos inteligíveis, transmitidos e, por consequência, construtores de experiências e dinâmicas sociais.

Paridas do barro sagrado, as mulheres negras no Brasil abrem frentes de enfrentamentos as violências promovidas pelo sistema escravista colonial fundando organizações e as estruturando de acordo às lógicas ancestrais de seus povos, Segundo Angela Davis (2016), as mulheres negras historicamente abrem frentes de lutas de combate à escravidão, à política colonialista, às desigualdades de gênero e sociais, à discriminação e ao racismo. No Brasil, uma dessas frentes, digamos assim, se fez no terreiro, chamados por muitos como fenômeno baiano a condição de mulheres negras rainhas em seus territórios, seguindo modelos organizativos ancestrais, a este respeito, Luzi Borges (2022) analisa que essas mulheres (fundadoras, Mães) tiveram a primazia de garantir as condições econômicas, culturais, sociais e religiosas necessárias à sobrevivência, ao reconhecimento de si e ao enfrentamento. Nossas líderes primeiras foram mulheres, Matriarcas.

### **Matriarcado entre símbolos étnicos: o mito de iyá mi e os paramentos de mãos dos orixás**

Estamos chamando de símbolos étnicos a toda e qualquer forma simbólica, que nos aponta uma direção de organização social, estruturada por um determinado conhecimento imerso em uma cultura com uma identidade étnica, que nos faculta localizá-lo dentro de um agrupamento humano a relação entre símbolo e etnicidade. Aqui, nós vamos nos deter em símbolos materiais e imateriais enunciadores de etnicidades de legados africanos presentes na sociedade brasileira.

Quando falamos do culto feminino a Iyá Mi e também, quando tomamos os paramentos de mãos que nkises, voduns, orixás utilizam, não é um diálogo que pode ser travado com toda a sociedade brasileira, pois, existem zonas de fronteiras entre quem toma e cultua esses símbolos e mitos, e entre, quem não os toma. Vale ressaltar que, as fronteiras servem para “pensar em limites entre diferentes grupos e tais divisas carregam dicotomias, assimetrias, estranhamentos, mas também

resistência, subversão à hegemonia, lutas e insurgências” (Marise de Santana, em entrevista concedida à *Rachel Quintiliano, da Revista Raça, 2024*).

As fronteiras são importantes para pensar diálogos entre os núcleos conservadores de uma sociedade como a brasileira, eivada pelas riquezas que as diferenças apresentam, mas também pelas diferenças que passaram a serem entendidas como desigualdades.

Obedecendo a uma tradição africana, o culto à Grande Mãe, é feito pelas mulheres sob a coordenação da Matriarca do terreiro, mesmo quando o terreiro não é liderado por mulher, o culto está sob a responsabilidade das mulheres. Como nos diz Oliveira e Santana (2023) no artigo “Narrativas Ancestrais de uma construção Metodológica de Estudos das Relações Étnicas e Femininos”, o culto à *Iyá Mi* é uma evocação do poder feminino. É um poder expansivo de caráter gerador, fértil, próspero e regulador de forças. Esse culto traz consigo símbolos fundamentais para pensar sobre as diversas faces que os femininos podem revelar-se. Aqui precisamos dizer que a palavra estruturada pela oralidade que os mitos carregam, enunciam imagens através dos ritos. São lógicas étnicas, que atendem aos significados e concepções acerca dos símbolos que os grupos possuem, Marise Santana (2017).

A pesquisadora Viviane Oliveira (2020) analisando dados de pesquisas fornecidos por membros do terreiro *lócus* de sua pesquisa, que resultou no texto de dissertação de mestrado, vai dizer que, a etnicidade é como uma construção social e política que sistematiza a relação dinâmica das diferenças entre nós e eles. Tanto a etnicidade quanto o símbolo segue em movimento, não estanque, entrelaçados nos contextos sociais de construção e interpretação, sendo ativados de forma estratégica pelo grupo ou por uma pessoa.

O culto às divindades femininas e suas liturgias, revelam realidades complexas imersas em um universo rico necessários de serem estudadas e analisadas, afirmamos aqui a existência de uma epistemologia emanada do saber ancestral feminino, nesta ocasião realçamos análises sobre *Iyá Mi* com destaque aos símbolos que abrem um caminho para entendê-la e interrogarmos os valores étnicos lidos através dos mitos. *Iyá Mi* aglutina a energia das antepassadas, por isso, seu *Axé* ser caracterizado pela coletividade, condensado e simbolicamente representado pela cabaça. Este poder nos é revelado por faces, entre elas: *Nanã*,

Yemanjá, Obá, Oxum, Oyá, Ewá; através das mulheres mais velhas; dos cargos hierárquicos ocupados por mulheres nos terreiros. Percebemos, com isso, “a evidência de elementos simbólicos estabelecidos como um conjunto de referências ao feminino através de narrativas míticas que estabelecem, assim, as marcas do poder do feminino expressos através de símbolos materiais e imateriais” (OLIVEIRA; SANTANA, 2021, p. 14).

As faces reveladoras desse sagrado feminino podem vir através dos paramentos de mãos das deidades Afro-brasileiras. Toda a preparação feita pelos artesãos dentro dos terreiros, depende de conhecimentos específicos, entre eles, sobre etnicidades, mesmo, quando o artista não fez estudos sobre este tema. É algo que se aprende “da porteira para dentro”. Outro fator observado pelo artesão ao criar o paramento de mão, é estar atento na utilização, conforto ao toque com o corpo humano, por isso, paramentos que vão ser usados na testa devem ser forrados, cuidados para oferecer segurança para o corpo que receberá o orixá.

Ao fazer leitura da pesquisa de José Arcanjo de Carvalho Macêdo (2013), “Paramentos de mãos dos orixás”, ele não toma a categoria etnicidade para falar dos símbolos (os paramentos), mas ao iniciar já me deparo com a etnicidade que está no próprio título, Orixás ao invés de grafar Nkises ou Voduns. Continuo lendo e chego na parte em que ele vai falar das “concepções de qualidade dos orixás”. O autor faz um questionamento: “porque uma Oxum leva uma cabaça, a outra, uma espada e espelho e uma outra um leque (...)” (MACÊDO, 2013, p. 27). As Matriarcas do terreiro em seu papel de manter a tradição, como autodidatas que são, do estudo de etnicidades podem falar em “qualidade do orixá”, outras tantas, vão falar de “caminhos”.

Essas etnicidades, caminhos ou qualidades serão observadas quando da confecção do paramento. A confecção de um paramento de mão do orixá, depende de tomar material a ser usado, cor, história do lugar onde o orixá se origina, entre outros atributos. Como nos diz José Macêdo, a liberdade criativa do artesão que confecciona o paramento é restrita, pois, esbarra na lógica que o mito enuncia, conciliando forma e estética da arte com a preferência do orixá. Por exemplo, Oxum Opará, nos revela a face de um feminino ligada a guerra, assim, Oxum em sua qualidade guerreira, admite traços proeminentes nos paramentos, tecidos com texturas ásperas, cor mais encarnada. Enquanto que Oxum Ipondá,

em sua face de rainha, prefere tecidos mais finos, objetos mais requintados, cores mais amenas. Já, Oxum Ijimum, velha, ancestral “(...) prefere o branco, além de usar palha vegetal em seus objetos (...)” (MACÊDO, 2013, p. 75).

Como todo o trabalho do artesão depende do fundamento analisado pela líder religiosa, tenho chamado essas mulheres de autodidatas do conhecimento sobre etnicidades. Essas mulheres para iniciar seus filhos e filhas, estudam a etnicidade, se atentando para especificidades ancestrais que essas pessoas carregam. A etnicidade de uma pessoa é estudada quando se busca através dos búzios qual a “qualidade”, “caminho” que a pessoa possui, qual orixá esta pessoa carrega, com este olhar, há uma apropriação não apenas do tipo de paramento que o orixá usa, mas também, de comidas votivas de sua preferência; bem como, o que a pessoa não deve comer. Assim podemos dizer, que ao lidar com a etnicidade de uma determinada pessoa filha/o de Oxum, por exemplo, uma Matriarca de terreiro, lida com a identidade dessa pessoa.

### **Da porteira para fora: matriarcado de mulheres negras de terreiros**

Entendendo que o Matriarcado é assumido, a partir do papel, que as mulheres negras assumem enquanto Mãe. Aqui, não estamos desprezando que oficialmente a sociedade brasileira se assume como patriarcal, mas não podemos perder de vista, que, existem povos que se movem a partir de códigos de uma relação Matriarcal. Podemos aqui falar das Religiões de Matrizes Africanas, que tem seus códigos étnicos construídos a partir de uma epistemologia ancestral de legado africano refletida através da figura das Iyalorixás, Mametus, Donés.... Lideranças que demarcam o poder da mulher negra derivado da importância sagrada, que é concedida a Mãe.

Sobre a institucionalização social da Iyá, que traduzimos para o português como Mãe, mesmo advertidamente pela pesquisadora que os termos não tem o mesmo significado contextual, mas resolvemos manter, pois durante a escrita do artigo acreditamos que as diferenças serão compreendidas. Oyèrónké Oyèwùmí (2016), socióloga nigeriana, traça debates teóricos a respeito da Iyá enquanto categoria de análise no contexto tradicional iorubá. Neste construto social a Maternidade não ocupa lugar paradigmático, generificada e hierarquicamente



posta a baixo do homem, em plano inferior; marginalizadas e determinadas a cumprir o papel limitado de esposas recatadas e criadoras da prole do seu marido/esposo. Não. A Maternidade traz consigo signos étnicos que a traduz como cocriadora da humanidade, pois, “todos os humanos têm uma òyá, todos nascemos de uma òyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que òyá. Quem procria é a fundadora da sociedade humana” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 3), conforme afirma a socióloga ao interpretar a organização social iorubana que tem por princípio o mito de origem presente nas oralituras de Ifá.

Com base nisso, percebemos aproximações da teoria de Oyěwùmí (2016) ao tratarmos do Matriarcado das mulheres negras no Brasil e a organização dos terreiros tendo a primazia de sua fundação e liderança, como pode ser observado na análise feita por Beatriz Alves Vasconcelos (2022) em um artigo da revista *Sacrilegens*, quando ela diz: “a configuração de um terreiro com uma mulher em sua direção aponta uma quebra em modelos religiosos que impunham a figura feminina um lugar submisso à figura masculina ...” (p. 9-10). Entendemos com isso, que o papel transgressor da mulher negra Matriarca foi bem definida ao assumir ser líder religiosa e, também, líder social e cultural, mantenedora da tradição africana e fortalecer os símbolos étnicos que estrutura e organiza filhos e filhas em torno da Mãe. Essa centralidade mobilizadora da Mãe evidencia o sentido definido por Oyěwùmí (2016) de sócio-espiritual característico do princípio matripotente.

Segundo a socióloga, “a Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de òyá” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 3). Isso quer dizer, segundo a autora, o ethos matripotente envolve a relação da Mãe com a prole que se constitui uma “unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par òyá e prole” (...) as òyá estão conectadas com toda a sua prole nascida, de maneira similar, sem qualquer distinção feita pelo tipo de genitália que ela possa ter” (Idem).

Tratando do Brasil, a centralidade em torno da Mãe se forma a partir de uma prole iniciática que origina a família ancestral. A família e a linhagem formadas nos terreiros são analisadas por Sodré (2002) como sendo “o conjunto das relações de ascendência e descendência regido por uma ancestralidade que não define apenas biologicamente, mas também política, mítica, ideologicamente” (SODRÉ, 2002, p. 74). Para Lima (2003) quando uma pessoa decide fazer parte do terreiro,

ela passa a obedecer aos modelos estabelecidos pela liderança e isso passa pela iniciação: “primeiro e decisivo momento da integração das pessoas (...) e estabelece uma relação permanente que é a própria essência da organização social do grupo” (LIMA, 2003, p. 69).

Percebe-se que as mulheres negras foram responsáveis em estruturar instituições contrastantes ao poder colonial que permanecem vivas até os dias atuais, contrariando o poder que se quer dominante, enfrentamentos e construções foram feitas no intuito de preservar conhecimentos ancestrais de legado africano e reconstruir-se enquanto povo, enquanto ser, constatações obtidas durante a realização da pesquisa de mestrado em que estávamos como aluna e orientadora, ao tratarmos das relações étnicas no seio da ancestralidade feminina. Oportunidade em que buscamos a pesquisadora Maria Joaquim para nos explicar que “a religião foi a primeira forma de resistência dos escravizados, e a África forneceu elementos que vieram contribuir às necessidades do Novo Mundo, criando assim os estilos de vida do negro na América”. (JOAQUIM, 2001, p. 26). Encontrando na dinâmica dos terreiros o seu sentido de “religiosidade que ali se consta em todos os instantes da vida grupal, é gerador constante de valores éticos e comportamentais que enriquecem e imprimem a sua marca no patrimônio cultural do país” (BRAGA, 1998, p. 37).

Neste cenário de enfrentamento, resistência e reconstituição, as mulheres negras tiveram e tem uma atuação basilar nos terreiros exercendo liderança religiosa, social, política e cultural de seus povos, não podemos perder de vista que para as mulheres negras seja no Brasil e em toda parte do mundo, a redução de suas existências ao ambiente doméstico nunca fez parte de suas histórias, Davis (2016), primeiro em África, como registrado pelos estudos históricos, demarcam a participação social das mulheres e sua importância na organização social nos territórios iorubás, ocupando cargos importantes a exemplo da Iyalodê, Iyá Erelu (líderes de importantes sociedades de mulheres); conquistando autonomia financeira através do domínio nos mercados e negócios; nos exércitos como as temidas guerreiras do antigo Daomé, África Ocidental atual República do Benim, exército formado apenas por mulheres, retratado pelo filme “A mulher rei” (2022), lançado em 16 de setembro de 2022, narrando histórias das Agodijé; na atuação de Nzinga Mbandi Kia Mbnadi, rainha dos reinos de Dongo e Matamba, atual

Angola, Costa Ocidental da África, entre outras mulheres que tiveram suas trajetórias de vida para além do recato do lar.

Segundo, a estruturação do sistema econômico brasileiro colonial de escravização dos povos africanos montou um sistema patriarcal de estratificação sociorracial e sexista com mecanismos de produção e reprodução eficientes para uma insistente manutenção de privilégios e riquezas de uma elite, de acordo bell hooks (2014, p. 14), podemos dizer que “a ordem social e política que os colonizadores brancos trouxeram das suas terras da Europa tiveram um impacto grave no destino das mulheres negras escravizadas”. Neste sistema, as mulheres negras foram escravizadas e tiveram suas integridades sexuais quebradas pela criação de falsas imagens de suas naturezas e as forças desse contexto social as colocaram no mercado de trabalho, como escravizadas e, cavando estratégias, encontraram alternativas com a prestação de serviços domésticos, no comércio - “ganhadeiras”, Vânia Vasconcelos (2014). Uma das características do mercado de trabalho no século XIX em Salvador foi a presença marcante de mulheres negras trabalhando no ganho nas ruas, “tanto mulheres escravas colocadas no ganho por seus proprietários, como mulheres negras livres e libertas que lutavam para garantir o seu sustento e de seus filhos” (SOARES, 1996, p. 57).

Mesmo em condições adversas para as mulheres negras em situação de escravização tinham que passar parte do que recebia ao senhor escravista e tendo seu trabalho desvalorizado em relação aos ganhadores que chegavam a ganhar duas vezes mais que elas, o trabalho como ganhadeira representava uma das principais portas de saída da escravização, Cecília Soares (1996). Embora não formassem um grupo homogêneo, as vendedeiras conseguiam mais facilmente integrar-se no pequeno comércio urbano” (SOARES, 1996, p. 59-60) e, muitas vezes, conseguiam margem de lucros generosas, conforme informa a pesquisadora. Este cenário histórico demonstra que o trabalho não foi enfrentado da mesma maneira entre homens e mulheres negras e entre brancos e brancas.

As mulheres brancas voltadas para as relações econômicas díspares entre mulheres e homens brancos, lutaram para si, sem considerar as pautas históricas das mulheres negras e as implicações étnicas nas lutas por direitos, resultando no fracasso, tão bem assinalados por Oyèwúmi (2016) e Akotirene (2019) ao colocarem em discussão os equívocos de análises de pautas e conceitos

fundamentados em categorias ocidentais que insistem nas dicotomias Mãe/Mulher/Fêmea e de público-privado, por exemplos, “cujas prerrogativas de autoridade não devem ser deslocadas politicamente em virtude de transformações epistêmicas, ocasionadas pelo patriarcado branco colonizador” (AKOTIRENE, 2019, s./p.). Bem observado pela pesquisadora, os construtos sociais são ajustados conforme ordem ancestral e étnicas e, em um tempo que não é ocidental.

A conquista do espaço público pelas mulheres em África foi ressignificada na diáspora através dos terreiros, analisado por Teresinha Bernardo (2005) e enquanto líderes, o trabalho da Matriarca pode ser pensado “da porteira para fora”. “Da porteira para dentro” traz desafios distintos do papel da porteira para fora, por isso, se torna necessário desenvolver várias estratégias. Para o nosso objetivo neste artigo nos ajuda fazer uma inversão, vamos pensar os desafios da líder religiosa “da porteira para fora”. A Matriarca se depara com desafios que não são apenas seus, mas de toda mulher negra que vive na sociedade brasileira. Desafios ligados às profanações racial e sexista.

Retomamos novamente a entrevista supracitada para fortalecer o argumento de que a mulher negra vai lidar com o racismo, inclusive das mulheres brancas; sendo assim, a mulher negra termina se sentindo desamparada, porque ela tem, dentro dessa luta, essa dificuldade de adesão às questões que lhes são próprias para uma luta sexista. De modo geral, as mulheres negras têm, na verdade, vulnerabilidades em decorrências da inúmeras e constantes violências provocadas pelo racismo e sexismo, não podemos atribuir a essa vulnerabilidade, apenas a questão da escolaridade, porque mesmo as mulheres escolarizadas, elas também estão vulneráveis (Marise de Santana, em entrevista concedida à *Rachel Quintiliano, da Revista Raça, 2024.*)

As discussões e enfrentamentos a estas condições de vulnerabilidades que colocam as mulheres negras em desvantagens em relação às mulheres e homens brancos ganham espaços cada vez maiores e trazem para o debate social reflexões a respeito das diversas formas que o racismo e o sexismo atingem as mulheres e as estratégias de enfrentamento que as diversas formas organizacionais colocam em prática. Refletindo acerca dos desafios que as mulheres vêm enfrentando, especialmente as mulheres negras, porque ser mulher, antes de tudo

é enfrentar preconceitos que obviamente não são de hoje, eles se arrastam séculos a séculos. É importante ressaltar que as mulheres vivem no seu cotidiano uma história sexista, o sexismo como sistema de dominação, institucionalizado, mas nunca determinou de forma absoluta o destino de todas as mulheres nesta sociedade.

É importante que a gente pense que a história das mulheres fala de sistema de dominação sexista, mas não fala de uma dominação que atinge a todas as mulheres da mesma forma. A gente não pode pensar que mulheres brancas são atingidas da mesma forma que as mulheres negras. E é com esse entendimento que podemos refletir a respeito dos desafios das mulheres negras na sociedade brasileira, nesse sentido, o maior desafio está em voltar-se para uma luta contra a opressão sexista que insiste em silenciar a mulher negra, se reveste de violência de várias ordens, reafirmando preconceitos que geram discriminações (Marise de Santana, em entrevista concedida à Rachel Quintiliano, da Revista Raça, 2024).

Para entender a necessidade da luta sexista, precisamos derrubar as fronteiras rígidas estabelecidas entre homens e mulheres. É com o pensamento de uma luta de transformação que precisamos debater sobre as condições sociais que estamos experienciando em nossa sociedade que para além do que a história nos mostra sobre as condições de vida que tivemos e temos, há também uma história de desvalorização da natureza feminina negra, como alerta bell hooks (2014).

A desvalorização da natureza feminina negra ocorreu como resultado da exploração sexual das mulheres negras durante a escravatura que não foi alterado no decurso de centenas de anos. Já previamente mencionei que enquanto muitos cidadãos interessados simpatizaram com a exploração das mulheres negras quer durante a escravatura quer após, como todas as vítimas de violação da sociedade patriarcal elas eram vistas como tendo perdido valor e dignidade como resultado da humilhação que elas suportaram. As crônicas da escravatura revelam que o mesmo público abolicionista que condenou a violação das mulheres negras olhou-as mais como cúmplices do que vítimas (hooks, 2014, p. 40).

Segundo a autora a desvalorização à mulher negra é consequência da exploração sexual das mulheres negras iniciada no período escravocrata e até os dias atuais perduram os impactos políticos e sociais dessa prática na vida das mulheres negras. Esse processo de exploração sexual construiu uma imagem

deturpada da mulher negra, condicionando a sociedade a uma leitura que coloca as mulheres negras “como criaturas de pouco esforço ou valor” (hooks, 2014, p. 39). Ainda de acordo a pesquisadora, esse sistema serviu aos interesses das elites brancas como dispositivo de controle social no interesse de manter a supremacia branca em que:

todos os mitos e estereótipos usados para caracterizar a natureza feminina negra tiveram as suas raízes na mitologia anti-mulher. No entanto, eles formaram a base da maior investigação crítica à natureza da experiência das mulheres negras. Muitas pessoas tiveram dificuldade em apreciar as mulheres negras como nós somos devido à avidez em impor uma identidade sobre nós, baseada num sem número de estereótipos negativos. Os esforços de disseminação contínua de desvalorização da natureza feminina negra tornaram extremamente difícil e frequentemente impossível às mulheres negras desenvolverem um auto-conceito positivo. Porque somos diariamente bombardeadas por imagens negativas. De facto, uma força opressiva foi este estereótipo negativo e a nossa aceitação disso como um papel viável e modelo sobre o qual podemos modelar as nossas vidas (hooks, 2014, p. 62).

Nós, mulheres negras no Brasil, como em outros países, temos lutado pelo combate à discriminação racial e junto a ela soma-se a luta contra a opressão sexista. No caso de nós mulheres negras e de terreiro, não é diferente. Temos em nossas construções a base epistemológica ancestral que nos direciona a investigar e problematizar os desafios atuais que envolvem as mulheres em seus territórios, mobilizando-os para o desenvolvimento de saberes de fortalecimento, de um lado: para participação em atos de defesa de direitos, controle de políticas públicas, autonomia financeira, educação, trabalho, saúde reprodutiva; e, por outro, para enfrentamento do sexismo, feminicídio, do racismo, da pobreza e da morte.

### **O ato de fiar considerações**

Aprendemos com Yemanjá – aquela que tem os filhos peixes “contidas em suas entranhas de água” (SANTOS, 1986, p. 90) e, também a dona do algodão, fiandeira do tempo e da eternidade, o que a liga à ancestralidade, águas primeiras dos tempos ancestrais, trama entre águas e fios, os tecidos sagrados, vivências e experiências dos omo (relacionado a filho/a) no Aiyê (Terra) enlaçado/as com seus duplos no Orun (dimensão invisível). Está associada simbolicamente à

Maternidade, considerada *lyabà* (Mães Rainhas-Senhoras ilustres-líderes); às Nossas Mães Ancestrais. *lyá Mi* e a motivação para a luta pela existência, para realização e ao domínio de si mesma, o equilíbrio emocional; é o retorno à origem no fundo do rio/mar e a volta transformada, energizada para os enfrentamentos cotidianos da vida social, como narrado em um de seus cânticos entoados nos terreiros (...) “E ntó òun gbà ará ní tó náà dò jé odò k'awa (...)”<sup>3</sup>

Yemanjá revela outra de suas faces, como *lyá Ori* - a Mãe da Cabeça - narrado nos mitos em que *Oludumaré* (Ser Supremo) em agradecimento a uma oferenda recebida, presenteia Yemanjá com a condição de ser a senhora de todas as cabeças “*Yémanjá Olówó Orí*” e, também pelo bem estar do *Orí*, quando cura *Oxalá*, passa a ser responsável pelos cuidados de todos os *Orís*. Segundo Juana Elbein dos Santos e Deoscóredes dos Santos (Mestre Didi), “o *Orí-inú* é o elemento vivo materializado pela cabeça (*Orí*)”, que estabelece uma ligação profunda “entre a pessoa/indivíduo com sua matéria de origem mítica” (Id. 2011, p. 2). Por essas atribuições está ao lado de *Oxalá* no ritual do *eborí*. O ritual do *eborí* consiste em alimentar o *Orí* com um conjunto de oferendas cujo objetivo é fortalecê-lo, despertá-lo e, promover o equilíbrio entre as existências no *Aiyê* e no *Orun* e sintonizá-lo com o *orixá*.

Essas faces simbólicas de Yemanjá enquanto fiandeira, tecelã, cuidadora de nossos *Orís*, promove as tramas da vida e da morte, algumas interpretações de seus símbolos trazem a ideia de que por Ela ser a responsável pelos cuidados do *Orí*, abre a porta para *Ikú* – *orixá* responsável por tirar o sopro da vida – “rodar na cabeça” finalizando a sua existência física no *Aiyê*. Daí a importância de manter um *Orí* alimentado. Nessas condições assume o controle cósmico, dos entrelaçamentos constantes e criativos dos tecidos nos fornecendo um campo de símbolos construtores de etnicidades que falam de femininos mobilizadores de saberes que organizam as relações sociais.

Assim como Yemanjá, teci construímos nossos tecidos sociais com linhas cognitivas extraídas a parti de lógicas étnicas e realidades contextuais, aqui oferecemos possibilidades de interpretações que trazem construções étnicas das

---

<sup>3</sup> Tradução: “(...) Ela conduz, ela salva (resgata) os corpos e guia no rio (...)”. In. Cânticos dos *orixás* do Candomblé. Yemanjá. Carlinhos de Oxun. Disponível em: [Yemonja - Carlinhos D'Oxum - LETRAS.MUS.BR](http://Yemonja - Carlinhos D'Oxum - LETRAS.MUS.BR) Acesso em: 3 de agosto de 2024.

diversas faces da ancestralidade feminina de legado africano, através dos mitos de Iyá Mi, Yemanjá, Nanã e Oxum, que refletem na construção do ser mulher nos terreiros. Parafraseando Teresinha Bernardo (2005), se os terreiros podem ser espaços representativos de uma Terra-Mãe suas sacerdotisas são chamadas de Mãe, que assumiram e assumem em cada tempo, um fio, um tecido.

## Referências

AKOTIRENE, Karla. **Osun é fundamento epistemológico: um diálogo com Oyèronké Oyèwúmi**, 2019. <https://www.cartacapital.com.br>.

**A Mulher Rei**. Direção Gina Prince-Bythewood. TrisStar Pictures, 2022. 2:22 h.

BERNARDO, Teresinha. **O candomblé e o poder feminino**. *REVER. Revista de Estudos da Religião*. n. 2., p. 1-21, 2005. [https://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/t\\_bernardo.htm](https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_bernardo.htm).

BORGES, Luzi. **Okolaju: a força ancestral das mulheres de axé...** In: Borges, Luzi; SANTANA, Marise de; NASCIMENTO, Washington. *Narrativas Ancestrais: histórias e trajetórias de mulheres negras na Bahia*. 1ª Ed. Rio de Janeiro, Autografia, 2022, p. 168-192.

BRAGA, Júlio. **Fuxico do candomblé: estudos afro-brasileiros**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Faria de Santana, 1998.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane Abdon. **O poder feminino no culto aos Orixás**. In: *Mulher Negra. Cadernos Geledés IV*. GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra, 1993.

CONSORTE, Josildeth Gomes; SANTANA, Marise de. **Mulheres negras do Recôncavo da Bahia, identidade étnica, profissão e ancestralidade**. In: CONSORTE, Josildeth Gomes; SANTANA, Marise de (Orgs). *Mulher Negra e Ancestralidade*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2023, p. 78-92.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

hooks, bell. **“E eu não sou uma mulher?”: mulheres negras e feminismo**. Tradução livre: Plataforma Gueto, 2014. [https://plataformagueto.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher\\_traduzido.pdf](https://plataformagueto.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf).

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

LIMA, Vivaldo Costa. **A família de santo nos Candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. 2. Ed. Salvador. Corrupio, 2003.



MACÊDO, José Arcanjo de Carvalho. **Os paramentos de mãos dos orixás**. Feira de Santana-UEFS, 2013.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba. Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, Viviane Sales. **Ìyà Mi Èlèyè faz morada no Omi T'Ogun: um estudo sobre mitos, ritos, símbolos e etnicidades**. 2020. 192 fls (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade. ODEERE-Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB, Jequié, 2020.

OLIVEIRA, Viviane Sales; SANTANA, Marise. **Diálogo entre ancestralidade feminina, símbolos e etnicidades**. In: PURIFICAÇÃO, Marcelo Máximo; TEIXEIRA, Maria Filomena Rodrigues; PESSONI, Lucineide Maria de Lima (org.). *A interlocução de saberes na antropologia 3*. Ponta Grossa - PR: Atena, 2021, p. 8-19.

OLIVEIRA, Viviane Sales; SANTANA, Marise. **Narrativas Ancestrais de uma construção Metodológica de Estudos das Relações Étnicas e Femininos**. In: [recurso eletrônico] Souza, Marcos Lopes de; FERREIRA, Maria de Fátima de Andrade (orgs.). *Tendências e perspectivas nos estudos sobre as relações étnicas e suas interfaces*. 1.ed. Curitiba: Appris 2023, p. 43-58.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? **Nova Iorque: Palgrave Macmillan**, 2016, capítulo 3, p. 57-92. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Da porteira para fora: mundo de preto em terra de branco**. Ilhéus-BA: Editus, 2007.

SANTANA, Marise de. **Legados africanos: palavra enunciativa de simbolismos étnicos**. *Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade* – UESB, ano 2, n. 3, v. 3, jan – jun de 2017, p. 5-33.

SANTANA, Marise de. **A feminilidade das zeladoras de legado africano cabeça de oboró**. In: CONSORTE, Josildeth Gomes; SANTANA, Marise de (Orgs). *Mulher Negra e Ancestralidade*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2023, p. 93-112.

SANTANA, Marise de. **Com a palavra, Marise de Santana**. Entrevista concedida à Rachei Quintiliano. *Revista Raça*, 26 de julho de 2024. <https://revistaraca.com.br/com-a-palavra-marise-de-santana/>.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgó e a morte: pàdé, asésé e o culto égun na Bahia**. 11ª ed. Trad. UFBA. Petrópolis. Ed. Vozes, 1986.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes dos. **Ìpòrí**. *Revista Olorun*, n. 6, p. 31-48, outubro, 2011. <http://www.olorun.com.br>.

SOARES, Cecília Moreira. **As ganhadeiras e resistência negra em Salvador no século XIX.** *Afro-Ásia*, Salvador, n. 17, p. 57-71, 1996. <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20856>.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.** Rio de Janeiro. Bahia: Prosa e Poesia. AMAGO, 2002.

VASCONCELOS, Beatriz Alves. **Matriarcado no campo do Asè: a importância de lalorixás para experiências horizontais nos terreiros.** *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 19, n. 1, p. 04-05, jan-jun. 2022. <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/37426/24931>.

VASCONCELOS, Vania Maria Ferreira. **No colo das iabás: raça e gênero em escritoras afro-brasileiras contemporâneas.** 2014. 228 fls. (Tese Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Literatura. Universidade de Brasília-UNB, Brasília-DF, 2014. <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/16641>.