

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ARLETTE FREITAS

MULHERES DO AXÉ: ATUAÇÃO DA MÃE DE SANTO MATILDE DE OYÁ NO  
CANDOMBLÉ KETU EM VITÓRIA - ES

PPCCR  
Faculdade Unida de Vitória

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28/06/2019.

VITÓRIA  
2019

ARLETTE FREITAS

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28/06/2019.

MULHERES DO AXÉ: ATUAÇÃO DA MÃE DE SANTO MATILDE DE OYÁ NO  
CANDOMBLÉ KETU EM VITÓRIA - ES

Trabalho Final de  
Mestrado Profissional  
Para obtenção do grau de  
Mestra em Ciências das Religiões  
Faculdade Unida de Vitória  
Programa de Pós-Graduação  
Linha de pesquisa: Religião e Esfera Pública

Orientadora: Dra. Claudete Beise Ulrich

Vitória - ES  
2019

Freitas, Arlette

Mulheres do Axé: Atuação da mãe de santo Matilde de Oyá no Candomblé Ketu em Vitória – ES / Arlette Freitas. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2019.

ix, 85 f. ; 31 cm.

Orientadora: Claudete Beise Ulrich

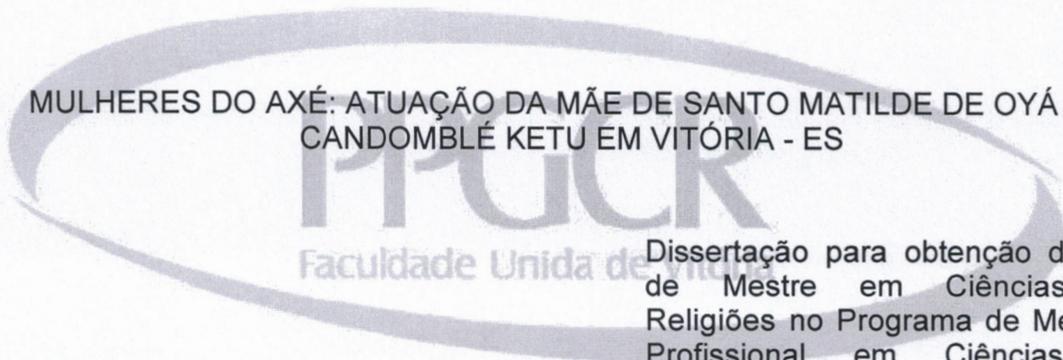
Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2019.

Referências bibliográficas: f. 80-85

1. Ciência da religião.
2. Religião e esfera pública.
3. Candomblé.
4. Gênero e feminismo.
5. Mãe de Santo Iarolixá.
6. Matilde de Ová.
7. Candomblé Ketu. - Tese. I. Arlette Freitas. II. Faculdade Unida de Vitória, 2019. III. Título.

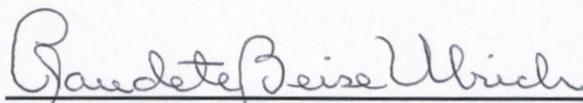
ARLETTE FREITAS

MULHERES DO AXÉ: ATUAÇÃO DA MÃE DE SANTO MATILDE DE OYÁ NO  
CANDOMBLÉ KETU EM VITÓRIA - ES

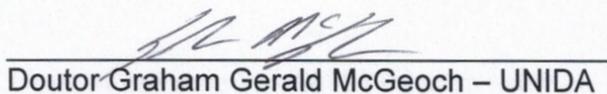
The logo of Faculdade Unida de Vitória features the acronym 'FUCK' in a large, bold, sans-serif font. Below it, the full name 'Faculdade Unida de Vitória' is written in a smaller, lighter font. The entire logo is enclosed within a stylized, horizontal oval shape that has a slight 3D effect.

Faculdade Unida de Vitória

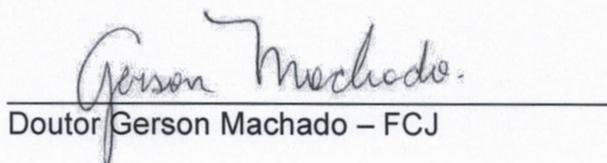
Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Claudete Beise Ulrich', written over a horizontal line.

Doutora Claudete Beise Ulrich – UNIDA (presidente)

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Graham Gerald McGeoch', written over a horizontal line.

Doutor Graham Gerald McGeoch – UNIDA

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Gerson Machado', written over a horizontal line.

Doutor Gerson Machado – FCJ

## AGRADECIMENTOS

À Deus primeiramente pela oportunidade a mim concedida de estar cursando este mestrado e realizando um sonho que até pouco tempo era algo inalcançável. Sou agraciada por tamanha bondade e cuidado, sem a qual não chegaria ao fim desta trajetória tão marcante.

À minha família de forma geral, em especial minha mãe Rosangela Freitas sem a qual eu não estaria no mundo. Seu exemplo de mulher, fé, força, ousadia e perseverança serviu de inspiração para este estudo. Obrigada pelos ensinamentos e cuidados ao longo da minha trajetória de vida. Se me tornei a mulher que sou hoje, foi graças ao seu esforço e empenho. Você é o meu tesouro mais precioso!

À Mãe Matilde de Oyá que de forma tão amiga e solidária me recebeu em seu terreiro, e me permitiu pesquisar e vivenciar a realidade local. Sua fé, força e empenho em prol da causa do Candomblé na cidade de Vitória - ES foi o que me motivou e incentivou a escolher o seu terreiro como objeto de pesquisa central. Foram meses de trocas e aprendizados mútuos. Serei eternamente grata pela oportunidade de realizar a etnografia em seu terreiro!

À minha orientadora Profa. Dra. Claudete Beise Ulrich, que desde o início se fez presente em todas as etapas de desenvolvimento deste trabalho, me ensinando e orientando para que a pesquisa alcançasse o êxito. Agradeço por toda a paciência e disponibilidade, por compartilhar seu conhecimento e me tornar um ser humano melhor, ciente do papel que, nós mulheres, devemos exercer nesta sociedade e por me estimular a lutar pela igualdade e respeito. Saiba que me espelho muito em você e sou admiradora da profissional/professora e do ser humano incrível que és.

Agradeço a bolsa recebida pela instituição Evangelisches Missionswerk in Deutschland e.V. (EMW) (Associação de Igrejas e Missões Protestantes na Alemanha). Sem o investimento de vocês esta pesquisa não seria desenvolvida. Muito obrigada por investir em mulheres pobres e negras das periferias do Brasil.

Ao Prof. Dr. Graham Gerald McGeoch (Faculdade Unida) e Prof. Dr. Gerson Machado (Fundação Cultural Joinville/ Universidade LaSalle) por terem aceito o convite para participarem da Banca de Defesa do Trabalho de Conclusão do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões. Suas respectivas orientações e os diálogos estabelecidos foram de suma importância para o aperfeiçoamento da pesquisa. Muito obrigada!

À Faculdade Unida de Vitória por terem aberto as portas para que eu pudesse fazer este mestrado. Serei eternamente grata! Agradeço também ao corpo docente desta instituição, que sem dúvidas foram muito importantes ao longo da minha trajetória de estudos desde as aulas até as orientações e sugestões significativas para o desenvolvimento do trabalho. Além destes, agradeço também a todos os colaboradores (as) desta referida instituição que sempre nos atenderam com muito profissionalismo.

A todos os/às meus/minhas amigos(as) que ao longo destes dois anos estiveram presente em minha vida, contribuindo de forma direta e indireta com esta pesquisa, se fazendo presente mesmo que estivessem territorialmente longe. Em especial agradeço as irmãs que a vida me deu, sem a qual eu não conseguiria chegar até aqui, Patrícia e Tânia que me acolheram e foram fundamentais para que eu finalizasse a pesquisa, sempre disponíveis para me ajudar. Agatha, Ravena, Maria Teresa, Juliana e Marcela muito obrigada por cada demonstração de empatia, afeto e carinho ao longo desta trajetória, vocês são especiais.

À equipe do CEFORTE EAD (Centro de Formação Teológica – Educação a Distância) na qual eu trabalho. Obrigada Roziany pelos cancelhos e compartilhamentos todas as manhãs, Fábio pelo apoio, Ana pela contribuição e experiência no término deste trabalho (jamais me esquecerei do dia em que ficamos quase 24 horas para terminar de escrever, como foi desafiador sem a sua ajuda não conseguiria), Clayton e Abdruschin pela paciência e flexibilidade em relação aos horários e dias de trabalho. Vocês são incríveis, tenho orgulho de fazer parte desta equipe que me acolheu tão bem.

Ao grupo de pesquisa Religião, Gênero, Violências e Direitos Humanos (REGEVI), ligado a Faculdade Unida de Vitória e coordenado pela Profª. Dra. Claudete Beise Ulrich, A unidade deste grupo é formidável. As leituras, diálogos e debates foram fundamentais para desenvolvimento de minha pesquisa.

No mais, sou imensamente grata a tudo que vivi nestes dois anos, desenvolvendo esta pesquisa que foi tão enriquecedora para minha vida. Sem dúvidas me transformei ao longo de todo processo e cresci com este tema que me desafiou do início ao fim, me fazendo sair da minha zona de conforto e mergulhar intensamente em uma pesquisa tão importante e atual. Que venham os próximos desafios! Aprendi muito nas relações de alteridade que estabeleci!

## RESUMO

A presente dissertação do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões trata sobre as mulheres do Axé, especialmente a atuação da Mãe de Santo (Iarolixá) Matilde de Oyá no Candomblé Ketu em Vitória - ES. Abordar a temática das religiões afro-brasileiras, a partir do papel de liderança das mulheres, é desafiador, por se tratar de um assunto abrangente e de suma importância para se compreender a cultura brasileira. O Candomblé se destaca como uma religião de notável patrimônio cultural, oriundo dos negros e das negras escravizados/as em solo brasileiro, mantendo viva as suas raízes africanas através da prática religiosa, com enfoque na resistência para preservação de suas tradições e crenças com protagonismo para as mulheres. Desta forma, esta pesquisa se propôs a analisar e apresentar a participação das mulheres como lideranças religiosas, buscando, desta forma, contribuir em um campo de estudo pouco explorado academicamente em relação à realidade do estado do Espírito Santo, em especial na cidade de Vitória - ES. Para o desenvolvimento do trabalho que é de natureza exploratória, optou-se pela utilização de uma pesquisa bibliográfica e também uma pesquisa de campo qualitativa de natureza etnográfica descritiva. A pesquisa de campo foi realizada no terreiro da Mãe de Santo Matilde de Oyá, que lidera um espaço religioso de Candomblé da nação Ketu em Vitória - ES. A partir dos dados coletados através da entrevista concedida pela Mãe de Santo Matilde de Oyá foi possível mapear as práticas, crenças, contradições, desafios e conflitos que permeiam sua vivência e atuação em relação ao papel de liderança que exerce dentro da religião. Através de observações etnográficas e dos diálogos estabelecidos com a Mãe de Santo Matilde de Oyá foi possível perceber o importante papel de lideranças das mulheres no âmbito do Candomblé, percebendo assim, sua importância não somente como liderança mas também, como agente na desconstrução de uma ordem machista, patriarcal, racista e misógina, vigente na sociedade brasileira. A presente reflexão coloca-se junto a outros trabalhos que buscam a superação do racismo e da intolerância religiosa no Brasil e no mundo, apontando para o importante papel de liderança das mulheres.

**Palavras-chave:** Candomblé, Ciências das Religiões, gênero, feminismo, Mãe de Santo (Iarolixá) Matilde de Oyá.

## ABSTRACT

This dissertation of the Professional Master in Religious Studies treats about the women of Axé, especially the performance of the *Mãe* (Iarolixá) Matilde de Oyá at Candomblé Ketu in Vitória - ES. Talking about the theme of Afro-Brazilian religions, from the leading role of women, is challenging because it is a broad subject and of great importance to understand Brazilian culture. Candomblé stands out as a religion of remarkable cultural heritage, originating from black men and black woman enslaved in Brazilian soil, keeping alive its African roots through religious practice, focusing on resistance to the preservation of their traditions and beliefs with protagonism to the women. Thus, this research aimed to analyze and present the participation of women as religious leaders, thus seeking to contribute to a field of study little explored academically in relation to the reality of the state of Espírito Santo, especially in Vitória city, Espírito Santo. For the development of the work that is exploratory in nature, we chose to use a bibliographic research and also a qualitative field research of descriptive ethnographic nature. The field research was carried out in the *terreiro* of the *Mãe* Matilde de Oyá, which leads a Candomblé religious space of the Ketu nation in Vitória - ES. From the data collected through the interview given by the *Mãe* Matilde de Oyá it was possible to map the practices, beliefs, contradictions, challenges and conflicts that permeate her experience and performance in relation to the leadership role she plays within religion. Through ethnographic observations and dialogues established with the *Mãe* Matilde de Oyá, it was possible to realize the important role of women's leadership in the Candomblé sphere, thus realizing its importance not only as a leader but also as an agent in the deconstruction of the patriarchal order, misogynist, racist in Brazilian society. This reflection is placed together with other works that seek to overcome racism and religious intolerance in Brazil and worldwide, pointing to the important leadership role of women.

Keywords: Candomblé, Religious Studies, gender, feminism, *Mãe* (Iarolixá) Matilde de Oyá.

## LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Figura 1 - Escadaria José Martins – Morro do Cruzamento-Vitória - ES .....	54
Figura 2 - Porta de entrada da Casa de Iansã Caboclo Flexeiro Pena Branca.....	54
Figura 3 - Placa de localização do terreiro .....	55
Figura 4 - Placa de localização do terreiro ao longo da escadaria.....	55
Figura 5 - Planta da estrutura interna do terreiro.....	56
Figura 6 - Estrutura externa onde localiza-se o terreiro .....	57
Figura 7 - Cozinha onde as comidas são preparadas .....	57
Figura 8 - Espaço onde as roupas utilizadas nos rituais são guardadas.....	58
Figura 9 - Plantações de ervas comestíveis .....	58
Figura 10 - Comidas preparadas para homenagear os Orixás .....	59
Figura 11 - Ovos deixados na entrada do terreiro para retirada de energias negativas do espaço .....	59
Figura 12 - Espaço utilizado em dias de festas.....	61
Figura 13 - Atribuições: Instrumentos musicais utilizado no ritual .....	62
Figura 14 - Elementos do candomblé e da umbanda em um único espaço .....	63
Figura 15 - Visão interna do local utilizado para realização dos rituais de umbanda e Candomblé.....	64
Figura 16 - Mãe Matilde de Oyá .....	65
Quadro 1 - Lista dos Orixás.....	29

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 CANDOMBLÉ: TRADIÇÃO, RESISTÊNCIA E ANCESTRALIDADE .....	14
1.1 As religiões afro-brasileiras: análise histórica.....	14
1.2 O Candomblé no Brasil: definições e análises .....	18
1.2.1 As nações do Candomblé .....	24
1.2.2 O Candomblé Ketu .....	25
1.3 O Candomblé no Espírito Santo .....	29
2 A QUESTÃO DE GÊNERO NO CANDOMBLÉ.....	33
2.1 O lugar da mulher na sociedade: perspectivas a partir dos estudos de gênero.....	33
2.2 Mulheres no Candomblé: percepções a partir do poder feminino na religião.....	38
2.3 O empoderamento da mulher para superação da desigualdade de gênero: perspectivas a partir do feminismo e relações com a religião do Candomblé .....	43
3 O CANDOMBLÉ NA CASA DE IANSÃ CABOCLO FLEXEIRO PENA BRANCA EM VITÓRIA - ES: UM OLHAR A PARTIR DA LIDERANÇA DA MÃE DE SANTO MATILDE DE OYÁ .....	48
3.1 A capital Vitória e a invisibilização das religiões de matriz africana .....	48
3.2 Casa de Iansã Caboclo Flexeiro Pena Branca em Vitória - ES: história, localização, estrutura e participantes. ....	53
3.3 Mãe de Santo Matilde de Oyá: liderança, importância e desafios.....	65
3.3.1 Filha de Oyá: importância do Orixá no fortalecimento da identidade de Mãe Matilde ..	68
3.3.2 Reflexões acerca da importância da liderança e do poder feminino no Candomblé.....	71
CONCLUSÃO.....	76
APÊNDICE .....	86
ANEXOS.....	94

## INTRODUÇÃO

Abordar a temática das religiões afro-brasileiras é algo desafiador, por se tratar de um assunto abrangente de suma importância para se compreender a cultura brasileira, levando em consideração o legado histórico e religioso que se faz presente em nossa sociedade deixado por estas. Neste interim, o Candomblé se destaca como uma religião de notável patrimônio cultural, oriundo dos negros e escravos que em solo brasileiro manteve viva as suas raízes africanas através da prática religiosa, com enfoque na resistência para preservação de suas tradições e crenças.

No âmbito do Candomblé, as mães de santo se destacam como mulheres que mesmo sofrendo repressão conseguiram, ao longo do tempo, ocupar os espaços de lideranças nos terreiros, diante de uma sociedade machista e patriarcal, onde o homem sempre teve maior destaque. Assim, estas mulheres historicamente conseguiram visibilizar suas expressões e práticas religiosas, lutando por seu reconhecimento como protagonistas de uma fase recente no que tange a história das mulheres no Brasil.

Tendo em vista os estudos de gênero se apresentar como método de pesquisa acadêmica em crescente discussão, é importante debater a temática proposta, pois somente desta forma é possível contribuir com a ampliação deste campo de pesquisa tão rico, agregando assim mecanismos para a desconstrução da invisibilidade da mulher, permitindo desta forma pesquisar a atuação de lideranças femininas em diferentes espaços, com ênfase no campo religioso. Desta forma, a presente pesquisa propõe-se a analisar e apresentar a participação do gênero feminino como lideranças religiosas de uma religião historicamente hierarquizada, onde as mulheres lutam por uma participação mais ativa na esfera pública.

No tocante ao aspecto científico, a pesquisa busca contribuir em um campo de estudo, até então, pouco explorado academicamente em relação a realidade do Espírito Santo, com poucas produções sobre a influência da mulher no Candomblé em solo capixaba, em especial na cidade de Vitória - ES.

Quanto ao aspecto pessoal, a pesquisadora tem como motivação o fato de conhecer mulheres que exercem lideranças em diferentes religiões, e como estas lutam por igualdade e respeito diante de um contexto opressor e estritamente machista. A proximidade com mães de santo que atuam como zeladoras dos espaços religiosos localizados em Vitória - ES, despertou diversas curiosidades no seio deste contexto tão complexo no qual estão inseridas, uma vez que, a religião no território local não tem tantos adeptos e é demonizada, ou seja, a todo momento luta contra o preconceito presente na sociedade para se manter viva.

A pesquisa de campo foi realizada no terreiro de Mãe Matilde de Oyá, que lidera um espaço religioso de Candomblé da nação Ketu em Vitória - ES. Tal escolha justifica-se pela contribuição e relevância social que o trabalho desenvolvido por esta junto à comunidade do Cruzamento (bairro da cidade de Vitória - ES) há muitos anos, mostrando assim, o importante trabalho desenvolvido por esta mulher, mãe e líder religiosa.

Para o desenvolvimento do trabalho que é de natureza exploratória, optou-se pela utilização de uma pesquisa bibliográfica e também uma pesquisa de campo qualitativa de natureza etnográfica, descritiva. A pesquisa de campo possibilitou a realização de uma análise empírica sobre o espaço religioso da religião estudada, contribuindo desta forma para a compreensão da realidade e conseqüentemente trouxe subsídios para elucidar o problema de pesquisa apresentado.

Destaca-se que o estudo de natureza exploratória, é orientado metodologicamente pelo paradigma qualitativo, ou seja, permite ao pesquisador entender a variação existente entre o estudo de qualquer tipo de problemática e os significados que lhes são atribuídos através da interação social entre os envolvidos. Sobre o assunto vale salientar:

A pesquisa exploratória tem como objetivo a familiarização com o problema, tendo em vista torná-lo explícito ou de construir hipóteses. Possui como característica o levantamento bibliográfico, entrevistas com pessoas que possuem experiências relacionadas com o problema pesquisado, análise de exemplos que incitem a compreensão. Assume em geral as formas de pesquisa bibliográfica e estudos de caso.<sup>1</sup>

Num primeiro momento o trabalho se propõe apresentar as religiões afro-brasileiras com destaque para o Candomblé de nação Ketu, desenvolvendo uma análise a partir do contexto histórico-social em que a religião se estabeleceu no país, descrevendo suas principais características, a importância do culto, valores, buscando desta forma compreender como o mesmo se configura, na atualidade, no Brasil e no Espírito Santo.

Em um segundo momento, o trabalho abrange o papel feminino dentro do Candomblé, apresentando, inicialmente, a discussão sobre o papel da mulher na sociedade a partir dos estudos de gênero, apresentando a atuação destas no candomblé a partir da construção histórica da luta feminina no Brasil para preservação da religião e como se dá a relação de gênero dentro da referida. Por fim, o texto propõe uma reflexão a respeito do feminismo e do empoderamento feminino no Brasil, como estratégia para superação da desigualdade de gênero.

---

<sup>1</sup> SILVA, Edna Lúcia; MENEZES, Estera Muszkat. Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação. *Revista atual*, 3ed, p. 21, 2001. Disponível em: <<https://bit.ly/2QWdrmC>>. Acesso em: 08 mar. 2019.

Num terceiro momento, foi realizado uma pesquisa de campo na Casa de Iansã Caboclo Flexeiro Pena Branca em Vitória - ES, escolhido por se tratar do único espaço religioso de tradição africana pertencente à nação escolhida nesta referida cidade liderado por uma mulher. Sobre este tipo de pesquisa Lakatos e Marconi afirmam que:

[...] abrange toda a bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, dissertações, *internet* etc., até meios de comunicações orais: rádio, gravações em fita magnética e audiovisuais: filme e televisão.<sup>2</sup>

Através de visitas realizadas ao espaço escolhido, foram feitas observações de toda dinâmica e infraestrutura do referido local, e por fim, utilizou-se como procedimento metodológico uma entrevista semi-esturada junto a liderança feminina do terreiro estudado para elucidar o problema de pesquisa proposto.

As entrevistas semi-estruturadas combinam perguntas abertas e fechadas, onde o informante tem a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto. O pesquisador deve seguir um conjunto de questões previamente definidas, mas ele o faz em um contexto muito semelhante ao de uma conversa informal. O entrevistador deve ficar atento para dirigir, no momento que achar oportuno, a discussão para o assunto que o interessa fazendo perguntas adicionais para elucidar questões que não ficaram claras ou ajudar a recompor o contexto da entrevista, caso o informante tenha 'fugido' ao tema ou tenha dificuldades com ele. Esse tipo de entrevista é muito utilizado quando se deseja delimitar o volume das informações, obtendo assim um direcionamento maior para o tema, intervindo a fim de que os objetivos sejam alcançados.<sup>3</sup>

Assim, a partir dos dados coletados através da entrevista concedida pela Mãe de Santo Matilde de Oyá, foi possível mapear as práticas, crenças, contradições, desafios e conflitos que permeiam sua vivência em detrimento do papel que ela exerce dentro da religião. Em seguida, através de um mergulho profundo na realidade de vida desta liderança, foram coletados indícios que permitiram a pesquisadora perceber e conseqüentemente significar a lógica que permeia a prática religiosa desta a partir da análise de seu discurso.

É importante ressaltar, que a pesquisa proposta obedeceu às técnicas de amostragem, como instrumento importante para se atingir o propósito final, com ética, preservando a integridade dos respondentes através do sigilo da pesquisa.

A aplicabilidade desta pesquisa de mestrado profissional está direcionada a importância de registro da vivência e atuação das mães de santo, bem como, a prática

<sup>2</sup> LAKATOS, E. M; MARCONI, M. de A &. Técnicas de Pesquisa Social. São Paulo: Editora Atlas, 1990, p. 66.

<sup>3</sup> BONI, Valdete Boni; QUARESMA, Sílvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, Santa Catarina, v. 2, n.1, p. 68-80, 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2ONjffq>>. Acesso em: 15 mar. 2019.

religiosa do Candomblé. Portanto, esta pesquisa pode ser utilizada como fonte de pesquisa, de leitura para diferentes áreas do conhecimento como, por exemplo, história das religiões no Espírito Santo, relações entre religião, gênero e feminismo, disciplina do ensino religioso entre outros. Além de servir como empoderamento para a liderança e atuação da mãe de Santo Matilde de Oyá do Candomblé nação Ketu da capital Vitória - ES, no tempo histórico que se vive no Brasil de intolerância religiosa, especialmente em relação às religiões de matriz afro-brasileiras.



# 1 CANDOMBLÉ: TRADIÇÃO, RESISTÊNCIA E ANCESTRALIDADE

Este capítulo se propõe apresentar as religiões afro-brasileiras com destaque para o Candomblé de nação Ketu. Busca-se desenvolver uma análise a partir do contexto histórico-social em que a religião se estabeleceu no país, descrevendo suas principais características, a importância do culto, valores, procurando desta forma compreender como o mesmo se configura na atualidade no Brasil e no Espírito Santo.

## 1.1 As religiões afro-brasileiras: análise histórica

As religiões afro-brasileiras podem ser consideradas um fenômeno recente na história religiosa do Brasil. O século XIX é tido historicamente como século de formação das religiões afro-brasileiras antigas, período onde o catolicismo romano era até então a única religião aceita no país e a base para obtenção da legitimidade social, onde os escravos tinham que ser católicos romanos enquanto eram mantidos sob a liderança de seu dono e, também, após a obtenção de sua liberdade. Assim, estes escravos que recriaram em solo brasileiro as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices, reproduziam os rituais de seus ancestrais mas também frequentavam o culto católico romano.<sup>4</sup>

De acordo com dados do período, muitos escravos foram trazidos da África para o Brasil entre os séculos XVI e XIX, transformando o país no segundo maior importador de escravos a nível mundial. Vale salientar, que a instituição escravagista desestruturou as famílias destes escravos, colocando num mesmo espaço territorial grupos étnicos diferentes entre si e em muitos casos que eram inimigos em seu país de origem. Entretanto, mesmo com todos estes desafios, os escravos conseguiram manter alguns laços com a herança deixada pelos seus respectivos ancestrais, através por exemplo da religião, uma vez que, uma das estratégias utilizadas pelos portugueses para governar foi a separação dos escravos em nações.<sup>5</sup>

Para Prandi, a organização das religiões negras no Brasil, se deu de forma tardia, com destaque para as últimas levas de escravos vindos do continente africano, trazidos para o país no final do século XIX, período em que o processo de escravidão já estava no limite. Esta

<sup>4</sup> PRANDI, Reginaldo. As religiões afro brasileiras e seus seguidores. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, v.3, n. 1, p. 16-23, 2003. Disponível em: <<https://bit.ly/2R5ikKt>>. Acesso em: 20 mar. 2019.

<sup>5</sup> BASTIDE, Roger. *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpretation of the Civilizations*. London, John Hopkins University Press, 1978, p. 35.

leva de africanos se fixaram em maior quantidade em áreas urbanas propiciando desta forma um grande contato e interação entre os escravos deste referido período, uma vez que, por usufruírem de certa “liberdade” e “mobilidade”, viabilizavam entre si uma interação e também condições sociais necessárias para preservação e organização dos cultos de determinadas religiões africanas no país. Destaca-se a presença dos Bantos que vieram para o país em grande número e tiveram uma grande contribuição para a história dos negros no país<sup>6</sup>.

Segundo Berkenbrock, as organizações religiosas afro-brasileiras que atualmente conhecemos, iniciaram o desenvolvimento de suas atividades no final do século XVIII. Segundo ele, provavelmente, a Casa de Minas (do Maranhão) é a organização mais antiga. Tal afirmativa é comprovada nos estudos de Pierre Verger, que conseguiu demonstrar a fundação da referida casa no ano de 1796<sup>7</sup>. Sobre o assunto, escreve Bastide:

Os candomblés, os xangôs, os batuques de hoje, não são os resíduos de seitas antigas que mergulham no passado do Brasil, mas organizações de datas relativamente recente, remontando mais ou menos ao fim do século XVIII ou ao começo do século XIX. Verger pôde mostrar que a Casa das Minas de São Luís do Maranhão tinha sido provavelmente fundada em 1796 por membros perseguidos da família real do Daomé; e Nunes Pereira soube por Mãe Andréia que sua ‘casa’ havia sido fundada por ‘contrabandos’, isto é, por negros trazidos clandestinamente depois de 1815 e que tinham sido libertados quando de sua chegada ao Brasil.<sup>8</sup>

Na chegada ao Brasil, no período da escravidão, os Yorubás trouxeram sua cultura e conseqüentemente sua religião, conhecida como “a religião dos orixás”, que de acordo com Berkenbrock, foi a religião africana que teve maior influência na formação das religiões afro-brasileiras. Vale destacar, que o autor pontua que esta referida religião ao adentrar em solo brasileiro e se desenvolver pelo país, passou a receber internamente outros nomes em diferentes localidades, tais como: Xangô em Pernambuco e Alagoas, Candomblé na Bahia, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Batuque no Rio Grande do Sul e no Rio de Janeiro Macumba<sup>9</sup>.

Outra observação importante em destaque, refere-se ao fato de que quando chegaram ao Brasil, os escravos africanos trazidos continuaram a praticar as religiões de seus ancestrais, entretanto, as religiões afro-brasileiras que temos atualmente são recentes, não podendo ser comparadas como uma espécie de continuação (institucional), das religiões outrora praticada

<sup>6</sup> PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista da USP*. São Paulo, n.28, p. 64-83, 1996. Disponível em: <<https://bit.ly/2OWU1LM>>. Acesso em: 30 abr. 2019.

<sup>7</sup> BERKENBROCK, Volney J.A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 177.

<sup>8</sup> PRANDI, 1996, p. 70.

<sup>9</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 176.

pelos escravos<sup>10</sup>. As religiões de origem africana, assim como as afro-brasileiras, eram baseadas na incorporação das divindades em seus filhos, pois os sacerdotes acreditavam que através deste mecanismo, conseguiam contato com os deuses, curavam doenças, manipulavam determinados tipos de pedras, ervas e amuletos, adquiriam conhecimento sobre o futuro das pessoas, realizavam sacrifícios de animais entre outros, o que fez com que estas religiões fossem caracterizadas pela Igreja Católica Romana como diabólicas e sofressem perseguição, e em alguns casos punição para quem se envolvessem com estas<sup>11</sup>.

A ideia de que cultos de influência africana estavam ligados ao demônio também aparece em vários relatos da época. E isto era motivo de perseguição policial, pois tais cultos eram proibidos pela lei portuguesa. Depois da proclamação da independência do Brasil (1822) a situação deveria teoricamente ter mudado. A ideia de liberdade religiosa- cegada ao Brasil vinda sobretudo da França e dos Estados Unidos, influenciou o primeiro projeto de constituição brasileira que previa liberdade de culto a todas as confissões cristãs. As outras religiões deveriam ser toleradas. O imperador, porém, dissolveu a Assembleia constituinte e na Constituição por ele outorgada a liberdade religiosa é limitada. A prática de todas as outras religiões é permitida em seu culto doméstico ou particular em casas para este fim, desde que não tenham um aspecto exterior de templo.<sup>12</sup>

Como estratégia de sobrevivência, o sincretismo com outras tradições religiosas, que dentro da academia também é entendido como hibridismo que para Bhabha é uma espécie de sentimento de superioridade em relação aos colonizados e de inferioridade em relação aos colonizadores, como sendo uma experiência da ironia, na qual dois sistemas de valores e verdade, se relativizam, se questionam e se sobrepõe, fazendo desta forma, com que a duplicidade e ambiguidade sejam forte características comportamentais<sup>13</sup>, se apresentou como aliado diante das perseguições sofridas pelas religiões afro-brasileiras, principalmente com o Catolicismo Romano. Assim, os voduns e orixás foram colocados juntos com santos católicos e no interior dos terreiros era possível ver diversos elementos católicos como por exemplo a estátua dos santos, enquanto que, os objetos ligados ao culto africano ficavam escondidos. Desta forma, era primordial para os praticantes das religiões afro-brasileiras buscar caminhos para o fortalecimento da aparência católica romana dos Orixás e também dos terreiros<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 177.

<sup>11</sup> EVARISTO, Maria Luiza Igino. O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira. *Sacrilegens - Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF*. Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 35-55, 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/35KUfg6.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2019.

<sup>12</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 129.

<sup>13</sup> BHABHA, Homi K. *O local da cultura*; trad. de Myriam Ávila et alii. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 1998, p.19.

<sup>14</sup> JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desaffricanização para a reafricanização. *Revista de Estudos da Religião*, n.1, p. 1-21, 2001. Tradução de Maria Filomena Mecabô, p. 3. Disponível em: <<https://bit.ly/2DIKx7E>>. Acesso em: 20 mar. 2019.

Em sua análise documental do começo do século XIX, Berkenbrock destaca que a partir de referências antigas de boletins de ocorrências policiais, é possível detectar a existência de culto de tradição religiosa africana, através de testemunhos de casas que foram perseguidas, por apresentar ligação com à organização de resistência dos negros contra a escravidão, o que naquele período era proibido<sup>15</sup>.

Dentro desta ótica para Bastide, as religiões afro-brasileiras no final do século XIX despertaram a atenção dos pesquisadores, uma vez que, o término da escravidão acabou colocando na concepção do autor, um enorme problema para o país, que em síntese foi a assimilação dos negros como cidadãos e também produtores assalariados. Neste período, muitos escravos libertos acabaram entrando para a criminalidade, prostituição e vagabundagem, retornando também para agricultura como meio de subsistência, o que levou muitos a questionarem até que ponto os negros libertos conseguiriam assimilar a “nova proposta de vida” imposta a eles após a abolição da escravatura<sup>16</sup>.

Pontua-se, que as religiões afro-brasileiras sofreram neste período da história do país o preconceito social, por se tratar de uma religião formada majoritariamente por negros, ex-escravos e pertencentes a classe mais baixa da sociedade brasileira. Um exemplo de tal assertiva, se deve ao fato de que mesmo com a separação da Igreja e do Estado em 1890, a república ainda proibia o Espiritismo. Tal proibição estava relacionada diretamente as religiões afro-brasileiras que eram taxadas e conseqüentemente denunciadas como baixo espiritismo. Neste interim, o sincretismo religioso contribuiu mais tarde para o embranquecimento da religião e conseqüentemente a manifestação de outras tradições religiosas no país, como por exemplo a Umbanda (segmentação de variados cultos caracterizados por influências indigenistas, catolicistas, esotéricas, candomblecista entre outras)<sup>17</sup>.

Os negros brasileiros não cabiam na modernização republicana. Inspirada pelas teorias raciais ‘científicas’ europeia e norte americana, a elite branca dominante via a população negra como uma desgraça ao caráter nacional brasileiro. O problema da cor da pele exigia de alguma forma uma solução, e a proposta dos intelectuais e das elites em geral era o embranquecimento. A ideia era de que a miscigenação continuada poderia levar a um embranquecimento de toda a população brasileira. Isso poderia ser levado adiante e acelerado com a abertura do Brasil aos imigrantes europeus.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 177.

<sup>16</sup> BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. v. 1, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1971. p. 35.

<sup>17</sup> JENSEN, 2001, p. 3.

<sup>18</sup> SKIDMORE, Thomas. *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. New York: Oxford University Press. 1974, p. 29 in JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafrikanização para a reafrikanização. *Revista de Estudos da Religião*, n.1, p. 1-21, 2001. Tradução de Maria Filomena Mecabô. Disponível em: <<https://bit.ly/2OS98pT>>. Acesso: 20 mar. 2019.

Prandi aponta, que as religiões afro-brasileiras foram formadas em diferentes momentos da história e também em diversos estados no Brasil, com diferentes nomes, locais e ritos, apresentando desta forma, um quadro muito diversificado até o final da década de 30, sempre derivados de tradições africanas. Para este autor, as religiões afro-brasileiras poderiam ser incluídas em uma categoria denominada por ele de “religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos e seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origem africana”<sup>19</sup>. A partir de tais pressupostos, destaca-se dentro das religiões de matriz africana o Candomblé, como a mais tradicional dessas religiões, originando-se no Nordeste, tornando-se sinônimo das tradições religiosas afro-brasileiras de um modo geral<sup>20</sup>.

## 1.2 O Candomblé no Brasil: definições e análises

O Candomblé como uma religião, foi criada no Brasil através de uma herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados. Neste país, a religião foi criada, se adaptando e se adequando as condições socioambientais locais. Esta religião tem como principal função o culto às divindades, que de acordo com a “nação” à qual se está vinculado dentro da referida religião, pode ser denominado de inquices, orixás e voduns (seres que são a força e o poder da natureza, onde seus respectivos criadores, são também seus administradores)<sup>21</sup>.

Assim como outras religiões denominadas de afro-brasileiras, o Candomblé é uma religião caracterizada principalmente pela transmissão de suas tradições de forma oral, ou seja, não há no seio da religião nenhum texto que tenha um status de uma escritura sagrada. Desta forma, a tradição oral se apresentou sempre como uma aliada na conservação dos ritos, preceitos e regras do Candomblé, corroborando diretamente para a estruturação e existência da religião<sup>22</sup>. É importante salientar inicialmente, que o Candomblé possui muitos simbolismos e representações, que colaboram para a compreensão do passado e consequentemente ajudam a discernir as “verdades” e “mentiras” que giram em torno da religião, permitindo assim definir conceitos uma vez que, no Candomblé nada é criado ou

<sup>19</sup> PRANDI, 1996, p. 65.

<sup>20</sup> JENSEN, 2001, p. 4.

<sup>21</sup> MAURICIO, George (Org). *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p. 29.

<sup>22</sup> MAURICIO, 2009, p. 57.

inventado, e sim, aprendido e aprimorado através do tempo, da prática, do merecimento e também da vontade de aprender<sup>23</sup>.

Do ponto de vista histórico, o continente Africano é considerado o berço das religiões afro-brasileiras, sendo o Brasil o campo de desenvolvimento destas, que neste país, sofreu influência tanto do Cristianismo, quanto do Espiritismo e também das religiões indígenas, o que posteriormente gerou mudanças significativas dentro da religião. No Brasil, o Candomblé se adaptou e floresceu, pois encontrou aqui, uma natureza abundante, com diversidade de elementos necessários para a manutenção da religião<sup>24</sup>. Corroborando com esta premissa, Lody destaca que o Candomblé foi designado originalmente como Kandombile, que significa uma espécie de culto e oração, constituindo desta forma um modelo religioso que agrupa indivíduos cuja suas respectivas etnias africanas sobreviveram e encontraram no Brasil um campo fértil para disseminação e conseqüentemente reinterpretação<sup>25</sup>.

Para Francisco Silva, o culto do Candomblé originou-se na cidade de Ifé, sudeste da atual Nigéria, chegando ao Brasil entre os séculos XV e XIX. Neste período, os colonizadores portugueses disseminavam a crença de que o rito do referido culto, era baseado na feitiçaria, sendo assim chamado de obra do demônio por se derivar desta. Diante da referida situação, os seus praticantes estrategicamente, como forma de proteção, resistência e preservação das tradições, adotaram elementos do catolicismo romano, desenvolvendo assim o que chamamos de sincretismo religioso<sup>26</sup>.

Com o desenvolvimento da religião em solo brasileiro, foram ocorrendo mudanças significativas nesta a partir do contato com a cultura local. Tais mudanças não ocorreram somente na referida, mas também em outras religiões que se desenvolveram aqui, conforme afirma George Maurício:

Igualmente ao Candomblé, todas estas religiões que coexistem no Brasil também precisaram sofrer algumas modificações e influências para poderem aqui se instalar. Como por exemplo, podemos citar o catolicismo que precisou promover alterações em seus atos litúrgicos e em suas catequeses. Os ensinamentos Kardecistas, trazidos da Europa, inseriram e adotaram certos dogmas e pensamentos da religião católica, e muitas outras religiões fizeram mudanças para se inserir em uma nova terra<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> MAURICIO, 2009, p. 29.

<sup>24</sup> EVARISTO, 2012, p. 43.

<sup>25</sup> LODY, 1987, *apud* RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil - Os Iorubas*. São Paulo: Oduduwa, 1996, p. 10.

<sup>26</sup> SILVA, Francisco Thiago. Candomblé Iorubá: a relação do homem com seu Orixá pessoal. *La Salle - Revista de Educação, Ciência e Cultura*, v.16, n. 2, p. 63-75, 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/35zW2o2>>. Acesso em: 10 fev. 2019.

<sup>27</sup> MAURICIO, 2009, p. 30.

Num contexto marcado pela escravidão e proibição de manifestações religiosas ligadas às religiões e tradições de matriz africanas, o Candomblé se apresentou inicialmente como uma religião de resistência, onde grupos de negros/as escravizados/as buscaram uma forma de trazer de volta a sua identidade. Eles/as reinventaram desta forma em solo brasileiro, dentro dos chamados terreiros, uma nova África, reelaborando assim, sua identidade social e religiosa, em meio às dificuldades em que viviam como escravos<sup>28</sup>.

A contar do século XVI até meados do século XIX, diversos africanos de diferentes partes da África, grupos étnicos e culturais, em muitos casos rivais entre si, foram capturados por mercadores e trazidos para o Brasil como escravos. Entre eles estavam os bantos, os fons, os ewes, e os yorubás<sup>29</sup>.

Como os bantos, que vieram de regiões atualmente conhecidas como, Angola, Congo, Guiné, Moçambique, Zaire etc. (Os primeiros deste grupo a chegar, por volta de 1559 a 1560 foram trazidos do Congo.) Os Fons, provenientes do Benim, antigo Daomé. Do Togo foram trazidos os ewes. Os iorubas, de cidade da atual Nigéria, como Ilexá, Oyó, Ketu, Abeokutá, Ekiti, Ondô, Ijexá, Egbá,, Egbado etc. Da região de Gana vieram os ashantis, os minas. E trouxeram com eles milênios de diferentes culturas e de religiosidade que aqui se reorganizaram, criando o candomblé.<sup>30</sup>

Segundo Berkenbrock, o ano de 1452 é marcado como sendo a data em que os portugueses buscavam escravos nesta referida região para comercializá-los. Destaca-se, que a escravização do povo yorubá em diferentes escalas, ocorre de forma acentuada no final do século XVIII e início do XIX, tendo Cuba e o Brasil como os países que mais receberam escravos Yorubás neste período, sendo que no caso brasileiro, Salvador foi o porto que recebeu maior quantidade de escravos vindos desta referida região africana<sup>31</sup>.

É importante salientar, que a cultura Yorubá especificamente, teve uma importante contribuição para as culturas negras que foram trazidas para o Brasil juntamente com as pessoas que foram escravizadas. Além da cultura, estes escravos trouxeram também a sua religião, conhecida como a religião dos orixás (que segundo estudiosos, foi a religião africana que mais influenciou a formação das religiões afro-brasileiras). Neste aspecto, em Pernambuco por exemplo, a religião afro-brasileira nascida da influência da religião dos Yorubás é chamada de xangô e na Bahia recebeu o nome de candomblé. Pontua-se também,

<sup>28</sup> EVARISTO, 2012, p. 43.

<sup>29</sup> MAURICIO, 2009, p. 33.

<sup>30</sup> MAURICIO, 2009, p. 32.

<sup>31</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 176.

que os/as negros/as da costa dos escravos de língua Yorubá foram chamados no Brasil pela expressão francesa “Nagô”<sup>32</sup>.

No período da escravidão, homens, mulheres, crianças, membros de diferentes clãs, linhagens e reinos, inimigos, guerreiros, sacerdotes, agricultores etc, foram retirados do seu contexto de origem, a África, onde viviam sob uma mesma organização social, política e religiosa específica, com relações familiares mútuas, para serem escravizados em um país desconhecido, distante em uma sociedade de valores e cultura totalmente diferentes<sup>33</sup>. No Brasil, este regime escravocrata a qual os/as negros/as foram submetidos, tratavam os/as escravos/as como verdadeiros objetos de compra e venda. Estes viviam em condições sub-humanas, com longas jornadas de trabalho, trabalhando nas madrugadas, cativos, aglomerados em senzalas insalubres, sob forte controle do regime patriarcal, tendo acesso a casa-grande somente para prestar serviços como; ama-de-leite, escravos domésticos, etc. Este contexto em que viviam, não fez com que os/as negros/as esquecessem suas tradições culturais trazidas consigo da África, pelo contrário, eles lutaram, pela preservação desta, a todo custo<sup>34</sup>.

Por mais de trezentos anos, os/as negros/as foram escravizados no Brasil, tratados como instrumentos fundamentais para o progresso e desenvolvimento econômico da colônia e também do império. Trazidos da África por meio do comércio escravagista que dava lucro para alguns reinados locais, os escravos foram retirados de forma brusca de sua terra natal tendo desta forma restringido o seu desenvolvimento cultural, religioso e econômico, uma vez que, no Brasil tudo era diferente<sup>35</sup>.

A organização do Candomblé na Bahia, teve seu início datado no começo do século XIX como fora destacado. De acordo com Bekenbock, as referências mais antigas à existência de casas que cultuavam aos orixás na Bahia são dos boletins de ocorrências policiais onde, de acordo com testemunhas do período destacado, tais casas sofreram perseguições por estarem ligadas à organização de resistência dos/as negros/as contra a escravidão na época<sup>36</sup>.

Seguindo os pressupostos da tradição oral, Pierre Verger ao se referir as primeiras casas de Candomblé na Bahia, destaca que em meados do ano de 1830, algumas escravas mais antigas na região, que conseguiram sua liberdade, oriundas da cidade de Ketu e que faziam parte da irmandade Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha teriam

<sup>32</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 176.

<sup>33</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 29.

<sup>34</sup> EVARISTO, 2012, p. 38.

<sup>35</sup> MAURICIO, 2009, p. 33.

<sup>36</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 176.

supostamente criado um terreiro de Candomblé que se chamou Íya Omi Áse Àirá Intiê. Este esteve no início localizado em uma casa situada em uma ladeira do Berquó, bem perto da Igreja da Barroquinha. Posteriormente mudou-se diversas vezes até se estabelecer na Avenida Vasco da Gama com a nomenclatura de Ilê Ianossô (homenagem que designa um título honorífico que corresponde a funções religiosas dentro da cultura yorubá), mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho. Vale pontuar, que Verger ao narrar acerca das criações do Candomblé na Bahia, leva em consideração as diferentes versões que envolve este assunto, uma vez que, para uns foram três sacerdotisas responsáveis pela criação deste primeiro terreiro e outras versões que acreditam que duas ou apenas uma sacerdotisa somente foi a responsável<sup>37</sup>.

Para Ribeiro, o Candomblé surge de forma oficial em solo brasileiro, no ano de 1830, no Engenho Velho, Salvador-Bahia. Este terreiro, foi fundado inicialmente por três mulheres negras africanas (Iyá Dêta, Iyá Kalá e Iyá Nassô) e devido a disputas internas pelo poder dividiu-se posteriormente. Neste mesmo período, o culto aos orixás foi proibido pelas autoridades civis e religiosas, o que gerou conseqüentemente a prática do culto de forma clandestina, contribuindo assim com o aumento do preconceito para com a referida religião<sup>38</sup>.

Esta casa localizada no bairro Engenho Velho, ficou conhecida popularmente como Casa Branca. Édison Carneiro ao fazer referência a esta casa, pontua que a mesma pode ser considerada a casa mãe de todas as demais casas de Candomblé que surgiram no Brasil a partir de sua inauguração. O autor destaca também, que além da Casa Branca, duas outras casas de Candomblé possuem também o status de casa-mãe de determinada tradição dentro da religião, são estas: o Ilê Iyá Omi Axê Iyamassê localizada no alto do Gantois (casa conhecida como Terreiro do Gantois) e o Ilê Axê Opô Afonjá, ambas oriunda de uma cisão com a Casa Branca<sup>39</sup>.

O interessante dos estudos sobre quem e quantas foram as criadoras das primeiras casas de Candomblé no Brasil, é a presença e influência feminina na criação destes espaços. A partir de experiências em solo africano, estas mulheres trouxeram para o solo brasileiro sua cultura e também formas de organização. Sobre este assunto, Verger declara:

[...] e é provável que uma escrava (embora emancipada) que fundou uma organização hierárquica e que tinha posição tão elevada como a responsável pelos

<sup>37</sup> VERGER, Pierre. *Artigos*: Tomo I. São Paulo: Corrupio, 1992. p. 15.

<sup>38</sup> RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil* - Os Iorubas. São Paulo: Oduduwa, 1996. p. 15.

<sup>39</sup> CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. Bahia: Ediouro, 1954 apud BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 178.

cultos do orixá no palácio do rei de Oió tenha contribuído para impor ao candomblé a influência das mulheres.<sup>40</sup>

Assim, a partir da assertiva de que o Candomblé originou-se da influência do povo Yorubá, vemos que o conjunto de indivíduos que cultuam a estes orixás são chamados de Povo de Santo, sendo o termo “santo”, uma tradução livre da língua Yorubá para a língua portuguesa da palavra “orixá”. Desta forma, o povo de santo refere-se ao povo que presta culto aos orixás<sup>41</sup>.

Ribeiro em seus estudos destaca que os yorubás ocupam grande parte da Nigéria e também estão presentes no Togo e na República do Benin. Segundo o autor, o povo Yorubá possui um idioma denominado de nígero-congolês, falado por mais de 25 milhões de pessoas, sendo a linguagem cotidiana destes repleta de metáforas, lendas, contos de fábulas, ditados, provérbios e diversos relatos sobre a mitologia e história do povo. Neste aspecto, para os iorubas a palavra tem sete vezes mais poder do que qualquer ritual ou magia<sup>42</sup>.

O surgimento e desenvolvimento do Candomblé no Brasil foi um marco histórico, principalmente por se tratar de uma religião de matriz africana, que se estabeleceu culturalmente em um território sob forte influência do cristianismo, embora a relação entre ambas se deu de forma conflituosa<sup>43</sup>. É bem verdade, que assim como o Candomblé as demais religiões de matrizes africanas mesmo tendo em si enraizadas suas tradições africanas, ao longo dos períodos históricos foram se adaptando aos contextos sociais em que estavam inseridas, sendo determinante o estudo destas para a compreensão do histórico do povo negro no Brasil<sup>44</sup>.

A religião constitui-se assim, como elemento unificador dos diversos grupos étnicos, sendo também considerada como elemento preservador das memórias e histórias dos povos afro-brasileiros nas suas elaborações interétnicas para superação dos enormes obstáculos e dos sofrimentos impostos pelo penoso sistema de escravidão. Assim, as memórias das tradições religiosas dos povos negros encontram-se preservadas nas Comunidades-Terreiro espalhados por quase todo território brasileiro.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> VERGR, 1992. p. 14.

<sup>41</sup> ROMBA, Rui Martins. *O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no cotidiano de praticantes* Pessoas Trans. 2015. 153f. Dissertação (mestrado). São Paulo: Universidade Aberta, 2015. p. 11. Disponível em: <<https://bit.ly/2DrGDtL>>. Acesso em: 10 abr. 2019.

<sup>42</sup> RIBEIRO, 1996, p. 55.

<sup>43</sup> NOGUEIRA, Léo Carrer. A hierarquização religiosa no espaço urbano – O caso das religiões afro-brasileiras. *Revista de História da UEG*, v.1, p. 1-18, 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/2Li2Y1x>>. Acesso em: 15 mar. 2019.

<sup>44</sup> NOGUEIRA, 2012, p. 16.

<sup>45</sup> ROMBA, 2015, p. 13.

Assim, no Brasil o Candomblé pode ser compreendido e interpretado a partir de sua pluralidade, ou seja, necessita ser entendido no plural: os Candomblés são manifestações religiosas caracterizadas como organizações que extrapolam a religião. Os terreiros de Candomblés são marcados por uma opção sociocultural religiosa dos que compreendem a referida religião. Isto significa também posicionar-se criticamente diante de determinado contexto de perseguição e intolerância religiosa. Em relação ao contexto brasileiro significa estar comprometido com uma realidade política, cultural, plural e racista que, na maioria das vezes, nega a cultura afro-brasileira e isto se dá por razões conhecidas historicamente, que foram produzidas pelo sistema colonial escravagista reatualizado no sistema capitalista de produção<sup>46</sup>.

### 1.2.1 *As nações do Candomblé*

Segundo o dicionário, o termo nação pode ter diferentes significados, desde um território politicamente autônomo, à comunidade cujos membros possuem identidade étnica, cultural, histórica e linguística que habitam determinado território<sup>47</sup>. Neste âmbito, analisando a maioria das literaturas que estudam a temática aqui abordada, utiliza-se a terminologia não se referindo ao termo como Estados Nacionais Modernos, mas sim, como agrupamentos africanos que são diferenciados, e que no Brasil constituíram o Candomblé como uma religião de matriz africana, subdividindo-se desta forma em diferentes nações, conforme as origens da África<sup>48</sup>.

De acordo com Santos, as religiões afro-brasileiras estão ramificadas, ou seja, divididas em três nações diferentes: Kongo/Angola; Nàgó/kétu e Jeje/Nàgó que englobam os mais variados grupos étnicos, sendo relacionadas a diferentes países africanos, cidades e etnias. Com o passar dos anos, outras nações chegaram e foram incorporadas na sociedade e nas nações que aqui já existiam, outras, foram esquecidas e até mesmo extintas<sup>49</sup>.

Logo, a identificação das nações de Candomblé baseia-se no reconhecimento do idioma utilizado, nomes dos Orixás (Òrisàs), alimentos, roupas, cânticos rituais e histórias, apresentando elementos do idioma Ewe, indicam tratar-se da Nação Jeje;

<sup>46</sup> SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô, Agô, Lonan*. Belo Horizonte: Magna, 1998, p. 34.

<sup>47</sup> FERREIRA, A. B. H. *Aurélio século XXI: o dicionário da Língua Portuguesa*. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 892.

<sup>48</sup> BATISTA, Milena Xibile. *Angola, jeje e ketu: memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)*. 2014. 245f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Espírito Santo, Vitória-ES, 2014, p. 35.

<sup>49</sup> VERGUER, Pierre F. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997. p. 39.

se em vez de Ewe, usarem elementos do Yoruba, a sua identidade é kêtú e Nagô (Ribeiro, 1996).<sup>50</sup>

Destaca-se que os/as negros/as que foram introduzidos no país, pertenciam a diferentes civilizações, vindos das mais diversas regiões africanas. Entretanto, suas religiões estavam ligadas a certas formas de famílias, organizadas em clãs, aos meios geográficos especialmente a floresta tropical ou savana e também as estruturas comunitárias e dos estados monárquicos, reinos etc. Porém, com o advento da rota atlântica do tráfico negreiro, tudo isso fora violado e o escravo se viu obrigado a se adequar a um novo tipo de sociedade, patriarcal, latifundiária e em regime de castas étnicas<sup>51</sup>.

### 1.2.2 *O Candomblé Ketu*

Em todo território brasileiro, encontramos manifestações religiosas de origem africana. Neste aspecto, uma característica marcante no âmbito das manifestações de culto dos Candomblés é o balançar dos corpos femininos, que dançam movidos pelo ritmo do batuque dos atabaques que são um tipo de instrumento sagrado tocado pelos Ogans (homens escolhidos pelos orixás para tocarem os tambores sagrados)<sup>52</sup>. Como já foi dito anteriormente, os Candomblés estão divididos em nações. Na realidade brasileira, para alguns teóricos, o tipo de Candomblé que apresenta a maior quantidade e adeptos é o da nação Ketu, oriundo da Nigéria, sendo sua iniciação atrelada a uma rigorosa preparação para que o corpo venha receber as divindades africanas, proporcionando desta forma harmonia social e espiritual<sup>53</sup>.

Segundo Santos, foram os seguidores do Candomblé Kêtú em comparação com os demais tipos de Candomblé, que implantaram de forma mais intensa e marcante sua cultura na Bahia (berço do surgimento do Candomblé no Brasil), atuando na reconstituição das instituições, adaptando-se desta forma a nova realidade brasileira, mantendo enraizados os seus valores culturais herdados de seus ancestrais, constituindo até os dias de hoje uma influência extremamente relevante para os cultos afro-brasileiros<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> RIBEIRO, 1996, p. 74.

<sup>51</sup> BASTIDE, 1971, p. 30.

<sup>52</sup> OLIVEIRA, Kiusam Regina de. *Candomblé e Educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra*. 2008, 186f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2008. p. 61.

<sup>53</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 60.

<sup>54</sup> SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: páde. Àsèsè e o culto egun na bahia*. 1986. Tese (doutorado), in Programa de Pós-Graduação em Etnologia. Universidade de Sorbone. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 28.

No Candomblé Ketu, sob forte influência Yorubá, prevalece a crença de duas possibilidades de existência que coexistem. De acordo com os mitos africanos, ambos em certo momento da história eram ligados entre si e as pessoas podiam transitar entre os espaços com algumas restrições. Porém, após o descumprimento de certa regra, ocorreu a separação em definitivo. Estes dois espaços são chamados de orum e aiye. O orum pode ser interpretado como paraíso e céu, ou seja, é uma espécie de espaço onde manifesta-se o sobrenatural, paralelo ao mundo real, se relacionando com este. Em contrapartida o aiye é o lugar da vida concreta onde habita todo sobrenatural. Ambos existem em um relacionamento mútuo muito estreito, e da harmonia deste relacionamento é que depende a harmonia da existência como um todo, não devendo ser interpretado como um relacionamento entre iguais<sup>55</sup>.

Na concepção do candomblé de tradição Yorubá, o universo existe em dois níveis: o do Aye e o do Orum. Tudo o que existe só pode existir dentro destes dois níveis (ou nos dois níveis ao mesmo tempo). Não é possível existência fora destes níveis. Aiye e Orum não são dois espaços nem locais de existência, mas antes de tudo são duas formas ou duas possibilidades de existência. Estas duas formas não existem em oposição uma à outra, mas paralelamente. Mas ao mesmo tempo não podem ser igualadas entre si [...]. Em um terreiro, a totalidade da existência está representada: lá estão presentes elementos que representam o Aiye e elementos consagrados que representam a realidade espiritual o Orum.<sup>56</sup>

Outros dois espaços que merecem destaque no âmbito do Candomblé Ketu e são de suma importância para entender a dinâmica que o perpassa, são os espaços urbano e o mato. No mato, encontramos a reserva natural, que abastece a casa de santo através de ervas, além de abrigar os rituais realizados unicamente neste espaço. Já o urbano, é conhecido também como doméstico está associado ao público e ao privado, onde as pessoas podem transitar sem qualquer tipo de restrição, seja dentro dos terreiros, casa dos orixás e também nos barracões onde são realizadas as festas entre outros<sup>57</sup>.

A sustentação destes espaços supracitados, se dá através do axé, que é um poder invisível que transmite uma energia divina e intocável, produzindo desta forma crescimento. Ele está envolvido em toda magia e mistério que envolve a religião. Este axé circula na vida, no sangue e na terra. É ele que permite o nascimento e o crescimento de plantas, ervas, frutas, alimentos litúrgicos etc. O axé é transmitido através de formas materiais e espirituais por intermédio do desejo e contato da mãe e do pai de santo. Vale salientar, que mesmo tendo várias conotações e utilidades, a palavra axé no âmbito do candomblé é usada sempre em contextos positivos, onde o povo de santo (seguidores do candomblé), utilizam em momentos

<sup>55</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 60.

<sup>56</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 181.

<sup>57</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 61.

de agradecimento à divindade por haver alcançado/adquirido algum desejo. Além disso, destaca-se que quanto maior o tempo de iniciação do indivíduo na religião, maior será também o seu axé<sup>58</sup>.

O axé é entendido como força, como energia que tudo transpassa, tudo movimenta, tudo dinamiza, tudo possibilita. Não a existência em si é possibilitada pelo axé, mas sim o seu desabrochar, o seu vir a ser. O conceito de axé é fundamental na cultura africana. 'Axé' é energia, força vital que constitui e mantém dinamicamente a ordem cósmica. Ele diz respeito tanto às pequenas coisas do dia a dia como também às grandes coisas decisões da vida, ele relaciona-se tanto com o indivíduo como com a comunidade, ele dinamiza tanto os seres humanos como também toda a natureza. Sem a força do axé todo o sistema não teria dinâmica, tudo estaria paralisado.<sup>59</sup>

Os responsáveis por toda organização das funções e distribuição do axé dentro da religião é a sacerdotisa e o sacerdote, mãe-de-santo (Ialorixá) e pai-de-santo (Babalorixá) respectivamente, que são cercados por mães e pais pequenos (as) e também por outras pessoas dentro da religião que são importantes hierarquicamente. Todos trabalham em prol do grupo como um todo. A distribuição do axé pode ocorrer através de gestos, palavras, movimentos corporais, músicas etc<sup>60</sup>. Sobre esta referida liderança nos terreiros, Lima destaca:

Todo Candomblé praticamente tem sua ação centralizada na figura de seu líder, a mãe ou o pai-de-santo [...]. O líder do terreiro exerce toda autoridade sobre os membros do grupo- em qualquer nível de hierarquia – dos quais recebe obediência e respeito absolutos. O chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que se evidenciam na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentada pelas manifestações de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência [...].<sup>61</sup>

Neste aspecto, a vida e também o seu vir a ser no âmbito do candomblé, é uma realidade que precisa sempre se constituir e ser dinamizada através do axé, uma vez que, a vida é axé, a energia de realização de toda existência. Todo terreiro é o ponto central da troca de axé, sendo o ritual realizado neste espaço a troca do axé. Sendo assim, a devolução e redistribuição do axé através da oferenda e dos ritos é a única forma de manter a forma de harmonia entre os dois níveis de existência (orum e aiye), garantindo assim a dinâmica dos mesmos<sup>62</sup>. “Como líder de uma comunidade, a Ialorixá ou o Babalorixá são em primeira linha chamados a contribuir para o bom relacionamento entre Orum e Aiye”<sup>63</sup>.

Na organização do Candomblé, a comunidade está em constante busca de harmonia e ligação com os orixás. São estes orixás, os administradores de toda energia oriunda do axé.

<sup>58</sup> MAURICIO, 2009, p. 41.

<sup>59</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 259.

<sup>60</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 62.

<sup>61</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 80.

<sup>62</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 264.

<sup>63</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 226.

Eles também mantêm um relacionamento com os seres humanos, sem esta ligação entre ambos a vida não teria dinâmica alguma. São os orixás as figuras centrais das ações de culto, se apresentando como eixo central no qual gira a vida religiosa do Candomblé. Sobre o tema destaca Berkenbrock: “Os orixás são forças ou entidades não físicas, que controlam e regulam tanto os acontecimentos cósmicos como os fenômenos naturais, que determinam tanto a vida social como a vida individual das pessoas”<sup>64</sup>.

Para o povo Yorubá, o orixá é ‘o senhor da nossa cabeça’, força poderosa da natureza que dá suporte físico e espiritual. [...] É através dessas divindades que o mundo se revitaliza e regenera o seu equilíbrio e a sua harmonia. Criação divina de Olorum, deus supremo, os orixás são os intermediários entre este ser divino e onipotente eo os homens. O orixá também pode ser denominado de oluwarè (senhor do mundo), porque ele é justamente isso para aquele que o possui – o ‘senhor do seu mundo, da sua vida’.<sup>65</sup>

Os orixás são a base de toda doutrina familiar e religiosa africana. Eles são transcendentais ao homem e têm idade imemorial. No momento em que incorporam em seus respectivos filhos, tornam-se energia e assim retornam à terra para que juntos possam confraternizar. Os orixás incorporam tanto em homens quanto em mulheres. Eles comunicam-se entre si por meio de rituais, rezas, oráculos, oferendas etc. Dançam, comungam de alegrias, amam e são amados estando sempre em constante contato<sup>66</sup>.

Destaca-se, que o número de orixás conhecidos no Candomblé brasileiro é significativamente menor que o número de orixás conhecidos pelos Yorubás na África. Além disso, o número de orixás que recebem efetivamente no Brasil um culto regular é menor que os Orixás conhecidos nominalmente<sup>67</sup>. Para Verger, o orixá:

[...] constitui-se por meio de um ser humano, divinizado, que viveu outrora na Terra e que soube estabelecer este controle (com as forças da natureza), essa ligação com a força, assentá-la, domesticá-la, criar entre ela e ele um laço de interdependência, através do qual, atraía sobre ele e os seus a ação benéfica e protetora dessa força e direcionava o seu poder destruidor para seus inimigos.<sup>68</sup>

Para este mesmo autor, o Panteão dos orixás no Brasil é constituído pelas seguintes divindades: Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Edé, Oxumaré, Obaluayé, Nanã, Yemanjá, Xangô, Oyá, Obá, Oxum, Oxalá entre outros. Segue uma tabela com os gêneros dos orixás:

<sup>64</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 224.

<sup>65</sup> MAURICIO, 2009, p. 80.

<sup>66</sup> MAURICIO, 2009, p. 81.

<sup>67</sup> BERKENBROCK, 2012, p. 229.

<sup>68</sup> VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo:2000, p. 37.

Quadro 1 – Lista dos Orixás

Orixás	Gênero
Exu	Masculino
Ogum	Masculino
Oxóssi	Masculino
Ossain	Masculino e Feminino
Oxumaré	Masculino e Feminino
Obaluayé	Masculino
Nanã	Feminino
Yemanjá	Feminino
Xangô	Masculino
Oyá	Feminino
Obá	Feminino
Oxum	Feminino
Legunedé	Masculino e Feminino
Oxalá	Masculino

Fonte: Adaptado de PRANDI, 1995.<sup>69</sup>

Percebe-se que os Orixás são masculinos e femininos e alguns incorporam os dois sexos tanto masculino como feminino, fortalecendo também a diversidade em relação a orientação de gênero. Em relação aos/as participantes assumidos/as do Candomblé é interessante observar os dados do IBGE.

Quando se compara os censos realizados pelo IBGE ao longo dos anos, considerando as problematizações oriundas destes dados, a partir da década de 1980, é possível perceber, que nos anos 80, somente 0,57 % da população brasileira era adepta das religiões afro-brasileiras, em 1991 diminuiu para 0,44% como pessoas que se assumem como adeptas da religião. Este número foi diminuindo nos anos posteriores, chegando a 0,34% em 2002 e em 2010 o número de adeptos ao candomblé foi de 0,30%<sup>70</sup>.

### 1.3 O Candomblé no Espírito Santo

Inicialmente, destaca-se que o Candomblé como uma religião afro-brasileira, resultado da interação de diferentes religiões africanas, utilizou-se de diferentes estratégias para manutenção de seu culto devido a perseguições por parte da Igreja católica romana, ausência de locais específicos para realização de seus rituais entre outros. Assim, no Espírito Santo primeiramente, o Candomblé vai se desenvolvendo dividindo o mesmo espaço com a

<sup>69</sup> Adaptado de PRANDI, R. *Deuses africanos no Brasil contemporâneo: introdução sociológica ao candomblé de hoje. Horizontes Antropológicos*, n. 3, p. 10-30, 1995, p. 15.

<sup>70</sup> Os dados podem ser consultados no site do IBGE. Disponível em: <<https://bit.ly/2OxF6sJ>>. Acesso em: 03 out. 2018.

Umbanda, e até hoje muitos terreiros locais realizam os cultos de ambos em dias diferentes, mas ocupando o mesmo espaço. Sobre as perseguições, Batista e Oliveira destacam:

O Candomblé foi silenciado no Brasil em diferentes momentos históricos: primeiro pela religião oficial (o catolicismo) e pelo Estado no período colonial brasileiro; segundo, pelo Estado ditatorial no Governo de Getúlio Vargas; terceiro, na segunda metade do século XX, pela ditadura militar que imperou de 1964 a 1984. Desse modo, as organizações das comunidades religiosas de matriz africana e as produções intelectuais sobre as mesmas só irão obter liberdade de expressão a partir do fim desses sistemas políticos ditatoriais.<sup>71</sup>

Os estudos do professor Cleber Maciel, são importantes referências bibliográficas e históricas para se compreender o Candomblé no estado do Espírito Santo, uma vez que, o autor estuda de forma geral as religiões de matriz africana no referido estado. Sua obra foi escrita no início da década de 90, um período marcado pelo forte preconceito e discriminação para com as religiões de matrizes africanas no estado, onde as mesmas eram desqualificadas e chamadas entre outros nomes de seitas. Vale salientar, que a pesquisa realizada pelo referido autor se deu nos anos 70 e 80, sendo que, posteriormente, o livro foi publicado.

Em seu livro intitulado "Candomblé e Umbanda no Espírito Santo", o historiador na primeira parte do livro retrata a formação histórica da cultura afro-capixaba. Na segunda ele descreve as práticas religiosas tanto de candomblé, quanto de umbanda existentes na década de 1980 e por fim na terceira parte da obra, ele descreve alguns relatos retratados na imprensa na época sobre a temática das religiões afro-capixabas finalizando com suas conclusões.

O Candomblé capixaba teve forte influência do Candomblé praticado no estado do Rio de Janeiro apresentando em alguns casos uma mistura com a Umbanda. Entretanto, prevaleceu nos rituais do Candomblé local, suas principais características herdadas dos ancestrais: presença de altar sagrado, realização de giras dedicadas aos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganos entre outras divindades<sup>72</sup>. No estado, muitos terreiros foram construídos baseados na oralidade a partir das relações de parentesco de santo, isso é, muitos vieram de famílias onde os pais, avós e bisavós já realizavam os cultos nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia e a partir da influência destes, desenvolveram em solo capixaba a referida religião<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> BATISTA, Milena Xibili; OLIVEIRA, Osvaldo Martins. *Candomblé: memória e transmissão cultural em uma comunidade religiosa de matriz africana*. In: Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFES, 2011, Vitória - ES. Anais do Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFES. Vitória: UFES, 2011, v.1, p. 7. Disponível em: <<https://bit.ly/2QXbnuC>>. Acesso em: 21 mar. 2019.

<sup>72</sup> RIBEIRO, Iljorvanio Silva. *Entre o Orun e o Aiyé: Relação Candomblé e Política na Região Metropolitana da Grande Vitória* - ES. 2016, 215f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFES. Vitória, 2016, p. 61.

<sup>73</sup> BATISTA, 2014, p. 72.

De acordo com Maciel, os membros das religiões afro-brasileiras de sua época definiam o Candomblé como uma seita dividida em nações, que cultuava os orixás, sendo chamado em solo capixaba de Macumba, Pemba e Umbandomblé. O autor realizou toda sua análise a partir do estudo de 40 terreiros espalhados pelo Espírito Santo<sup>74</sup>.

Foi através da forte influência de sacerdotes de outros estados no Espírito Santo, que nasceram os primeiros iniciados de Candomblé na região da Grande Vitória. Em seus estudos Maciel destaca alguns nomes importantes e pioneiros no âmbito do candomblé capixaba, são eles: Iyadolamim (Cenira Ferreira Castelo), Oyá Tolá (Maria do Cabral), Diaguerembê (Rogério de Iansã), Alá Jhe By, Fomo de Oxóssi (Fia), Roberto do Obaluaê, Ganzuarê entre outros. Muitos já faleceram e atualmente suas casas são dirigidas pelos herdeiros do axé<sup>75</sup>.

Segundo o levantamento realizado pela pesquisa desenvolvida por Milena Xibile Batista para o seu trabalho de dissertação sobre as memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória, atualmente existem cerca de 86 casas de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória, sendo sua distribuição nos seguintes municípios: Serra, 28; Vila Velha, 25; Cariacica, 19; Vitória, 4; Viana, 4 e Guarapari, 5. De acordo com a autora, houve um crescimento significativo do Candomblé desde 1992, período de publicação dos estudos do professor Cleber Maciel. Desta forma, destaca-se que a maioria dos terreiros atualmente é de nação Ketu, diferente da década passada onde a nação Angola tinha mais adeptos<sup>76</sup>.

Para Capone, um dos principais motivos que explica o crescimento dos terreiros de nação ketu é a forte influência dos antigos Terreiros oriundos da Bahia, majoritariamente pertencentes a nação Ketu, que se dispensaram pelo Brasil ao longo das décadas passadas, sendo este fenômeno estudado por intelectuais importantes no âmbito acadêmico de estudos afro-brasileiros, tendo posteriormente suas obras publicadas em todo cenário nacional, influenciando desta forma muitos praticantes e pensadores da referida religião<sup>77</sup>.

Nesta perspectiva, Ribeiro aponta outro aspecto importante para se compreender as religiões afro-brasileiras no Espírito Santo, apontando para a composição racial dos membros dos Terreiros no Espírito Santo, que de acordo com os estudos realizados para o seu trabalho de mestrado, destacou que o percentual de brancos nos terreiros tanto de Umbanda quanto de

<sup>74</sup> MACIEL, Cleber da Silva. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo* - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas. DEC/UFES: Vitória, 1992, p. 113.

<sup>75</sup> MACIEL, 1992, p. 97.

<sup>76</sup> BATISTA, 2014, p. 85.

<sup>77</sup> CAPONE, Stefânia. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Pallas, 2004, p. 67.

Candomblé têm sido superior ao dos negros, ou seja, há no interior de ambas religiões um processo de embranquecimento no que tange a realidade do estado<sup>78</sup>.

Para esta pesquisa, optou-se pela escolha do estudo de uma casa de candomblé no município de Vitória - ES. Vale destacar, que de acordo com o levantamento realizado pelo projeto de pesquisa AFRICANIDADES: Identidades, religiosidades e Patrimônio Cultural, que a partir da percepção da escassez de dados para pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras no Espírito-Santo mapeou todas os terreiros localizados na região da Grande Vitória, em Vitória - ES há quatro terreiros. Destes, dois são liderados por mulheres e dois por homens, sendo Mãe Leocárdia de Osun e Ogã pertencente à nação Efon, Mãe Matilde de Oyá do candomblé Ketu, Pai Marquinho da Oxum também de nação Ketu e um familiar do sexo masculino de nome desconhecido de Mãe Dorinha (falecida em 2017), pertencente à nação Ketu. Percebe-se que o Candomblé de tradição Ketu é majoritário em Vitória - ES<sup>79</sup>. No próximo capítulo, será tratado o papel do gênero no Candomblé, apontando para as lutas das mulheres, feminismo e o papel da mulher na religião do Candomblé.



---

<sup>78</sup> RIBEIRO, 2016, p. 68.

<sup>79</sup> AMORIM, Cleyde R; OLIVEIRA, Osvaldo M. *Africanidades e seus zeladores: identidades, religiosidades e patrimônio cultural*. Vitória: UFES, Proex, 2017.

## 2 A QUESTÃO DE GÊNERO NO CANDOMBLÉ

O presente capítulo propõe-se analisar o papel feminino dentro do Candomblé, apresentando inicialmente a discussão sobre o papel da mulher na sociedade a partir dos estudos de gênero. Num segundo momento é apresentada a atuação das mulheres no Candomblé a partir de uma recuperação histórica da luta feminina no Brasil para preservação da religião e como se dá a relação de gênero dentro da referida religião. Por fim, o texto propõe uma reflexão a respeito do feminismo e do empoderamento feminino no Brasil, como estratégia para superação da desigualdade de gênero.

### 2.1 O lugar da mulher na sociedade: perspectivas a partir dos estudos de gênero

Pouco a pouco, observa-se que a mulher através de muitas lutas ao longo dos anos tem superado a desigualdade de gênero presente na sociedade, alcançando desta forma diversos direitos no âmbito da esfera pública. Entretanto, ao realizar uma análise em relação a conquista das mulheres na esfera religiosa, ainda há muito à ser superado uma vez que, alguns seguimentos religiosos ainda reproduzem e reforçam práticas patriarcais, preconceituosas e machistas, que desqualificam a mulher, colocando-a sempre em uma posição inferior ao homem hierarquicamente.

No período do Brasil Colônia, a dominação masculina exercida sobre a mulher era constatada a partir de comportamentos e ideologias que consideravam a mulher como meios de produção e reprodução, propriedade do homem. Neste tipo de sociedade, baseadas no patriarcado, a mulher não exerce poder político, exceto em alguns casos de forma informal sendo sua contribuição e participação desconhecida e negligenciada, verificando desta forma a força opressora do homem sobre a mulher. Para Simone Beauvoir “É o aparecimento da família patriarcal baseada na propriedade privada. Nessa família a mulher é oprimida. O homem, reinando soberanamente, permite-se, entre outros, o capricho sexual: dorme com escravas ou hetairas, é polígamo”<sup>80</sup>. Sobre o patriarcalismo, Barreto destaca:

Patriarcalismo pode ser definido como uma estrutura sobre as quais se assentam todas as sociedades contemporâneas. É caracterizado por uma autoridade imposta institucionalmente, do homem sobre mulheres e filhos no ambiente familiar, permeando toda organização da sociedade, da produção e do consumo, da política, à legislação e à cultura. Nesse sentido, o patriarcado

<sup>80</sup> BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2016. p. 85.

funda a estrutura da sociedade e recebe reforço institucional, nesse contexto, relacionamentos interpessoais e personalidade, são marcados pela dominação e violência.<sup>81</sup>

É importante destacar que a imagem do feminino neste período histórico, veiculada ao papel de reprodução (elemento fundamental para o processo de colonização), não ficou restrito somente para as mulheres escravas e índias, mas também para as demais onde em muitos casos, elas eram alvo de diversas violências tais como: o controle sexual das mulheres brancas, abuso sexual das escravas e índias entre outras violações. Neste contexto, o senhor de terras, que representava o centro da estrutura colonial, era dono da vida dos escravos e das mulheres, desenvolvendo uma relação baseada sobre tudo na subjugação do gênero feminino como um todo, marcada pela relação patrimonialista e patriarcal<sup>82</sup>.

Nesta perspectiva, destaca-se que o modelo estrutural de dominação da família patriarcal produziu abuso, exploração, marginalização e controle das mulheres, sendo este modelo replicado nas relações políticas de administração e organização geral da sociedade. A partir de tais influências, foi estabelecido no Brasil instituições de amparo social e eclesiástico, com o intuito de promover ações políticas na luta pela garantia de direitos, entretanto influenciados por uma mentalidade sexista.

Segundo Gebara “a ética feminina mantém-se no interior da casa e serve para a manutenção do mundo doméstico, enquanto a ética masculina tem a ver com a polis, com a cidade e suas preocupações”. Assim, percebe-se que tudo o que foi imposto pelo patriarcado foi de forma particular acentuado pela modernidade, onde as mulheres são vítimas de posições conservadoras e excludentes, influenciadas por uma tradição de dominação, o que mantém muitas mulheres confinadas ao ambiente doméstico<sup>83</sup>.

Em meio as discussões desta temática, é preciso destacar que todos tipos de violências sofrida pelas mulheres são construídas e fundamentadas em princípios sociais nos quais os indivíduos estão inseridos, sendo legitimados e propagados através de discursos discriminatórios demonstram uma visão deficitária em relação aos termos e conceitos que impossibilitam a quebra de paradigmas e conseqüentemente, a inserção do feminino a uma

<sup>81</sup> BARRETO, Maria do Perpétuo Socorro Leite. *Patriarcalismo e o feminismo: uma retrospectiva histórica*. In: *Revista Ártemis*, v. 1, 2004, p. 64. Disponível em: <<https://bit.ly/2QZkT0v>>. Acesso em: 19 abr. 2019.

<sup>82</sup> LACERDA, Marina Basso. *Colonização dos corpos: ensaio sobre o público e o privado*. Patriarcalismo, patrimonialismo, personalismo e violência contra as mulheres na formação do Brasil.2010.184f. Dissertação (Mestrado em Direito) Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2QZkYkP>>. Acesso em: 10 mar. 2019.

<sup>83</sup> GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, Justiça e feminismo*. Antologia de textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010, p. 19-20.

posição igualitária ao masculino. Desta forma, pontua-se a necessidade de estudar gênero uma vez que, os esclarecimentos neste âmbito auxiliam na compreensão da problemática proposta.

Assim o termo gênero em outras ocasiões, era restrito à gramática e tinha como finalidade na linguagem explicar o sexo dos substantivos ou nomear as formas masculinas e femininas. Segundo: Romualdo e Biondo: “a categoria de gênero caracteriza-se, de modo geral, como responsável pela divisão dos nomes em ‘classes’. Na língua portuguesa, essa perspectiva classificatória faz com que todos os nomes estejam agrupados na dicotomia masculino/feminino; [...]”<sup>84</sup>.

Entretanto, o termo possui uma abordagem mais ampla, não estando apenas ligado a língua portuguesa, mas também a outras ciências, superando-se o conceito anterior que o condicionava a simplesmente classificar masculino e feminino, mas que possui um conjunto de atribuições e simbolismos as responsabilidades de homens e mulheres. Para Gebara: “a partir da perspectiva de gênero, o humano se torna relação histórica, contextual, situada, entre mulheres e homens e não apenas o modelo humano genérico masculino”<sup>85</sup>. Scott afirma em seu texto “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, publicado no Brasil, em 1990: “O núcleo essencial da definição repousa sobre a relação fundamental entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder”<sup>86</sup>. Para a autora, portanto, o conceito “relações de gênero” é constituído por relações sociais e estas estão baseadas nas diferenças percebidas pelos sexos, fortalecendo relações de poder.

Neste sentido, Heilborn em sua avaliação sobre gênero destaca a divisão entre âmbito social e biológico: “o conceito de gênero refere-se à construção social do sexo e foi produzido com a ideia de discriminar o nível anátomo-fisiológico da esfera social/cultural. Em outras palavras, essa categoria analítica visa, sobretudo, distinguir a dimensão biológica da social”<sup>87</sup>.

Identifica-se que o gênero feminino é descrito em detrimento ao masculino, caracterizando a mulher como: mais fraca e intuitiva e, menos racional e lógica, quando comparadas ao gênero masculino, atribuições feitas utilizando-se teorias sócio biológicas que

<sup>84</sup> ROMUALDO, Edson Carlos; BIONDO, Fabiana Poças. A compreensão do gênero gramatical por professores de ensino fundamental do ensino fundamental: imprecisão conceitual. *Revista Línguas & Letras*, Paraná, v. 11, n. 20, p. 137, 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2XVqSEZ>>. Acesso em: 09 mar. 2019.

<sup>85</sup> GEBARA, 2010, p. 18.

<sup>86</sup> SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v.15, n.2, p. 5-22, 1990. Disponível em: <<https://bit.ly/2Y5QY8x>>. Acesso em: 28 jan. 2019

<sup>87</sup> HEILBORN, Maria Luiza. Fronteiras simbólicas: gênero, corpo e sexualidade. *Cadernos Cepia*, n.5, p. 73-92, 2002. Disponível em: <<https://bit.ly/2qTtKpP>>. Acesso em: 05 fev. 2019.

buscam de maneira tendenciosa e depreciativa demonstrar diferenças que são estabelecidas como existentes entre homens e mulheres<sup>88</sup>.

Na sociedade contemporânea a divisão de papéis e funções são estabelecidas referenciadas por meio da identidade de gênero. Foi imposto a mulher no decorrer da história, a condição de submissão e os estereótipos de fragilidade, incapacidade e outros. Como já abordado anteriormente, a posição dela no período colonial brasileiro, era resignada ao estado de propriedade e restringida de direitos políticos, econômicos e sociais.

Entendemos aqui como identidade de gênero aquele conjunto de significações causais explicativas sobre o Ser-Homem (masculino) e o Ser-Mulher (feminino). O gênero seria a primeira classificação simbólica, portanto, a primeira representação significativa, entre as identidades do homem e da mulher. As primeiras identidades de gênero encontram-se nas narrativas míticas, cosmogônicas e cosmológicas, representando a suposta origem do homem e da mulher a partir de discursos narrativos carregados de determinismos de poder e simbologias de diferenciação.<sup>89</sup>

Nota-se que as desigualdades que imperam entre mulheres e homens, estão em diálogo com o discurso de uma supremacia masculina, estes fatos ainda são atuais e são difundidos em vários ambientes, sejam eles, privados e/ou sociais, nos quais os indivíduos estão inseridos, como por exemplo: no mercado de trabalho, no qual é nítida a condição inferior de trabalho, a divergência salarial e a restrição a ascensão de determinados cargos.

Homens e mulheres certamente não são construídos apenas através de mecanismos de repressão ou censura, eles e elas se fazem, também, através de práticas e relações que instituem gestos, modos de ser e de estar no mundo, formas de falar e de agir, condutas e posturas apropriadas (e, usualmente, diversas). Os gêneros se produzem, portanto, nas e pelas relações de poder.<sup>90</sup>

A autoridade do homem sobre a mulher a qual caracteriza a família patriarcal, provoca a imposição da submissão e da obediência da mulher ao homem, verificando-se que é resultante de uma relação de dominação histórica e cultural, a qual é reproduzida por discursos machistas, em especial pela religião, esta que possui um papel fundamental na legitimação, na divulgação e na manutenção desta relação<sup>91</sup>. Neste sentido Scott aponta que gênero implica em quatro elementos relacionados entre si:

<sup>88</sup> SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987. p. 34.

<sup>89</sup> NUNES, C; SILVA, E. *A educação sexual da criança*: subsídios para uma abordagem da sexualidade para além da transversalidade. São Paulo: Autores Associados, 2000, p. 69.

<sup>90</sup> LOURO, G. L. *Gênero, sexualidade e educação*: uma perspectiva pós-estruturalista. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 41.

<sup>91</sup> JARSCHER, Haidi; NANJARI, Cecília Castillo. Religião e violência simbólica contra as mulheres. *Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder*, Florianópolis, 2008, p. 6. Disponível em: <<https://bit.ly/33tT1UP>>. Acesso em: 12 jan. 2019.

[...] primeiro – símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas (freqüentemente contraditórias) – Eva e Maria, como símbolo da mulher, por exemplo, na tradição cristão do Ocidente, mas também mitos da luz e da escuridão, da purificação e da poluição, da inocência e da corrupção. Para os(as) historiadores(as), as questões interessantes são: quais as representações simbólicas evocadas, quais suas modalidades, em que contextos? [...] Segundo – conceitos normativos que colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas. Esses conceitos são expressos nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas e tipicamente tomam a forma de uma oposição binária que afirma de forma categórica e sem equívoco o sentido do masculino e do feminino. [...] Um outro exemplo vem dos grupos religiosos fundamentalistas de hoje que querem necessariamente ligar as suas práticas à restauração do papel ‘tradicional’ das mulheres, supostamente mais autêntico, enquanto que na realidade tem poucos antecedentes históricos que testemunhariam a realização incontestada de um tal papel. [...].<sup>92</sup>

Portanto, além dos discursos religiosos que afirmam a submissão das mulheres também há os símbolos e Scott cita além dos cristãos, que serve de base para compreender outras religiões de forma crítica, os mitos da luz e da escuridão, purificação e poluição, inocência e corrupção. Há também os conceitos normativos expressos nas diferentes doutrinas sejam religiosas, jurídicas, educativas, científicas que apontam para relações de poder, onde ao feminino geralmente é colocado em situação inferior ao masculino.

É bem verdade que nas últimas décadas a sociedade brasileira vem vivenciando diversas transformações no âmbito econômico, social e demográfico, dentre estes destaca-se o aumento acentuado da participação feminina no mercado de trabalho. Entretanto, mesmo com a “superação” do patriarcado rural, a mentalidade patriarcal ainda permanece na vida política brasileira, através do coronelismo, clientelismo e protecionismo. Desta forma, afirma-se que a gênese das atitudes autoritárias em relação a condição feminina verificadas nos meios urbanos e rurais da contemporaneidade “pode ser entendidos à luz dos esquemas de dominação que caracterizam o patriarcado tradicional brasileiro”<sup>93</sup>.

É preciso destacar também, que as discussões acerca do conceito de gênero estão totalmente ligadas a história do movimento feminista contemporâneo, onde através de diversas ações tanto coletivas quanto isoladas contra a discriminação das mulheres, a temática começou a ter visibilidade ao longo da história na luta por igualdade em diferentes espaços, entre eles o religioso, onde em sua grande maioria é dominado por homem<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> SCOTT, 1990, p. 14-15.

<sup>93</sup> BARBOSA, Milka Alves Correia; MATOS, Fátima Regina Ney; SANTOS, Ana Paula Ferreira dos; ALMEIDA, Ana Márcia Batista. Mulheres e Patriarcado: Dependência e Submissão nas Casas de Farinha do Agreste Alagoano. *Revista sociais e humanas*, Santa Maria, v.24, n.02, p. 65-87, 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/37QWcth>>. Acesso em: 22 mar. 2019.

<sup>94</sup> LOURO, 1997, p. 40.

## 2.2 Mulheres no Candomblé: percepções a partir do poder feminino na religião

No Brasil, há uma vasta quantidade de autores/as e obras, que contribuíram e contribuem para os estudos sobre a história, rituais, orixás entre outros assuntos relacionados ao Candomblé no país. Destacamos ente estes intelectuais; Ruth Landes (1967); antropóloga que estudou as relações raciais no Brasil a partir das religiões afro; Nina Rodrigues (1983); médico maranhense um dos pioneiros nos estudos sobre os negros e religiões afro brasileiras; o sociólogo francês Roger Bastide (1989) que se dedicou a pesquisar as religiões afro-brasileiras no Brasil; Edison Carneiro (1991), conhecido pesquisador baiano da cultura afro-brasileira; Reginaldo Prandi (1996), estudioso paulista e que se dedicou aos estudos afro-brasileiros e Raul Lody (1987), antropólogo brasileiro tem vários estudos dentro da mesma temática entre outros que também foram muito importantes nos estudos da temática.

Afirma-se, que a partir das obras desenvolvidas por estes/as pesquisadores/as supracitados/as, outras pesquisas e estudos com a temática das religiões afro-brasileiras em especial o Candomblé, foram desenvolvidas. Nesta perspectiva, optou-se por realizar um recorte dentro da temática, analisando assim a relação do tema com gênero, raça e classe social.

Segundo Alessandra Nascimento, o Candomblé contribuiu para reestabelecer entre os negros/as os vínculos de parentesco religioso, herdados de sua pátria de origem (África), que foram destruídos com a escravidão, através do que é denominado de “reinvenção” do continente africano em solo brasileiro. Portanto, a religião tem sido um importante mecanismo para preservação da identidade social, cultural e religiosa dos negros escravizados num período posterior à escravidão<sup>95</sup>.

Muitos/as pesquisadores/as destacam a forte relação do Candomblé com o gênero feminino, uma vez que, esta é uma das poucas religiões onde a mulher exerce um papel de liderança e referência frente a comunidade religiosa a qual está ligada. Entre estes autores (as), Ruth Landes se destaca como uma das pioneiras a escrever sobre esta temática de forma específica, em sua obra intitulada *Cidade das mulheres (1967)*, onde apresenta a partir de sua vivência como etnóloga vinda dos Estados Unidos, que residiu um tempo na Bahia, o Candomblé como uma religião com uma presença feminina marcante, não somente de adeptas, mas também de lideranças.

---

<sup>95</sup> NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Paraíba, n. 9, p. 923-944, 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2R6t6A9>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

Para Dias, a escravidão como um regime forçado de trabalho, por natureza se caracterizou como uma “ruptura e desenraizamento cultural”, uma vez que, desenvolveu-se como um sistema conflitante com as tradições familiares, culturais, étnicas e religiosas, herdadas dos antepassados. Desta forma, quando se dialoga a temática em questão, com os estudos de gênero relacionados a este mesmo período histórico, observa-se que a mulher negra, diferente do homem negro, sempre teve que lutar para sobreviver e resistir a todo sistema de opressão oriundo de todo processo de escravidão. Assim, a religião se destacou como uma das variadas e diversificadas formas de resistência à escravidão, sendo as mulheres protagonistas neste processo<sup>96</sup>.

Para esta mesma autora, em um texto sobre a história das mulheres no Brasil, uma das formas encontradas pelas escravas para enfrentamento das dificuldades de sobrevivência diante daquele contexto estarrecedor, foi o uso da religião e da magia, uma vez que, o acesso das escravas a este “mundo espiritual”, se dava por meio dos costumes secretos herdados da África, através do serviço agrário desenvolvido, tal como o colhimento das plantas, folhas e raízes. Além disso, estas mulheres exerceram papel preponderante na vida comunitária, como por exemplo o trabalho desenvolvido pelas escravas mais velhas, que atuavam como feiticeiras e curandeiras da comunidade através do uso das ervas tanto para estes fins quanto para invocação das divindades<sup>97</sup>. Além deste, a autora destaca que estas mulheres:

[...]que distribuíam entre as demais escravas os obi, os ‘trabalhos’ a serem feitos para agradar os deuses e garantir sua intervenção contra a violência dos capatazes, impedir os estupros, fornecer alimentos para os filhos pequenos e preservar sua saúde. Alguns acolhiam as mais jovens como afilhadas e as iniciavam no culto aos deuses, com promessas, amuletos, intermediando todo tipo de proteção sobrenatural<sup>98</sup>.

Vale destacar, uma observação realizada por Teresinha Bernardo em seus estudos, que levando em consideração o aspecto religioso, na África é o homem que detém o poder, e que a “troca” deste poder só ocorreu com o advento da diáspora africana, termo usado para designar a sujeição sociocultural em condição escrava numa lógica mercadológica da população africana, que em meados dos séculos XVI até a metade do século XIX foram transportados para o Brasil, tanto homens quanto mulheres, reunidos em conjunto mesmo sendo de etnias diferentes. Neste aspecto, as mulheres que se destacaram em solo brasileiro,

<sup>96</sup> DIAS, Maria Odila. *Quotidiano e Poder*: em São Paulo no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 159.

<sup>97</sup> DIAS, Maria Odila. *Escravas: Resistir e Sobreviver*. In: Nova história das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2012, p. 369.

<sup>98</sup> DIAS, 2012, p. 370.

pois foram elas que desenvolveram aqui as atividades que na África quase sempre eram atribuídas aos homens<sup>99</sup>.

De acordo com Figueiredo, dentro desta mesma perspectiva, o número de mulheres em relação aos homens, que se destacavam em Minas Gerais por exemplo, no campo das benzeduras, curandeirismo e adivinhações era nas palavras do autor “espantoso, em especial porque a magia costumava ser, na tradição africana, um domínio masculino”.<sup>100</sup> A relação que as mulheres africanas de origem Iorubá tinham com o comércio foi um costume herdado de seus ancestrais, onde através de atividades comerciais de venda de produtos nos grandes centros urbanos, as mulheres africanas e afrodescendentes, escravas ou forras, conseguiam meios para sobreviver. Tais atividades são fundamentais para se entender a matrilinearidade dentro de muitos terreiros de Candomblé<sup>101</sup>.

Em relação a origem das atividades comerciais realizadas pelas africanas, Teresinha Bernardo relata que as trocas ocorridas nas feiras, era de suma importância para as mulheres Iorubás, pois desde muito jovens estas, deixavam suas respectivas famílias, e iam vender seus produtos em mercados distantes, quando ficavam mais velhas em idade, algumas mulheres abriam pequenas vendas, outras ficavam próximas as suas casas com tabuleiros e ali mesmo realizavam suas vendas/trocas e muitas enviavam suas filhas mais jovens para as feiras mais importantes dentro da comunidade. Estas mulheres realizavam trocas nas feiras tanto para sua subsistência, como também, para acúmulo pessoal, pois comprava os produtos de seu marido, e posteriormente revendiam para a obtenção de lucro. Assim vemos que, a mulher iorubá neste âmbito, possui certa autonomia desde deixar sua família para trabalhar nas feiras até a aquisição do lucro oriundo de suas vendas, passando para suas filhas todo aprendizado adquirido<sup>102</sup>.

Desta forma, vemos que desde o período escravocrata, as mulheres negras ao longo dos anos foram se desenvolvendo e conseqüentemente se estabelecendo na sociedade, lutando por reconhecimento, igualdade e respeito, buscando reconstruir os laços e vínculos familiares que em decorrência do tráfico negreiro foi rompido, improvisando de certa forma uma intensa vida comunitária, demonstração clara de resistência que lhes possibilitava sobreviver em um espaço opressor. Um exemplo de tal assertiva era que em muitos casos, estas mulheres

<sup>99</sup> BERNARDO, Teresinha. O Candomblé e o poder feminino. Revista de estudos da religião, São Paulo, n.2, p. 1-21, 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2OTeHo1>>. Acesso em: 20 mar. 2019.

<sup>100</sup> FIGUEIREDO, Luciano. *Três pretas virando o jogo em Minas Gerais no Século XVIII*. In: Mulheres negras no Brasil escravista e do Pós-Emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 44.

<sup>101</sup> DIAS, 2012, p. 28.

<sup>102</sup> BERNARDO, 2005, p. 2.

conseguiam através do seu trabalho o valor necessário para comprar a tão idealizada carta de alforria, em muitos casos até mesmo de seus companheiros<sup>103</sup>.

Estas mulheres através da intensa movimentação nos mercados, ganharam respeito de seus semelhantes, pois utilizavam tais movimentações como estratégia para estabelecimento de laços e conseqüentemente colaboração para comunicação e também sobrevivência dos escravos cativos e dos que viviam em quilombos corroborando desta forma, com a socialização entre os escravos ajudando em muitos casos na preservação dos lugares em que os fugitivos se mantinham abrigados, mesmo que perante a sociedade e as autoridades estas eram vistas e tratadas como conspiradoras e uma ameaça real à ordem pública<sup>104</sup>.

Os escravos constantemente promoviam festas entre si, uma forma encontrada por eles de preservar sua cultura e também uma ferramenta de resistência diante de uma sociedade que os oprimia. Nestas festas haviam batuques, danças, músicas que “recriavam” a África imaginada. Muitos relatos do período mostram que nestes momentos festivos, as mulheres africanas e descendentes comandavam as demonstrações de expressões religiosas, que eram marcadas pelo sincretismo, e que contribuía para a resistência e conseqüentemente rompimento diante de um cotidiano de escravidão, estreitando os laços de solidariedade entre os cativos. Sobre a temática, Figueiredo destaca que “se as cerimônias comandadas por mulheres que acabaram perseguidas pela Inquisição serviam para curar e aplacar as dúvidas diárias, por outro lado as festas, batuques e folguedos em que atuavam as negras causavam riscos à ordem política e econômica”<sup>105</sup>.

As autoridades locais daquele período, constantemente entravam em conflito com as mulheres na tentativa de controlar a participação negra no comércio, exigindo licenças, impondo regras para circulação, distribuição e venda dos produtos. Além disso, eles perseguiram as mulheres que exerciam atividades religiosas ligadas aos cultos dos ancestrais africanos. Entretanto, mesmo diante destes limites e perseguições, tais autoridades não impediram que estas mulheres disseminassem a cultura afro e também a sua respectiva religião. Vale salientar, que desta forma, muitas mulheres conseguiram comprar suas respectivas cartas de alforria, de sua família e também de seu companheiro, estabelecendo assim uma família onde o centro era a mãe, o que é denominado de “matrifocalidade” pela literatura<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> DIAS, 1984, p. 157.

<sup>104</sup> DIAS, 2012, p. 376.

<sup>105</sup> FIGUEIREDO, 2012, p. 45.

<sup>106</sup> BERNARDO, 2005, p. 10.

Como fora relatado anteriormente, sendo a sociedade brasileira constituída a partir do modelo da sociedade portuguesa, foi herdado a herança do sistema patriarcal onde a família é chefiada por um homem conhecido como patriarca e ao seu redor desenvolve-se todo o corpo social. Assim, neste contexto, o papel da mulher era resumido em se submeter ao seu esposo, e se dedicar a função de procriação e criação dos filhos principalmente repassando para eles os valores morais e éticos, ou seja, as regras gerais que regem a sociedade, devendo estes obedecer sempre e não questionar o que lhes era designado, mas sempre debaixo da liderança do senhor da casa. Este modelo no contexto brasileiro, serviu de base para toda a sociedade<sup>107</sup>.

Será no espaço religioso, no caso do Candomblé, que a mulher terá um papel diferente, pois de acordo com Oliveira, no Candomblé ketu, o sujeito faz parte do todo, assim, eles são escolhidos de acordo com as suas respectivas linhagens e se organizam em sociedades matrilineares, onde a mulher legitima o governo, realizando desta forma a inclusão de gênero<sup>108</sup>. Destaca-se que o Candomblé Ketu não nega a existência de tensão entre os homens e as mulheres, uma vez que, se reconhece tal tensão também entre os orixás quando estes eram vivos na terra, tanto que existem atividades que podem ser realizadas somente por homens outras somente por mulheres, fato justificado pelo legado deixado pelos orixás<sup>109</sup>.

A mulher que quotidianamente, no mundo ocidental, vive em conflito com o social, porque relegada a um plano inferior da existência em sociedade, encontra-se nos ritos do candomblé a forma de ritualizar este conflito. Assim, se cozinhar é uma tarefa menor, sem valorização social, assim como as atividades domésticas em geral, no candomblé tais tarefas possuem um valor inestimável. A realização das referidas tarefas é um privilégio que não cabe a todos. Essa valorização redimensiona o papel da mulher tanto no plano místico do candomblé, quanto no plano social.<sup>110</sup>

Se fizer uma comparação em relação a sociedade ocidental e a visão de mundo do Candomblé Ketu, veremos que no contexto da referida religião a mulher é uma figura extremamente valorizada, pois carrega em si a cabeça (o útero) da criação, ou seja, são as grandes mães, conselheiras que pensam o bem comum da comunidade. Estas mulheres desde a abolição da escravatura, desenvolviam diferentes funções, ora trabalhavam como domésticas nas casas das patroas brancas e em outras vendiam seus produtos nas feiras<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> PRIORE, Mary del. *Histórias e conversas de mulher*. São Paulo: Planeta, 2013. p. 20.

<sup>108</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 37.

<sup>109</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 34

<sup>110</sup> CURY, Cristiane Abdon e CARNEIRO, Sueli. O Poder Feminino no Culto aos Orixás. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, n. 2, p. 157-179, 1990. Disponível em: <<https://bit.ly/35EkoNe>>. Acesso em: 19 fev. 2019.

<sup>111</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 85.

Após a abolição da escravatura, a mulher negra se viu diante de uma estrutura social em que o homem negro, tendo expropriado sua força de trabalho e marginalizado por não conseguir manter sua condição de mantenedor do núcleo familiar que outrora era possível, vai assumindo responsabilidade encontrando desta forma alternativas para sobrevivência das famílias, encontrando no Candomblé possibilidades de realização plena de forma religiosa, política e social<sup>112</sup>. No Candomblé, a mulher habitualmente dirige os terreiros através da Yalorixá (mãe de santo), que conhece todos os rituais e segredos que envolve a mística religiosa afro-brasileira, desenvolvendo desta forma suas capacidades administrativas, políticas, sociais, humanas e religiosas. São estas sacerdotisas iniciadas que serão responsáveis pela distribuição do axé. Elas são responsáveis pela iniciação daqueles que os procuram, acompanhando-os desde o momento em que permanecem em sua casa até o seu falecimento<sup>113</sup>.

Vale destacar, que a valorização da mulher dentro do Candomblé de Ketu não implica necessariamente na desvalorização do homem ou de pessoas com orientações sexuais diferentes, mas sim, mesmo diante de tensões nas relações de gênero há a busca constante pelo respeito e aceitação da diversidade, uma vez que, existe a complementaridade das funções e não o predomínio de um gênero sobre o outro.

### 2.3 O empoderamento da mulher para superação da desigualdade de gênero: perspectivas a partir do feminismo e relações com a religião do Candomblé

O movimento feminista teve seu início na década de 1960 e nasceu para manifestar-se em prol de conquistas por direitos para as mulheres, estes que anteriormente eram exclusivos aos homens, tais como: direitos civis, políticos e acesso à educação, caracterizando-se pela denúncia da opressão imposta à mulher pelo sistema patriarcal e a falta de políticas sociais.

Na segunda metade da década de 60, começaram a surgir os movimentos feministas que, cada um a seu modo, passaram a lutar pela igualdade nas relações de gênero. E preciso tomar cuidado com o termo jeminismo. Rigorosamente, não existe um só feminismo, pois há diferenças de bandeiras levantadas, de ênfase posta numa ou noutra reivindicação, de estratégias de luta. Tais distinções decorrem do enfoque político dado por cada grupo ou

<sup>112</sup> OLIVEIRA, Eduardo David de; SOUZA, Marcilene Garcia de; Paula, Maria José da Silva S. *A questão de gênero no candomblé*. Disponível em: <<https://bit.ly/2ORR67g>>. Acesso em: 22 mar. 2019.

<sup>113</sup> SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Iyami, Iyá Agbás. Dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. *Revista Estudos Feministas*, Santa Catarina, v.3, n. 2, p. 437-455, 1995. Disponível em: <<https://bit.ly/2Y0pK2P>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

movimento feminista a questão feminina. E há diferenças apreciáveis entre os vários feminismos. Embora a tendência majoritária seja a de respeitar os homens, que são considerados frutos da educação que receberam, e de lutar pela conscientização de homens e mulheres sobre a necessidade de se criarem condições nas quais ambas as categorias de sexo possam receber igual tratamento, a palavra feminismo ainda tem hoje uma conotação negativa, pejorativa.<sup>114</sup>

Este movimento originou-se nos Estados Unidos e na França, mas suas reivindicações foram disseminadas para muitos outros países. Percebendo-se que o foco das norte-americanas foi a denúncia da opressão masculina e a busca pela igualdade social e, quanto as francesas lutavam pela valorização das diferenças existentes entre homens e mulheres, pontuando-se as negligências sofridas pelo feminino. Nas palavras de Teles:

O feminismo é uma filosofia universal que considera a existência de uma opressão específica a toda as mulheres. Essa opressão se manifesta tanto a nível das escrituras como das superestruturas (ideologia, cultura e política). Assume formas diversas conforme a classes e camadas sociais, nos diferentes grupos étnicos e cultura. Em seu significado mais amplo, o feminismo é um movimento político. Questiona as relações de poder, a opressão e a exploração de grupos de pessoas sobre outras. Contrapõe-se radicalmente ao poder patriarcal. Propõe uma transformação social, econômica, política e ideológica da sociedade.<sup>115</sup>

No Brasil, o movimento feminista ficou marcado pela luta do direito ao voto pelas mulheres, esta conquista só se deu a partir das eleições do ano de 1932, em Mossoró, no Rio Grande do Norte<sup>116</sup>. E atuando paralelamente ao movimento, também se destacou a luta das mulheres operárias, pela redução das exaustivas horas de jornada de trabalho. Segundo Maria Amélia: “as primeiras procuravam na conquista do voto a cidadania negada, enquanto as outras batalharam pela redução da jornada e melhores condições de trabalho”<sup>117</sup>.

Na década de 1960, houve uma mobilização das mulheres em defesa da equivalência salarial, da aplicação e acesso a leis sociais e trabalhistas que as beneficiassem, lutava-se contra a discriminações, reivindicando-se por alterações no âmbito político-social, como por exemplo, por mudanças no código civil, almejando-se a anulação de artigos que discriminavam a mulher casada<sup>118</sup>.

<sup>114</sup> SAFFIOTI, 1987, p. 92-93.

<sup>115</sup> TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 10.

<sup>116</sup> *Assessoria de Planejamento Estratégico e Comunicação Institucional*. 82 anos da conquista do voto feminino no Brasil. In: *Tribunal Regional Eleitoral do Espírito Santo*. 20 de fevereiro de 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2QZVzal>>. Acesso em: 18 jan. 2019.

<sup>117</sup> TELES. 1999, p. 13.

<sup>118</sup> TELES. 1999, p. 51.

A instauração e consolidação da ditadura militar, trouxe um esfriamento para o movimento, devido a repressão às militantes foram condicionadas a um plano secundário<sup>119</sup>. Entretanto, na década de 1970, ganhou-se uma maior expressividade, por meio da promoção de debates públicos sobre as necessidades e o papel da mulher na sociedade, fato que estreitou laços com os movimentos de partidos da esquerda e agregou-se conceitos marxistas, adquirindo-se assim, legitimidade<sup>120</sup>.

Com o encerramento da ditadura militar e a redemocratização do país na década de 1980, o movimento adquiriu força e exigiu-se dos governantes que retomam os cargos, agora já eleitos por votos diretos, que incorporem as suas propostas e programas de governo, suas reivindicações, sendo considerada a violência contra a mulher, a temática mais importante<sup>121</sup>. No ano de 1985, o governo federal criou o Conselho Nacional da Condição da Mulher, o qual reivindicou a inclusão de leis que respondessem pelos direitos à mulher, fato que se concretizou na Constituição de 1988, por meio de leis específicas que contemplavam as mulheres. Na década de 1990, o movimento teve como primordial a luta contra a violência doméstica, conquistando-se no ano de 2006, a criação da Lei Maria da Penha<sup>122</sup>.

Questões que historicamente são tratadas como tabus, tais como: a sexualidade, a autonomia sobre o corpo da mulher e seus relacionamentos, são expostas pelo movimento feminista, levantando-se discussões sobre as violências físicas e psicológicas sofridas, temáticas que anteriormente, por medo, falta de incentivo à denúncia e por deficiências de políticas públicas ficavam somente no “dentro de casa”. Para Gebara: “o feminismo rompe o silêncio e abre as portas da prisão do doméstico. Abre o doméstico ao público e mostra o público no interior do doméstico”<sup>123</sup>.

O movimento promoveu enormes conquistas para as mulheres, permitindo-se uma melhor condição de acesso à educação e inserção ao mercado de trabalho. Porém há muito a ser conquistado, de maneira que ainda se constata fazer parte da realidade feminina, muitas barreiras a serem destruídas para o tão sonhado reconhecimento social, possibilitando-se a

---

<sup>119</sup> TELES. 1999, p. 54.

<sup>120</sup> TELES. 1999, p. 64.

<sup>121</sup> TELES. 1999, p. 135.

<sup>122</sup> Art. 1º Esta Lei cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; e estabelece medidas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência doméstica e familiar. Cf. Lei nº 11.340, de 07 de agosto de 2006. Disponível em: <<https://bit.ly/35JM2su>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

<sup>123</sup> GEBARA, 2010, p. 35.

igualdade de direitos entre homens e mulheres e o ingresso a cargos que se exerça a liderança tanto no âmbito social quanto no âmbito religioso.

O feminino foi atribuído como inferior ao masculino no cristianismo, fato que foi descrito por vários estudiosos e filósofos da tradição, tais discursos refletem o patriarcalismo contido na religião, impõe a desigualdade, legitima a superioridade e a dominação masculina, solidificando-se de tal maneira que consegue a aceitação e a sua reprodução por parte das próprias mulheres. Já nas religiões afro-brasileiras, não há desigualdade de gênero, pelo contrário, observa-se um maior destaque para a mulher no âmbito das lideranças e cargos exercidos dentro da religião com protagonismo, como se propõe apresentar o presente trabalho, onde a mulher empoderada está também à frente da religião.

Entretanto, movimentos sociais levantam suas bandeiras em prol do reconhecimento de direitos civis e igualdade de condições, remetem por meio das mídias, seminários e congressos informações que conduzem a uma conscientização e indicam alterações de posturas, de forma a se conquistar como consequência, mudanças positivas tanto na sociedade como na religião. Diante do exposto, se reconhecem nas propostas de empoderamento feminino e da sororidade, ações que fomentam a discussão e que abre as mulheres novas oportunidades na perspectiva de estreitar o abismo entre os gêneros.

Para se alcançar o empoderamento constata-se que é primordial o enfrentamento de barreiras históricas que remetem a submissão das mulheres, promovendo-se a inserção no coletivo e o sentimento de pertença de grupo, valorizar-se o respeito mútuo, ampliar-se o conhecimento político e o engajamento em movimentos sociais.

Para construção destes laços que deverão ser instituídos não só no seio familiar, mas que possuem uma proposta coletiva, temos a sororidade que em seu conceito visa estimular a empatia e a união entre as mulheres, como também o respeito as suas particularidades como: grau de escolaridade, raça, poder aquisitivo, entre outros, com a finalidade de que se reconheçam como semelhantes e assim promover relações de solidariedade entre elas.

Sororidade é uma dimensão ética, política e prática do feminismo contemporâneo. É uma experiência subjetiva entre mulheres na busca por relações positivas e saudáveis, na construção de alianças existencial e política com outras mulheres, para contribuir com a eliminação social de todas as formas de opressão e ao apoio mútuo para alcançar o empoderamento vital de cada mulher. A sororidade é a consciência crítica sobre a misoginia e é o esforço tanto pessoal quanto coletivo de destruir a mentalidade e a cultura

misógina, enquanto transforma as relações de solidariedade entre as mulheres.<sup>124</sup>

Portanto, a sororidade estimula que as mulheres compartilhem suas experiências, para que se promova relações de companheirismo, estabelecendo-se associações pessoais, sociais e políticas entre elas, verificando-se que com a construção destes elos, ocorrem importantes mudanças, como o aumento da autoestima, da solidariedade e outros, fatos que incentivam a compaixão pela sua semelhante, reforçando-se a crítica e a não aceitação da misoginia.

A partir daí, criam-se novas perspectivas para essas mulheres que passam a reconhecer e negam a manterem-se sob o jugo da supremacia e centralidade masculina, as relações de sororidade empoderam as mulheres para desmontar a cultura patriarcal, a adotar uma postura questionadora, na qual reflete-se sobre os padrões sociais estabelecidos e busca-se uma sociedade que perceba a relevância das qualidades femininas. Segundo Alves: “a prática feminista da sororidade permite às mulheres serem coerentes e potencializa a cultura feminista”<sup>125</sup>.

Destaca-se que no Candomblé o feminismo se manifesta de forma marcante, onde as mulheres desde a criação da religião, assumem um local definitivo, quebrando a ordem de lógica vigente de uma sociedade extremamente patriarcal cristã. O Candomblé aponta outras formas de organização onde a circularidade e preparação para receber os orixás é fundamental. A mulher no Candomblé a partir do seu empoderamento, impulsionadas pelo feminismo, podem contribuir para a luta contra a intolerância religiosa, a desigualdade de gênero, o racismo, servindo como exemplo e influência positiva para outras religiões que ainda manifestam discriminação e preconceito em relação às mulheres e o seu protagonismo. O feminismo também refletiu e valorizou as mães de santo, ressaltando a sua atuação e sua liderança. No próximo capítulo, apresenta-se a Mãe de Santo Matilde de Oyá e reflete-se sobre seu papel no terreiro onde ela exerce a sua liderança religiosa.

<sup>124</sup> Texto adaptado e traduzido por: Maiara Moreira. DE; RÍOS, Marcela Lagarde y de los. Sororidad. In: *GAMBA*, Susana Beatriz. *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Disponível em: <<https://bit.ly/2pZiqYK>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

<sup>125</sup> ALVES, Simone Silva. *Saberes das Mulheres Veteranas na Economia Solidária: Sororidade a outra Educação*. 2014, 174f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/34uJrSJ>>. Acesso em: 01 fev. 2019.

### 3 O CANDOMBLÉ NA CASA DE IANSÃ CABOCLO FLEXEIRO PENA BRANCA EM VITÓRIA - ES: UM OLHAR A PARTIR DA LIDERANÇA DA MÃE DE SANTO MATILDE DE OYÁ

Neste capítulo pretende-se inicialmente apresentar a cidade de Vitória - ES e suas características principais, como local escolhido para realização da pesquisa de campo, onde a presença das religiões afro-brasileiras ainda são invisibilizadas no âmbito do espaço urbano. Num segundo momento é apresentado a Casa de Iansã Caboclo Flexeiro Pena Branca, sua localização e também sua estrutura. Por fim, na terceira parte busca-se apresentar a Mãe de Santo Matilde de Oyá como liderança feminina de um terreiro de Candomblé, bem como sua importância e desafios frente aos papéis desempenhados, a partir da análise dos Orixás como fortalecimento identitário refletindo assim sobre a importância da liderança feminina no seio desta religião. Destaca-se que ao longo do texto, as respostas mencionadas no trabalho foram retiradas do questionário aplicado em Matilde de Oyá, através da entrevista realizada em seu terreiro, o qual poderá ser encontrado em anexo

#### 3.1 A capital Vitória e a invisibilização das religiões de matriz africana

A cidade de Vitória é a capital do estado do Espírito Santo que está localizado na região Sudeste do Brasil. O município de acordo com dados revelados pelo Censo Demográfico de 2010, conta com 79 bairros distribuídos pela ilha e região continental divididos em bairros nobres e carentes. Possui atualmente 358.267<sup>126</sup> (população estimada em 2018), o que representa um crescimento se comparado ao ano em que o censo foi realizado onde se contavam 327.801.

O município de Vitória é o quarto mais populoso do Estado, ficando atrás apenas dos municípios de Vila Velha, Cariacica e Serra, sendo caracterizado por ser o município mais urbanizado do Espírito Santo e o único que não apresenta região rural.

Vitória é subdividida territorialmente em oito partes em termos, chamadas de regiões administrativas, sendo elas: I - Centro; II - Santo Antônio; III - Jucutuquara; IV - Maruípe; V - Praia do Canto; VI - Continental; VII - São Pedro e; VIII - Jardim Camburi. No caso, a região onde está localizado a “Casa de Iansã Caboclo Flexeiro Pena Branca” (terreiro objeto

<sup>126</sup> Vitória. Disponível em: <<https://bit.ly/2L2BKvn>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

da pesquisa) é a III que compreende um total de 13 bairros entre eles o bairro do Cruzamento onde está situado o referido espaço religioso<sup>127</sup>.

Em relação ao aspecto religioso, o catolicismo (romano, apostólico brasileiro e ortodoxo) é a religião mais professada em Vitória, assim como em todo o Espírito Santo, e de maior influência política e social com um total de 54,38% da população de acordo com o censo do IBGE 2010, seguido por 29,58% de evangélicos (de missão, origem pentecostal e os não determinados), 10,73% se consideram sem religião, 0,08% adeptos a religiões orientais, 0,27% não determinado/múltiplo pertencimento, 0,16% de adeptos a Umbanda e ao Candomblé, sendo este último um percentual bem menor em comparação ao primeiro e 4,8% de outras<sup>128</sup>.

Percebe-se que o número de praticantes das religiões afro-brasileiras é bem menor se comparado as outras práticas religiosas, o que faz com que a religião permaneça invisibilizada e sem nenhum apoio local para o seu desenvolvimento, diante de um cenário de demonização e discriminação crescente destas nos espaços urbanos

Se tratando da discussão sobre um município 100% urbano, é preciso compreender o que caracteriza este processo de urbanização e conseqüentemente seus desdobramentos em relação a ocupação destes espaços por instituições religiosas. Assim, primeiramente, pontua-se que os espaços urbanos das cidades brasileiras, de acordo com Bonifácio são:

[...] constituídos de múltiplas territorialidades, e que se diferenciam de acordo com a história e a trajetória sócioespacial dos grupos sociais que as compõem. Deste modo, configuram-se nesses espaços, diferentes paisagens carregadas de símbolos e significados. Dentre os sujeitos responsáveis por estes movimentos de transformação dos espaços e que configuram paisagens de acordo com suas lógicas e interesses, estão os diversos grupos religiosos presentes no urbano.<sup>129</sup>

Neste caso, a apropriação do espaço pelo Candomblé e pela Umbanda e suas relações com os sujeitos que interagem com este referido espaço, se dão de maneiras distintas, se comparado as religiões hegemônicas tais como as cristãs, que constroem templos grandiosos para atrair seus fiéis enquanto os templos de Umbanda e de Candomblé na maioria dos casos estão situados nos fundos das casas nas periferias das cidades, em muitas situações não possuindo nenhuma identificação em suas faixadas que caracterizem sua existência, o que demonstra o processo de subalternização e marginalização destas religiões. Todavia, essa

<sup>127</sup> *Encontra-ES*. Disponível em: <<https://bit.ly/2Owt8zA>>. Acesso em: 30 mai. 2019.

<sup>128</sup> CENSO 2010 - *DADOS DA AMOSTRA*. Disponível em: <<https://bit.ly/33sKVMdf>>. Acesso em: 05 maio. 2019.

<sup>129</sup> BONIFÁCIO, Welberg Vinicius Gomes. A invisibilidade das religiões afro-brasileiras nas paisagens urbanas. *Produção Acadêmica*, v. 3, p. 134-147, 2017. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/>>, p. 137. Acesso em: 07 fev. 2019.

reflexão pode ganhar outros contornos se a situarmos na esfera do não proselitismo. Talvez isso ajude a explicar que em termos de mercado religioso as afro-brasileiras ocupam o espectro da agência de conversão individual. Em suma, não há nessas denominações uma propagação sistemática da fé, como o que ocorre no cristianismo<sup>130</sup>.

Diversas pessoas são vítimas deste processo de repressão, onde suas práticas religiosas são desrespeitadas e seus deuses profanados, ocorrendo tal perseguição principalmente por setores ligados as religiões cristãs que demonizam as crenças de matriz africana, fundamentados em uma estrutura ligada a intolerância religiosa com base no desconhecimento tanto acadêmico como do senso comum da temática, devido a disseminação de informações deturpadas sobre essas práticas religiosas<sup>131</sup>.

Para exemplificar tal assertiva, destaca-se um fato ocorrido em uma Escola de Ensino Fundamental, localizada no município de Vitória - ES, situada em um prédio de propriedade de uma Igreja Batista de grande renome na cidade, onde seu pastor solicitou que determinado painel, idealizado por uma professora, que ministrava aulas de cultura afro na escola, convidou as crianças a confeccionarem uma boneca negra para que fosse trabalhado a diversidade. Entretanto o citado pastor, exigiu que o painel fosse retirado da creche por este ser (de acordo com a sua concepção), um símbolo de macumba. A boneca em questão, é chamada de Abayomi, e é de origem africana, que eram confeccionadas por mulheres que rasgavam os retalhos de suas saias e com tranças e nós davam forma a boneca em questão. Essas bonecas serviam para acalantar os seus filhos durante as grandes viagens de navio, onde eram transportados os escravos entre a África e Brasil. O significado do nome Abayomi quer dizer: encontro precioso (abay = encontro e omi = precioso) e tem origem yorubá. A boneca também é um símbolo de resistência, fortalecimento e reconhecimento da identidade afro-brasileira, além de permitir tanto as crianças como as adolescentes a construção de seu próprio objeto artesanal estimulando a fantasia e valorizando a sua cultura<sup>132</sup>.

A ação deste pastor reflete a crescente onda de intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras na cidade, o que conduz à seguinte preocupação: uma vez que, sendo os seguidores destas religiões uma minoria, tais iniciativas visam erradicar totalmente esta parcela da sociedade, que busca constantemente se estabelecer como uma instituição religiosa

<sup>130</sup> TEIXEIRA, José Paulo. *Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de candomblé em Goiânia*. 2009. 141f. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-graduação em Geografia – IESA/UFG, Goiânia, 2009, p. 11. Disponível em: <<https://bit.ly/2Dpoe0H>>. Acesso em: 03 fev. 2019.

<sup>131</sup> TEIXEIRA, 2009, p. 6.

<sup>132</sup> Pastor retira boneca afro em creche de Vitória e diz ser “símbolo de macumba”. Disponível em: <<https://glo.bo/37Go8jn>>. Acesso em: 02 maio. 2019.

detentora constitucionalmente com os mesmos direitos das demais. Sobre o assunto Jesus (2003), destaca:

A intolerância religiosa contra as crenças e religiões afro-brasileiras (negras/africanas) estão fortalecendo os ideais preconceituosos, fundamentando e, perpetuando ideologias racistas de exclusão e marginalização de adeptos afro-descendentes e demais membros.<sup>133</sup>

Em Vitória de acordo com o levantamento realizado pelo Programa de extensão AFRICANIDADES: Identidades, religiosidades e Patrimônio Cultural vinculado ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) da Universidade Federal do Espírito Santo no ano de 2015, atualmente há quatro terreiros de Candomblé em pleno funcionamento em Vitória. Destes, dois são liderados por mulheres e dois por homens, sendo Mãe Leocárdia de Osun e Ogã pertencente à nação Efon, Mãe Matilde de Oyá do candomblé Ketu, Pai Marquinho da Oxum também de nação Ketu e um familiar do sexo masculino de nome desconhecido de Mãe Dorinha (falecida em 2017), pertencente à nação Ketu.

A partir destes dados levantados através de pesquisas realizadas ao longo de toda escrita do presente trabalho e para delimitação da pesquisa, optou-se pela escolha do estudo de uma mãe de santo que representasse o candomblé Ketu em Vitória - ES, e a partir de tal escolha foi desenvolvido um estudo detalhado da vida, terreiro e vivência da referida Ialorixá, única desta nação na cidade, como já fora relatado anteriormente.

Depois da escolha do objeto da pesquisa, o próximo passo foi localizar o terreiro na qual Mãe Matilde de Oyá (escolhida para ser estudada) lidera. Após alguns contatos, conseguimos localizá-lo através de terceiros, que encaminharam o endereço das redes sociais do espaço e assim, foi possível agendar uma visita e entrevista com a liderança.

Foram realizadas duas visitas ao local estudado, para observações e análise, além da realização da entrevista com a liderança. A primeira foi realizada em abril/2019, para reconhecimento e observação do espaço religioso e do entorno, além de verificação e percepções da vizinhança em relação ao conhecimento da liderança e conseqüentemente seu terreiro. Nesta visita, foi possível ver o local onde o espaço está localizado, bem escondido por sinal, no “coração” do morro, envolto de plantações diversas, além de inferir sobre a importância que o terreiro tem pra comunidade e o respeito de todos para com a liderança, que segundo a fala de muitos vizinhos, respeita a todos e é bastante conhecida e requisitada, vindo

---

<sup>133</sup> JESUS, J. P. De. *Terreiro e cidadania*: um projeto de combate ao racismo cultural religioso afro e de implantação de ações sociais em comunidades terreiros. In: ASHOKA, Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Racismos Contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano, 2003, p. 185.

pessoas de outros municípios da grande-vitória participar de suas cerimônias que sempre são abertas ao público. Neste mesmo dia, a pesquisadora teve o primeiro encontro com Mãe Matilde de Oyá, que de forma receptiva explicou rapidamente a dinâmica de funcionamento do terreiro, para ciência e futuras visitas e também falou um pouco sobre sua rotina de vida, passando o seu contato telefônico para a pesquisadora agendar um horário para a entrevista. As anotações sobre as observações e percepções do local visitado, foram registrados em um diário de campo que posteriormente foi utilizado para o desenvolvimento das análises da pesquisa.

Com o agendamento realizado, a segunda visita se deu no dia 14/06/2019 (Terça-Feira) às 14h00min e finalizou às 17h30 min, contando com a presença da pesquisadora e orientadora. Ao chegarmos ao local fomos recebidos pela Ialorixá Matilde de Fátima Ferreira, que nos concedeu uma longa e enriquecedora entrevista, cujo roteiro está anexo, que foi gravada com o consentimento da entrevistada, e todos os dados por ela relatados catalogados e transcritos ao longo destas páginas que se sucedem. Neste dia, após a conversa e entrevista, a liderança mostrou todas as dependências do local explicando o que havia em cada espaço, além de mostrar os procedimentos de melhorias no local que está ocorrendo de forma gradativa.

Destaca-se também, que além destas visitas realizadas, foram feitos alguns contatos por telefone e também por whatsapp, para esclarecimentos em relação à pesquisa e também, para detalhamento de alguns conceitos, funções desenvolvidas além de aquisição de mais informações sobre a prática de liderança de Mãe Matilde de Oyá.

Foi observado que a liderança feminina estudada merece destaque, pois atua de forma incisiva na comunidade, atendendo aqueles que necessitam de diversas formas, tais como: doação de donativos alimentícios, doação de medicamentos alopáticos e fitoterápicos, aconselhamento a famílias em situação de vulnerabilidade social, aconselhamento e atendimento espiritual, entre outros, que demonstra o engajamento da referida liderança na busca pela visibilidade do Candomblé e também da Umbanda em um município que oculta tais religiões devido ao preconceito e a discriminação sofrida por esta parcela da sociedade, em sua maioria negros, residentes nas periferias da cidade.

### 3.2 Casa de Iansã Caboclo Flexeiro Pena Branca em Vitória - ES: história, localização, estrutura e participantes

De acordo com a Ialorixá, o terreiro “Casa de Iansã Caboclo Flexeiro Pena Branca” (observe que no nome do referido espaço religioso há uma mistura de Candomblé e Umbanda, tema que será discutido mais adiante), foi fundado e é liderado por Mãe Matilde de Oyá há cerca de 29 anos (a liderança em entrevista concedida para a pesquisadora não se recorda a data precisa de fundação da casa), e atualmente a referida conta com doze filhos de santo sendo apenas um iniciado, mas que não é o seu filho-de-santo. A mãe de santo foi bastante receptiva e disse que não tem nenhum problema em falar sobre sua casa e religião e destacou também que:

Alguns estudantes que vieram aqui pesquisar sobre o candomblé me disseram que em muitos outros lugares tiveram as portas fechadas, não foram bem acolhidos e não conseguiram fazer seus estudos, isso é ruim pois é preciso divulgar a religião. Hoje as coisas estão andando mais, os alunos iam pra escola e o assunto era mais fechado, hoje se fala mais e estudar a religião é importante para conhecer. Eu falo sempre, por que não revelar as coisas? Não morreremos com isso. Claro que existem segredos que não podemos passar pois é algo interno, mas o que é possível se passar é importante falar pois hoje você abre a internet e vê tudo, mas mesmo tendo muitas informações ainda fica dúvidas, para isso estamos aqui.<sup>134</sup>

O espaço está localizado na escadaria José Martins (Figura 1), no Morro do Cruzamento, Jucutuquara, Vitória (ES), um local de acesso um pouco difícil onde devido a quantidade de escadas só é possível chegar caminhando<sup>135</sup>.

<sup>134</sup> Depoimento dado em 14 de junho de 2019 (Matilde de Oyá).

<sup>135</sup> Anotações do diário de campo (abril de 2019).

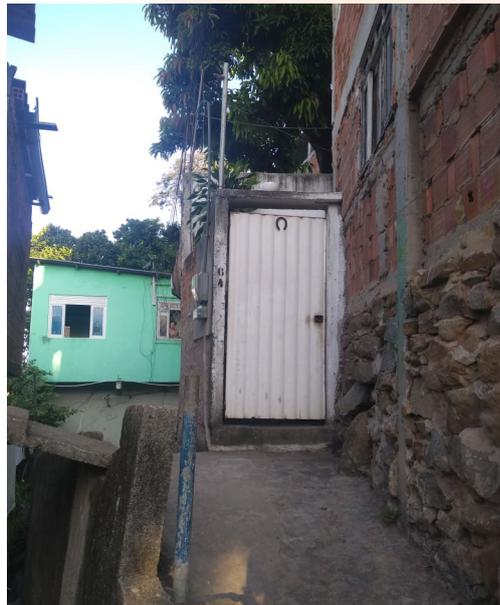
Figura 1 - Escadaria José Martins – Morro do Cruzamento - Vitória - ES



Fonte: Acervo pessoal da autora

No coração do bairro, o terreiro (Figura 2) é cercado por diversas casas de alvenaria, duas Igrejas Evangélicas e também por um espaço comunitário de um projeto social para os moradores<sup>136</sup>.

Figura 2 - Porta de entrada da Casa de Iansã Caboclo Flexeiro Pena Branca



Fonte: Acervo pessoal da autora

<sup>136</sup> Anotações do diário de campo (abril de 2019).

Ao subir as escadarias, observamos que Mãe Matilde de Oyá pediu que fossem colocadas placas (Figura 3 e 4) ao longo da subida, informando onde está situado o terreiro e quais dias e horários de atendimentos e cultos, informação recebida de uma moradora local que questionada durante a subida até o local sobre o conhecimento do terreiro ela deu estas informações salientando para a pesquisadora que Mãe Matilde de Oyá era muito conhecida no bairro (Figura 5 – planta do terreiro)<sup>137</sup>.

Figura 3 - Placa de localização do terreiro



Fonte: Acervo pessoal da autora

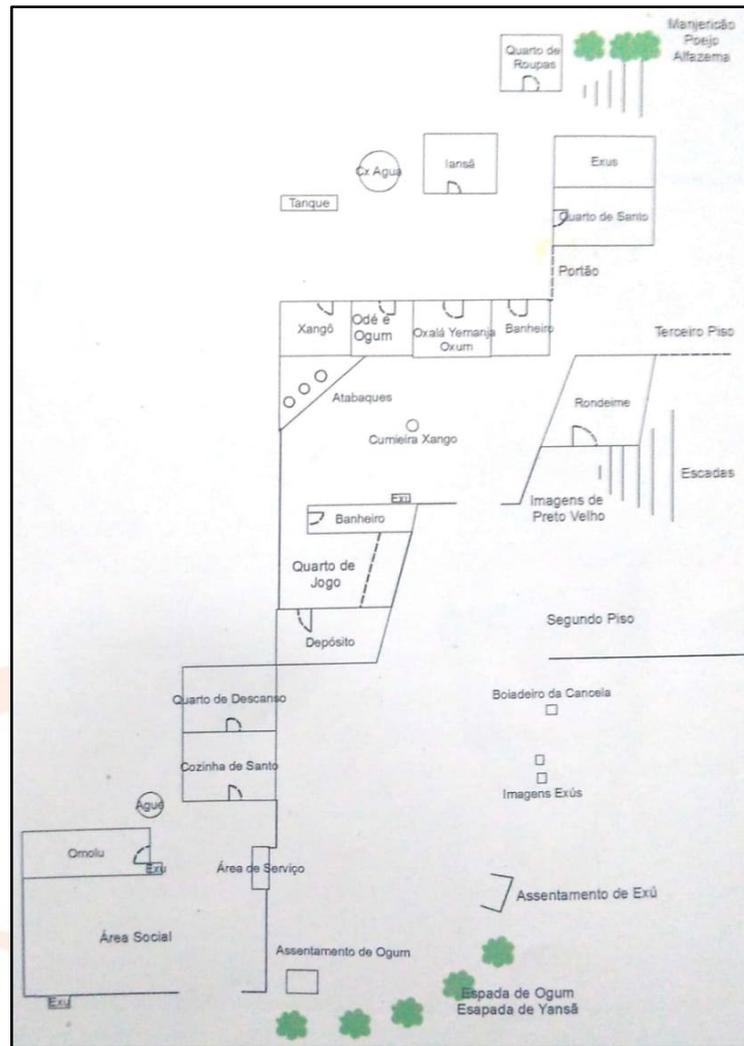
Figura 4 - Placa de localização do terreiro ao longo da escadaria



Fonte: Acervo pessoal da autora

<sup>137</sup> Anotações do diário de campo (abril de 2019).

Figura 5 - Planta da estrutura interna do terreiro



Fonte: Acervo pessoal da autora

Com três andares (Figura 6), o terreiro é bem espaçoso e aconchegante. O espaço é próprio e foi adquirido por Mãe Matilde de Oyá que através do seu trabalho como autônoma revendedora de roupas, sempre investiu em melhorias para o local. No primeiro andar é a entrada principal (área social) e onde localiza-se a cozinha de santo onde são preparados os alimentos utilizados nas cerimônias (Figura 7). Há também a área de serviço e um espaço reservado a Omolu. Existe uma rampa que dá acesso ao segundo andar do terreiro, onde está situado o espaço sagrado utilizado para os cultos. Ao longo desta rampa de acesso, observa-se o assentamento de Ogum, assentamento de Exú, imagens de Preto Velho entre outros ajeitados de forma sincronizada. Ainda neste segundo andar, o espaço conta com o depósito onde as roupas utilizadas nas cerimônias ficam guardadas (Figura 8), quarto de jogo, banheiros e o quarto de descanso. Por fim, o terceiro andar é um local destinado as festas

realizadas no terreiro. Conta com uma área aberta para o público, cerca de cinco quartos destinados aos orixás, um quarto de roupa, uma cozinha, quarto de santo e uma plantação de ervas naturais (Figura 9)<sup>138</sup>.

Figura 6 - Estrutura externa onde localiza-se o terreiro



Fonte: Acervo pessoal da autora

Figura 7 - Cozinha onde as comidas são preparadas



Fonte: Acervo pessoal da autora

<sup>138</sup> Anotações do diário de campo (abril de 2019).

Figura 8 - Espaço onde as roupas utilizadas nos rituais são guardadas



Fonte: Acervo pessoal da autora

Figura 9 - Plantações de ervas comestíveis



Fonte: Acervo pessoal da autora

Sobre a comida no âmbito da religião, destaca-se que a mesma é utilizada como oferenda aos orixás (Figura 10 e 11) e tem um papel primordial nas festas religiosas. A preparação dos alimentos possui uma função sagrada, simbólica e ritual que além de alimentar o corpo e o espírito, opera como moeda de troca entre humanos e orixás. No caso do terreiro estudado, a mãe-de-santo é responsável pela preparação de toda a comida, contando com a ajuda de duas filhas-de-santo, antes de cada cerimônia. Na visita realizada, foram observados,

ovos, galinhas e pássaros que seriam sacrificados em homenagem ao respectivo orixá e também diversas plantações de ervas comestíveis (Figura 8), utilizadas também no preparo dos alimentos<sup>139</sup>.

Figura 10 - Comidas preparadas para homenagear os Orixás



Fonte: Acervo pessoal da autora

Figura 11 - Ovos deixados na entrada do terreiro para retirada de energias negativas do espaço



Fonte: Acervo pessoal da autora

<sup>139</sup> Anotações do diário de campo (junho de 2019).

Sobre os rituais e elementos utilizados dentro do candomblé, mãe Matilde de Oyá afirma que: “Tem orixá que gosta de se alimentar de acarajé, feijão fradinhos, camarão, ovos entre outros alimentos. Tudo é preparado para entregar para os orixás. São os filhos de santo que ajudam. Eles têm que aprender para fazer pro seu santo futuramente”<sup>140</sup>.

O terreiro (ou Casa como é citado por Mãe Matilde de Oyá e percebe-se contradições e misturas entre Candomblé e Umbanda.), é aberto ao público duas vezes por semana para celebração, nas quartas-feiras e também aos sábados onde a partir do calendário litúrgico da casa, são realizadas as festas para homenagear os orixás com toque dos atabaques, comidas especiais num espaço decorado propício para a ocasião.

De acordo com Mãe Matilde de Oyá, a quantidade de participantes nas reuniões varia bastante, mas na maioria das vezes são cerca de 30 à 40 pessoas, que vem de diferentes lugares da Grande Vitória. O público é bastante variado e de diferentes classes sociais. Todos são bem recebidos e tratados de forma fraternal e com igualdade sem qualquer tipo de discriminação. Muitos, agradecidos pela receptividade e generosidade da liderança do terreiro, retribuem com doações para manutenção do espaço, como por exemplo um juiz que após ter procurado o terreiro em busca de respostas para um determinado problema pessoal ficou maravilhado com a humildade e o tratamento recebido no local, e como forma de agradecimento doou materiais para reforma da cozinha utilizada para preparação das comidas.

Nos dias de festa, em especial, o terreiro é todo preparado durante o dia inteiro, desde o telhado até as paredes são decoradas para receber o público externo (Figura 12). As cores escolhidas são para homenagear os orixás. Destaca-se, que o público tem acesso somente a parte do ritual, que conforme explicitado inicia horas antes, onde os filhos-de-santo fazem o sacrifício para o orixá homenageado, as filhas-de-santo preparam a comida e durante o período da tarde são feitas oferendas aos deuses para que posteriormente no período da noite, o público externo, que são frequentadores da casa, possam participar da continuidade do ritual, sempre com muita alegria.

---

<sup>140</sup> Depoimento dado em 14 de junho de 2019 (Matilde de Oyá).

Figura 12 - Espaço utilizado em dias de festas



Fonte: Acervo pessoal da autora

Vale destacar, que em algumas casas de Candomblé é proibido fotografar as festas, entretanto, o terreiro pesquisado é mais liberal e permite com uma ressalva: jamais fotografar um filho-de-santo incorporado com o orixá.

Nestas referidas festas, são o toque dos atabaques (Figura 13) que ditam o ritmo da cerimônia, pois é através deles que se inicia o diálogo com os deuses e invocação aos orixás por meio de cantigas onde os filhos e filhas-de-santo entram na roda e começam a desenvolver o ritual ao som do canto e da batida dos atabaques. Todos vestindo roupas, colares e enfeites típicos de seu santo, dançam incorporados e ao ouvir o cântico de seus respectivos santos, começam a dançar uma coreografia solo que demonstra a origem do seu respectivo orixá que foi incorporado. Por último em um momento de comunhão com os deuses, os pratos preparados durante o dia são servidos aos participantes da festa e todos juntos celebram aquele momento.

Figura 13 - Atabaques: Instrumentos musical utilizado no ritual



Fonte: Acervo pessoal da autora

Outro aspecto importante destacado na entrevista, é o respeito que Mãe Matilde de Oyá tem em relação à comunidade em que o terreiro está situado e também ao público que frequenta o local, chegando a relatar que o horário de funcionamento da casa se dá levando em consideração estas prerrogativas, funcionando desta forma das 18 às 22 horas devido a sua preocupação com o retorno das pessoas para suas respectivas residências, que em muitos casos por ser longe utilizam o transporte público, além do eventual incômodo gerado na vizinhança pelo barulho oriundo do uso de instrumentos nos rituais (o terreiro é cercado por diversas casas que em muitos casos não pertence a frequentadores). Sobre sua vizinhança a liderança comenta:

Nunca tive problema com os vizinhos, todos esses anos que estou aqui, eu respeito para ser respeitada. Até a relação com os evangélicos é tranquila, com as igrejas do bairro nunca tive problemas, eles me respeitam e eu nunca sofri aqui nenhum tipo de preconceito. Se tem preconceito ou se eles gostam ou não de mim eu não sei, nunca fiquei sabendo, fica cada um no seu canto.<sup>141</sup>

Além deste aspecto apontado, destaca-se também que o espaço visitado é utilizado tanto para Umbanda, quanto para o Candomblé, conforme informado pela Mãe de Santo em dias diferentes. Sobre o espaço utilizado para a Umbanda, foi possível observar no espaço, o

<sup>141</sup> Depoimento dado em 14 de junho de 2019 (Matilde de Oyá).

sincretismo religioso presente naquela religião. No mesmo espaço havia representações do espiritismo, candomblé e catolicismo (Figura 14).

Figura 14 - Elementos do Candomblé e da Umbanda em um único espaço



Fonte: Acervo pessoal da autora

O ambiente é similar a um templo católico (Figura 15), com bancos de madeira e com o meio em aberto. Ao centro havia a imagem de Jesus Cristo e de diversos Santos Católicos entre eles: Santo Antônio, São Jorge, Nossa Senhora Aparecida, Santa Bárbara entre outros e também imagens do Preto Velho (em posições diferentes), Iemanjá, Exú, onde segundo a mãe-de-santo, durante a cerimônia devido ao sincretismo há uma mistura de diferentes religiões. Sobre a Umbanda Mãe Matilde de Oyá destaca:

Amo bater minha Umbandinha ela é minha vida. As pessoas de dentro do Candomblé que convivem neste meio dia e noite, me olham de rabo de olho por eu também tocar Umbanda, dizendo que a Umbanda não é nada é apenas caridade e o Candomblé não é, mas isso é uma mentira. Eu busco fazer diferente, mas por exemplo pra falar a verdade se for comparar o Candomblé não faz nada de graça pra ninguém eu tento ser uma mãe de santo que serve a comunidade.<sup>142</sup>

<sup>142</sup> Depoimento dado em 14 de junho de 2019 (Matilde de Oyá).

Figura 15 - Visão interna do local utilizado para realização dos rituais de Umbanda e Candomblé



Fonte: Acervo pessoal da autora

A partir do relato acima, percebe-se que ainda falta no seio da religião uma certa unidade, pelo que fora relatado por Mãe Matilde de Oyá, principalmente pelo fato da liderança relatar o preconceito sofrido por ela como liderança diante de outros que optam por não conviver com ela, pela decisão da mesma de seguir tanto o Candomblé, quanto a Umbanda.

A Casa de Iansã Caboclo Flexeiro Pena Branca por muitos anos ajudou a comunidade através de doação de roupas, remédios e alimentos, entretanto, devido as dificuldades financeiras enfrentadas nos últimos tempos, hoje não é possível fazer tanto se comparado ao que era realizado, uma vez que, a manutenção do terreiro se dá na maior parte através dos recursos oriundo do trabalho de Mãe Matilde de Oyá como revendedora de roupas.

Para Mãe Matilde de Oyá, todo conhecimento adquirido com seus ancestrais devem ser repassados para aqueles que decidem fazer parte da religião. Tais ensinamentos são repassados de forma oral, onde ao longo da prática o aprendizado é de fato estabelecido. A casa deve ser cuidada por todos e mantida sempre da melhor forma possível, pois o local é público e onde se cultua aos orixás, por isso merece respeito.

### 3.3 Mãe de Santo Matilde de Oyá: liderança, importância e desafios

Durante a entrevista, “Mãe Matilde de Oyá” contou sobre sua vida e experiência como liderança de Candomblé e respondeu algumas perguntas relacionadas a sua experiência e vivência bem como o papel exercido por ela como mulher, negra e participante de uma religião afro-brasileira.

Conforme relato, Mãe Matilde é Natural de Baixo Gandú-ES, filha de mãe lavadeira e pai quebrador de pedra, Matilde de Fátima Ferreira conhecida no Candomblé como “Mãe Matilde de Oyá” (Figura 16) nasceu no ano de 1960 e vivia em uma casa simples e humilde mas cercada de muito amor. Devido a dificuldades financeiras, seus pais decidiram se mudar para o Morro do Cruzamento em Vitória - ES, quando ela estava com 6 anos de idade, em busca de uma melhor qualidade de vida para a família.

Figura 16 - Mãe Matilde de Oyá



Fonte: Acervo pessoal da autora

Ao longo da infância não teve uma educação religiosa, mas parte da família era católica. Estudou somente até o 5º ano do Ensino Fundamental, pois teve que trabalhar para ajudar a família dentro de casa. Quando tinha 7 anos de idade diariamente descia para parte de baixo do morro onde residia, para buscar água no poço devido à ausência de água encanada nas residências, pois naquela época o bairro estava iniciando o processo de urbanização.

Em uma madrugada, viu pela primeira vez sua mãe Iansã (Oyá)<sup>143</sup> com os olhos arregalados e a boca aberta colocando “coisas” para fora. Na época de acordo com o seu relato, não sabia o que aquela visão significava, mas quando viu aquela imagem ficou assustada e saiu correndo e depois daquele dia nunca mais saiu para fazer qualquer coisa de madrugada por medo de se deparar novamente com aquela imagem tão marcante para ela, pois acreditava que era o diabo que havia se transformado e aparecido.

Os anos se passaram e nada mais aconteceu em relação as referidas visões, até que em um determinado período, na passagem dos 13 para 14 anos ela “virou” (termo usado por ela em referência a incorporação do orixá) na Maria Padilha<sup>144</sup>, e segundo ela não sabia do que se tratava. Na época, seu pai disse que ela iria virar uma espécie de prostituta e que aquilo era coisa do demônio. Diante desta situação e por ter engravidado ainda na adolescência, Matilde se casou com 15 anos e mudou-se de casa. Nos anos que se sucederam, por diversas vezes os orixás a “pegavam” dentro de sua residência e em várias ocasiões ela passou mal chegando a ficar inconsciente. Em outras, incorporava diferentes orixás ficando em certos momentos três dias seguidos à disposição da entidade. Na época, alguns evangélicos que presenciaram a situação, oraram por ela para expulsar o que eles chamam de demônios, que supostamente ela incorporava.

Com cerca de vinte e poucos anos, ela se separou do seu primeiro marido e começou a se relacionar com uma outra pessoa que era natural da Bahia. Em determinada ocasião, ambos viajaram para este referido estado e no percurso da viagem Matilde incorporou uma entidade e de acordo com seu relato, os indivíduos presentes tiveram que amarrá-la no ônibus, pois a mesma estava fora de si. Ela foi levada para um terreiro por conhecidos de seu marido e lá ficou desacordada por três dias e tomou alguns passes<sup>145</sup>.

Ao retornar para Vitória - ES, continuou tendo as mesmas experiências, mas com o tempo elas foram ficando mais intensificadas. Em certo tempo, Matilde incorporou o Caboclo Flexeiro e desde então os guias foram determinando sua vida por completo, e posteriormente ela entrou para o Candomblé.

<sup>143</sup> No âmbito das religiões de matriz africana, Iansã, Yansã ou Oyá é a Orixá dos fenômenos climáticos. Ela é a força dos ventos, o poder da natureza, e aquela que surge quando o céu se precipita em água e ventania. É a garra, a independência e a força feminina. Disponível em: <<https://bit.ly/2Owcy2s>>. Acesso em: 20 maio. 2019.

<sup>144</sup> Maria Padilha é a pomba-gira mais procurada nos terreiros. É uma entidade espiritual que se manifesta e incorpora em um médium. Com fama de feiticeira, seu charme e seus encantos chamam a atenção de homens e mulheres na busca por atrair seu grande amor. Disponível em: <<https://bit.ly/2OwiKHX>>. Acesso em: 18 maio. 2019.

<sup>145</sup> São a movimentação das Vibrações Cósmicas, que circundam à tudo e à todos no Universo. Disponível em: <<https://bit.ly/2q0BUfH>>. Acesso em: 17 maio. 2019.

Mãe Matilde teve sua iniciação no Candomblé de Nação Angola em 10 de outubro de 1986, passou pela Nação Fon e hoje está na Nação Ketu. Na genealogia foi iniciada pelo pai Umbarranje de Xangô, de Caçaroca, Cariacica (ES), seu Pai criador foi Jadison Carvalho, mais conhecido como Pai Inssumbo, do Bairro da Liberdade em Cariacica (ES), e hoje é filha-de-santo do pai Julio Campos, mais conhecido como Larrante do Ogum, com casa em Rocha Miranda (RJ).

Questionada durante a entrevista, sobre como se sente sendo mulher e liderança de um terreiro de tamanha tradição no município de Vitória - ES, Mãe Matilde de Oyá respondeu que se sente feliz pela honra de exercer este cargo, pois ninguém a forçou e sim foi escolhida por deus em meio a muitos que poderiam ser chamados. Diante da resposta, ela foi indagada sobre quem é este deus na qual ela se refere, e de imediato ela respondeu: “Nosso Deus é um só, não existe outros. As pessoas que não conhecem o candomblé imaginam outras coisas, dizem que é formado por capeta, demônios, mas não existe nada disso”<sup>146</sup>.

Hoje além de Ialorixá, Mãe Matilde de Oyá acumula as funções de esposa, mãe de quatro filhos e revendedora de roupas. Segundo ela, para ter uma renda extra, pois recebe um ínfimo valor nos atendimentos que realiza, foi necessário abrir-se para outras experiências religiosas, com características de cultos afro-brasileiros, como o Candomblé.

Assim, a partir da entrevista concedida, percebe-se que Mãe Matilde de Oyá possui múltipla pertença religiosa, uma vez que, segundo ela transita pelo Candomblé (onde fez sua iniciação) e Umbanda (que atualmente lhe traz um retorno maior de visibilidade e procura além do aspecto financeiro). Em sua fala, a todo momento quando questionada especificamente sobre o Candomblé, destaca-se a mistura que ela faz chegando muitas vezes a trocar Umbanda por Candomblé e vice-versa.

Como uma eximia liderança feminina, Mãe Matilde de Oyá se destaca pelo seu zelo e comprometimento e preocupação, tanto com as questões religiosas, como também as questões sociais em sua comunidade. Os participantes de suas cerimônias religiosas, são extremamente gratos pela dedicação e empatia dela para com todos, uma vez que, a referida liderança não transita pelo mundo do preconceito, pelo contrário, dá voz e acolhe aqueles que foram rejeitados em suas respectivas famílias, como é o caso de alguns homossexuais que já a procurarão e a procuram, por não terem outras opções ou já terem sido rechaçados quando solicitaram ajuda de outros. Sabendo do cuidado de mãe Matilde de Oyá, estas pessoas

<sup>146</sup> Depoimento dado em 14 de junho de 2019 (Matilde de Oyá).

sentem-se seguras para compartilhar suas histórias de dor e sofrimento e buscar alternativas para superá-las e assim seguir em frente.

Os desafios enfrentados pela Ialorixá e por outras lideranças desta religião estudada são múltiplos, no caso de Mãe Matilde, desde a discriminação pelo fato de ser uma liderança feminina e negra, por acolher minorias, atuar em um sistema de crenças sem visibilidade religiosa e que encontra barreiras tanto governamentais quanto sociais, para o seu amplo desenvolvimento e conseqüentemente sobrevivência, o que faz com que, o trabalho de conscientização realizado pela referida liderança, seja mais intensificado junto a sua comunidade de santo, com o intuito de fortalecer a luta por igualdade e respeito em sociedade extremamente machista, patriarcal e preconceituosa.

### 3.3.1 *Filha de Oyá: importância do Orixá no fortalecimento da identidade de mãe Matilde*

Oyá também chamada de Iansã, faz parte da vida de Matilde desde muito cedo, como pôde ser observado no relato de sua história de vida, onde a referida teve o primeiro contato quando tinha apenas sete anos de idade. Entretanto, para entender o que de fato esta Orixá representa e simboliza no cotidiano de Mãe Matilde e de que forma ela interfere na relação desta com todos ao seu entorno, é necessário remeter à história desta divindade tão importante para o Candomblé com intuito principal de elucidar a influência dela nos papéis sociais exercidos pela liderança em seu terreiro.

Inicialmente é preciso retomar o conceito de *Orixás*, já desenvolvido no primeiro capítulo deste trabalho, que de acordo com a mitologia Iorubá são caracterizadas como forças da natureza, representadas através de manifestações das suas formas naturais que são a água, o fogo, a terra os mares e rios, chuvas, ventos, trovões, animais, ferro, pedra entre outros elementos, onde no sentido semântico da palavra, encontramos fragmentos que envolvem todo o universo religioso de origem africana. No âmbito da religião são os Orixás a base de toda doutrina familiar e religiosa africana, ou seja, a partir da incorporação em seus respectivos filhos e filhas, passam a comunicar-se entre si através dos rituais realizados, interferindo desta forma no modo de vida desenvolvido pelo indivíduo que o incorpora<sup>147</sup>.

Destaca-se que na mítica cultura africana, os orixás também podem ser entendidos como os ancestrais que foram divinizados por terem sido pessoas exímias e existido em

<sup>147</sup> PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Oyá-bethânia: os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela*. 2008. 155f. Dissertação (mestrado). Universidade Federal da Bahia-UFBA- Programa multidisciplinar de pós-graduação em estudos étnicos e africanos, Salvador, 2008, p. 23. Disponível em: <<https://bit.ly/2XUQamJ>>. Acesso em: 18 mar. 2019.

tempos imemoriais, que através do encantamento de suas respectivas condições de intermediário entre Olorum (o Deus supremo na cultura Iorubá) e os humanos, selaram através dos rituais sagrados a contínua comunicação com eles, se tornando desta forma seus protetores imediatos<sup>148</sup>.

As histórias da presença dos orixás entre os seres humanos, foram e são transmitidas através dos mitos de forma oral, pois somente desta forma foi possível preservar a complexa mitologia africana, que ao longo dos tempos sofreu diferentes processos e tentativas de desaparecimento, principalmente por meio das constantes invasões sofridas pela África, o processo de escravidão, a diáspora islâmica entre outros.

Diante de tais assertivas, pontua-se que dos orixás cultuados no Brasil, Oyá é um dos mais populares. Se trata de uma deusa africana que começou a ser cultuada inicialmente pelos iorubas de forma micro em seus domínios, crescendo de forma acelerada transferindo-se para as diversas etnias do mundo iorubano, destacando-se na África em diversas cidades como: Oyo, Kossô, Irá, Ifé, Ketu, regiões que hoje compreendem uma parte da Nigéria e do atual Benin<sup>149</sup>.

Assim, Oyá caracteriza-se por ser o orixá dos grandes movimentos e das diferentes formas, que representam seu domínio sobre os distintos elementos da natureza, sendo sua essência a liberdade e a constante transformação, transitando entre estes elementos naturais de forma rápida. Sobre este Orixá, Passos, 2004 destaca:

Oyá-Iansã, em suas feições de arrebatamento, inconformismo, coragem, atrevimento, cavalga com seus mistérios por todos os elementos que comandam a natureza. Como carne humana é Oyá, como carne animal é um búfalo sobre a terra e entre as folhas, como mulher lotada de sensualidade, é um rio, é água; transformando-se em tempestade é vento e chuva, depois como fogo, é raio e relâmpago.<sup>150</sup>

Neste sentido, Oyá atua numa espécie de corporificação feminina, possuindo uma dupla personalidade, ao mesmo tempo que é doce e esteja sempre disposta a ajudar, é bastante inflexível e rígida em determinadas opiniões. Além disso, tem o controle de suas finanças, cuidando desta forma do seu sustento e de sua família, protetora dos mercados e das feiras sempre assegurando proteção a qualquer liderança feminina. Um ser solitário, com características e hábitos de sua sexualidade sem qualquer tipo de repressão, sempre em busca

<sup>148</sup> PASSOS, 2008, p. 24.

<sup>149</sup> GREINER, Christine; BIÃO, Armindo (Orgs.). *Etnocenologia, textos selecionados*. In: BIÃO, Armindo. *Etnocenologia, uma introdução*, p. 15- 22. São Paulo: Annablume, 1999, p. 13.

<sup>150</sup> PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Oiá-Bethânia: amálgama de mitos*. Uma análise sócioantropológica da trajetória artística de Maria Bethânia sob a influência de elementos míticos do orixá Oiá-Iansã. 2004, 61f. Monografia (graduação). Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004, p. 35.

de prazer. Estas constatações dialogam perfeitamente com o que Mãe Matilde comenta ao descrever sua personalidade:

Sou eu a mantenedora do meu lar. Trabalho no meu terreiro, além de revender roupas para que eu, meus filhos e meu marido possamos sobreviver. Além disso, é bem verdade que nos momentos de solidão, só tenho a Deus e os meus orixás. Não falo da minha vida para ninguém, pois sei que eles não poderão me ajudar. Somente em caso extremos, quando preciso fazer algum ebô, falo com meu Pai de Santo no Rio de Janeiro e ele prontamente me auxilia.<sup>151</sup>

A característica de Oyá relacionada a sexualidade, é revelada em Mãe Matilde através do relato de seus relacionamentos que não foram contínuos devido a sua personalidade de uma mulher em busca do prazer constante, independente de que forma seja. Percebe-se que em todos relacionamentos, a forma como ela fez referência aos seus antigos parceiros, remonta a ideia de objetos amorosos utilizados para um fim. Uma vez alcançado este fim, eles eram descartados, tal qual a personalidade de Oyá.

A história acima relatada, reflete a percepção de que Mãe Matilde ao sentir que seus parceiros tentavam dominá-la, ou até mesmo inferiorizá-la, a mesma rompia a relação por sempre ter sido uma mulher que apresenta os traços de Oyá personificados em si, através de sua autonomia feminina, empoderada que batalha pela disputa do poder contra o sexo oposto, evitando assim o controle social do ser masculino em relação ao feminino.

Vale destacar, que o parceiro atual de Mãe Matilde de Oyá relata que se apaixonou pelo seu jeito sensual e apaixonante de ser. O que nos remete a uma característica marcante de Oyá, onde através de sua sensualidade aflorada e lascívia, consegue apresentar-se como um rio cristalino e transparente durante a conquista do amor pretendido, ou seja, com tranquilidade a mesma conseguiu conquistar seu companheiro mesmo possuindo uma personalidade que se compara a ventos fortes, raios e trovões.

Outra característica identitária de Oyá, que reflete na personalidade de Mãe Matilde, é o fato de Oyá ser conhecida como a senhora mãe dos nove filhos, similar a liderança estudada que abre as portas de seu terreiro e de seu lar para acolher a todos que buscam ajuda, e quando querem tornam-se seus filhos e filhas de santo<sup>152</sup>.

Percebe-se ainda na temática proposta, que Oyá também é caracterizada de acordo com Carneiro (2002), por seu gênio irrequieto, ativo e empreendedor, similar a Mãe Matilde

<sup>151</sup> Depoimento dado em 14 de junho de 2019 (Matilde de Oyá).

<sup>152</sup> PASSOS, 2008, p. 27.

de Oyá que sempre está atenta a tudo ao seu redor, apresentando-se de maneira nobre para comunidade além de atuar como empreendedora no ramo de comércio de roupas<sup>153</sup>.

A partir das leituras e transcrições dos vários mitos e lendas que contam a história de Oyá, percebe-se que a mesma apresenta uma personalidade em parte humana e em parte divinizada, que determina seus caminhos e os domina, tornando-a livre para fazer o que sempre quer. Vencedora de guerras e senhora do seu destino, se caracteriza como o Orixá da transformação. Assim, em comunicação com os humanos, esta entidade passa, para os que a incorporam o reflexo de sua marcante personalidade, transformando as características daqueles que são agraciados por sua presença, como por exemplo, mãe Matilde de Oyá.

### 3.3.2 Reflexões acerca da importância da liderança e do poder feminino no Candomblé

As discussões e reflexões a respeito da liderança feminina e conseqüentemente sua importância no Candomblé não deve ser tratada como assunto recente nos estudos sobre a temática. Num trabalho tido como base para a ampliação de muitas pesquisas no Brasil, desenvolvido no início do século XX, Ruth Landes descreveu de forma detalhada o desenrolar do poder feminino na cidade de Salvador (BA), que serve de exemplo para análise realizadas em nosso tempo, onde de acordo com a antropóloga eram as mulheres do Candomblé que norteavam a vida do povo, um aspecto interessante se pensarmos o fato de que até os dias atuais os papéis de gênero e os espaços ocupados pelos sujeitos sociais, ainda fazem menção ao espaço doméstico associado ao feminino e o público ao masculino. Sobre a predominância de mulheres da direção dos terreiros naquele período, Landes destaca:

Esses sacerdócios nagôs na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma, redondamente, que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante. Embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão, ainda assim, é de um sacerdote para cinquenta sacerdotisas.<sup>154</sup>

Sobre o assunto, Teresinha Bernardo (2005), vai destacar que foram diversos os fatores que permitiram este destaque das mulheres negras na liderança dos terreiros de Candomblé, uma vez que, segundo ela, enquanto os homens negros concentravam seus esforços nas fazendas se dedicando exclusivamente ao trabalho braçal e cultivo agrícola, as mulheres conseguiram se adequar as mudanças sociais e econômicas do período colonial,

<sup>153</sup> CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 67.

<sup>154</sup> LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, p. 285.

através da ocupação de diversas funções desde as domésticas até as comerciais, o que lhe permitiu usufruir de uma espécie de “livre trânsito” entre a casa e a rua o que contribuiu para sua circulação nos espaços públicos, garantindo desta forma as possibilidades de preparação das oferendas aos orixás nos espaços públicos, o que mais tarde serviu como parâmetro para resistência negra diante das constantes tentativas de criminalização da religião na época<sup>155</sup>.

Além das trajetórias de luta e resistência das mulheres negras e dos fatores históricos que permitiram a manutenção das lideranças femininas nos terreiros no decorrer dos anos, é preciso pensar nos elementos míticos do Candomblé que sustentam tais costumes e práticas. Como já fora destacado e explicitado anteriormente, serão os mitos e as lendas que trarão sempre à tona as referências de tempos imemoriais onde os orixás são apresentados também como divindades femininas onde há deusas guerreiras, mães fortes, mulheres de grande poder e sensualidade, em que as imagens representam a pluralidade do ser mulher<sup>156</sup>.

Destaca-se que o reconhecimento do papel de liderança da mulher negra no Candomblé como mãe de santo, ou seja, a liderança máxima do templo foi uma conquista diante de uma cultura de inferiorização da mulher, caracterizado pela lógica machista imposta pelo homem branco e pela sociedade sexista e racista.

Foi a atuação da mulher negra na sustentação dos templos de Candomblé que ao longo dos anos manteve o culto aos inquices, voduns e orixás preservados até a atualidade. Seu trabalho de resistência diante do racismo, preconceito e discriminação que perdura até os dias atuais em relação as religiões afro-brasileiras, fez com que os terreiros se transformassem em verdadeiras famílias, onde a figura feminina é o principal mecanismo de junção entre aqueles que são adeptos e os frequentadores das referidas religiões.

Tais assertivas são perceptíveis em nossa pesquisa, quando Mãe Matilde de Oyá descreve seu terreiro como um lugar onde seus filhos e filhas de santo convivem como uma grande família que se ajudam mutuamente. Muitos, de fato segundo ela, não possuem os vínculos familiares com seus consanguíneos tão fortalecidos, mas mesmo assim encontram no terreiro liderado por ela uma nova família. São verdadeiros irmãos, unidos por uma causa maior em prol de um mesmo ideal, onde a partilha, a fraternidade e o amor imperam.

Mãe Matilde de Oyá busca através de sua influência na vida de suas filhas-de-santo servir de exemplo para que estas desenvolvam em suas respectivas realidades de vida, suas funções de forma consciente e crítica. Sendo mulheres, esposas, mães, filhas, avós, tias entre

---

<sup>155</sup> BERNARDO, 2005, p. 6.

<sup>156</sup> SANTOS, Jaqueline Sant’Ana Martins d. *Mulheres de Santo Gênero e Liderança Feminina no Candomblé, 2018*, p. 9. Disponível em: <<https://bit.ly/2rDSr9z>>. Acesso em: 18 maio. 2019.

outras, empoderadas e preparadas para o enfrentamento diário de uma realidade que ela mesma descreve com “dura e cruel, onde a mulher para sobreviver precisa se impor para ser ouvida e vista muito mais que os homens”.

Para a cidade de Vitória - ES, é importante o papel desenvolvido pelas mães-de-santo como lideranças de seus terreiros, pois estas lutam para manter viva uma tradição que no âmbito local não tem tanta força e ainda sofre com o processo de invisibilização, mas através da colaboração de personalidades como Mãe Matilde de Oyá, a cultura afro-brasileira resiste e ganha fôlego para lutar por reconhecimento e respeito. Além disso, através da propagação de mensagens de paz e amor atrelados a uma prática de vida condizente com o que se é propagado, os altos níveis de violência urbana presente na cidade podem ser superados.

Em relação à questão da violência doméstica no Espírito Santo, quando questionada sobre o assunto, Mãe Matilde de Oyá afirmou que tem consciência do que ocorre infelizmente, e que não concorda com isso, pois para ela, as pessoas deveriam se amar mais e deveria existir mais respeito uns pelos outros, principalmente os homens em relação as mulheres. Mas para tal, sem nenhuma demagogia ela afirmou categoricamente, que em quesito acolhimento no Candomblé se comparado às outras religiões, nunca faltará, pois em sua religião estas mulheres sempre serão mais acolhidas e apoiadas. Ela informou também, que em seu terreiro sempre as mulheres a procuram para atendimento, mas não tão relacionados a problemas ou violências sofridas e sim em busca de respostas para sua vida, que em 90% dos casos estão relacionados a vida amorosa. Mas caso haja necessidade deste tipo de atendimento, segundo ela, sem dúvidas a mulher será primeiramente ouvida e incentivada a tomar atitudes que segundo ela são essenciais para preservação de sua vida e também para tomada de consciência.

Mãe Matilde de Oyá destacou ainda, que as mulheres precisam se unir mais, uma vez que, o que ela tem percebido são as mulheres tratando umas às outras como se fossem inimigas. Diante de um cenário onde as mulheres sofrem todo tipo de discriminação, somente através da união é que “podemos ir além e lutar por igualdade, nesta sociedade tão desigual”.

Em épocas progressas, onde o patriarcalismo imperava, as mulheres não tinham direito ao voto e nem qualquer tipo de voz representativa em nenhuma instância. A luta do movimento feminista por igualdade fez com que este cenário mudasse, e desta forma deu-se início a pequenos movimentos de transformação social de forma gradativa, que se dá até os

dias atuais. A perpetuação das lideranças femininas dentro dos terreiros de Candomblé, são um exemplo de tal assertiva<sup>157</sup>.

Sendo este patriarcado um sistema de exclusão social, onde as mulheres são tratadas de forma inferior em relação aos homens, sendo subordinadas a estes tanto no espaço privado como no espaço público, a sociedade ainda hoje delimita os campos de atuação e papéis sociais à serem desenvolvidos, tanto por homens quanto por mulheres, o que gera no âmbito cotidiano uma espécie de dominação masculina sobre o feminino, refletido nas diferentes esferas da sociedade. É preciso repensar estratégias para superação desta realidade<sup>158</sup>.

O Candomblé se apresenta como uma religião de presença marcante nas periferias das cidades, com seus seguidores de maioria negra e mestiça, liderados em sua grande maioria por mulheres, que são referências de poder e força tanto na religião, quanto na política em suas comunidades. Desta forma, questiona-se como as mulheres negras e oprimidas nesta sociedade, conseguiram e conseguem ocupar espaços de liderança nos terreiros? Para responder tal assertiva, é necessário nos reportarmos de maneira comparativa a participação das mulheres brancas em suas respectivas religiões, onde estas não são reconhecidas na estrutura da Igreja como lideranças, não podendo compartilhar das propostas e debates relacionadas a instituição sendo vistas como uma ameaça<sup>159</sup>.

Pontua-se que historicamente as mulheres negras e oprimidas conseguiram se estabelecer e alcançar uma certa “visibilidade”, por estarem ocupando espaços públicos, tanto na organização de folguedos e batuques, regados popularmente no Brasil por água ardente de cana, sendo que através da venda de sua força de trabalho em diferentes áreas, economizaram dinheiro para a compra de sua alforria, que e em muitos casos se deu primeiro do que a dos homens. Foram estas mesmas mulheres, responsáveis pelo surgimento das primeiras casas de Candomblé no Brasil<sup>160</sup>.

Assim, o poder feminino no Candomblé destaca a importância da mulher e sua força nestes espaços desdobrando-se em mil funções, ora no sustento, ora no comando dos rituais, ora aconselhando aqueles que precisam de ajuda espiritual e até mesmo material, conforme apresentado no presente trabalho analisando a liderança de Mãe Matilde de Oyá<sup>161</sup>.

Entretanto, é preciso salientar, que os terreiros de Candomblé ainda que marginalizados por uma considerável camada da sociedade, estão inseridos dentro da cultura

<sup>157</sup> SANTOS, 2018, p. 10.

<sup>158</sup> SAFFIOTI, 1987, p. 92.

<sup>159</sup> CRUZ, Maria Isabel da. *A mulher na igreja e na política*. 1ª ed. São Paulo: Outras expressões, 2013, p. 6.

<sup>160</sup> CRUZ, 2013, p. 19.

<sup>161</sup> SANTOS, 2018, p. 10.

dominante assim como qualquer outra instituição, atravessados por questões estruturantes, que reproduzem desigualdade e hierarquizações das mais diversas ordens, que são deixadas em segundo plano, porém, devem sempre ser consideradas e não ser deturpadas por uma série de preceitos religiosos, segregando e marginalizando as funções femininas nos terreiros através de uma ótica preconceituosa, que analisando a questão de gênero como uma categoria de análise social influenciados pelos valores patriarcais.



## CONCLUSÃO

A partir da pesquisa realizada, foi possível refletir sobre o papel das mulheres no âmbito do Candomblé, percebendo desta forma sua importância não somente como liderança mas também, como agente de resistência e desconstrução de uma ordem machista e patriarcal, vigente nesta sociedade, calçada em valores militares e operacionalizado pela estrutura da violência, em suas diferentes formas, seja ela institucionalizada pelo aspecto psicológico, de gênero, racial, cultural e outros.

O acesso ao objeto de estudo foi facilitado por alguns contatos de amigos da pesquisadora no meio acadêmico, que indicaram o campo explorado como referência na cidade de Vitória - ES, encaminhando os contatos da respectiva liderança deste, o que contribuiu para o estreitamento de laços e assim concretização da pesquisa com êxito mesmo diante das limitações e desafios que apareceram ao longo da pesquisa.

O tema proposto para a pesquisa além de ser importante e inédito, levando em consideração os poucos trabalhos sobre o assunto no âmbito local, propiciou momentos enriquecedores para a pesquisadora durante todo o processo de desenvolvimento da pesquisa, através da vivência a partir das visitas realizadas e observações no terreiro ao longo deste período.

O objetivo principal da pesquisa foi analisar e apresentar a participação do gênero feminino como lideranças religiosas de uma religião historicamente hierarquizada, onde as mulheres lutam por uma atuação mais ativa na esfera pública, a partir da escolha de uma mãe-de-santo, que representasse a nação Ketu, que é a de maior expressão no Candomblé local e a que mais historicamente teve como lideranças mulheres.

Para alcançar tais objetivos, foi feito primeiramente uma digressão histórica sobre as religiões afro-brasileiras com destaque para o Candomblé de nação Ketu, desenvolvendo uma análise a partir do contexto histórico-social em que a religião se estabeleceu no país, descrevendo suas principais características, a importância do culto, valores, apresentando assim a forma como esta se configura na atualidade no Brasil e no Espírito Santo.

Em um segundo momento, o trabalho buscou analisar o papel feminino dentro do Candomblé, através da discussão sobre o papel da mulher na sociedade a partir dos estudos de gênero, apresentando a atuação destas no Candomblé a partir de um resgate histórico da luta feminina no Brasil, propondo uma reflexão a respeito do feminismo e do empoderamento feminino no Brasil, como estratégia para superação da desigualdade de gênero.

Por fim, a partir da pesquisa de campo na Casa de Iansã Caboclo Flexeiro Pena Branca em Vitória - ES, escolhido por se tratar do único espaço religioso de tradição africana pertencente à nação escolhida nesta referida cidade liderado por uma mulher, o objetivo do trabalho foi alcançado, principalmente através da contribuição de Mãe Matilde de Oyá, liderança feminina da Casa de Iansã Caboclo Flexeiro Pena Branca, que há mais de 29 anos mantém viva a tradição desta referida religião, na comunidade Morro do Cruzamento e também na cidade de Vitória - ES, mesmo em meio a diversas tentativas de invisibilização e desaparecimento destas.

Somente através da colaboração e iniciativas de personalidades como Mãe Matilde de Oyá, que se propõe de forma formidável a repassar os seus conhecimentos para quem tiver interesse, percebe-se que a cultura afro-brasileira resiste e ganha fôlego para lutar por reconhecimento e respeito.

Destaca-se, que os desafios enfrentados pela Ialorixá são múltiplos, desde a discriminação pelo fato de ser uma liderança feminina e negra, por acolher minorias, atuar em um sistema de crenças sem visibilidade religiosa e que encontra barreiras tanto governamentais quanto sociais, para o seu amplo desenvolvimento e conseqüentemente sobrevivência, o que faz com que, o trabalho de conscientização realizado pela referida liderança, seja mais intensificado junto a sua comunidade de santo, com o intuito de fortalecer a luta por igualdade e respeito em sociedade extremamente machista, patriarcal e preconceituosa.

Foi a atuação da mulher negra, exemplificada por Mãe Matilde de Oyá, na sustentação dos templos de Candomblé que ao longo dos anos manteve o culto e a tradição preservada até a atualidade. Seu trabalho de resistência diante do racismo, preconceito e discriminação que perdura até os dias atuais em relação as religiões afro-brasileiras, fez com que os terreiros se transformassem em verdadeiras famílias, onde a figura feminina é o principal mecanismo de junção entre aqueles que são adeptos e os frequentadores das referidas religiões.

Tais assertivas foram perceptíveis nessa pesquisa, quando Mãe Matilde de Oyá apresentou seu terreiro como um lugar onde seus filhos e filhas de santo convivem como uma grande família que se ajudam mutuamente. São verdadeiros irmãos, unidos por uma causa maior em prol de um mesmo ideal, onde a partilha, a fraternidade e o amor imperam. Não somente estes, mas todos que procuram sua ajuda encontram acolhimento.

Por se tratar de uma pesquisa bibliográfica juntamente com uma pesquisa de campo, a pesquisadora optou pela realização de observações in loco e também a realização de uma

entrevista semiestruturada, como instrumento para a coleta de dados. Tal escolha justificou-se pela complexidade da temática e da necessidade de obter informações sobre a liderança de forma mais direta.

Em relação as dificuldades para realização da pesquisa, ao longo do percurso foram muitos momentos satisfatórios entretanto, em outros momentos os desafios diante da temática proposta trouxeram uma certa angústia em relação a concretização da pesquisa, dos quais destaca-se: 1) Ainda que a quantidade de bibliografias disponíveis para a pesquisa sejam bastante significativas, houve dificuldades no encontro das referidas em âmbito local, uma vez que, a religião não possui tanta tradição no estado e nem na cidade pesquisada e os estudos acadêmicos sobre a temática ainda estão avançando nas escolas, faculdades e universidades locais, o que demandou uma busca mais aprofundada à pesquisas pioneiras nesta localidade, que serviram de base para análise do presente trabalho; 2) O fato da pesquisadora não ser do Candomblé e ter tido acesso à referida religião por meio de pesquisas acadêmicas, dificultou num primeiro momento no desenvolvimento da pesquisa em relação a ambientalização e familiarização com tudo relacionado a religião; 3) A seleção da participante da pesquisa foi um exercício moroso, por se tratar de uma integrante de uma religião onde as informações para se encontrar não estão tão acessíveis, o que dificultou o acesso ao objeto de estudo que se deu a partir de contatos com terceiros que direcionaram a este referido local, que vale destacar foi de difícil acesso num primeiro momento; 4) Por fim, o fato da pesquisadora não dispor de muito tempo para o levantamento dos dados, por trabalhar em uma empresa privada com carga horária integral, fez com que o planejamento de todos os passos do desenvolvimento do estudo, fossem realizado com antecedência, o que não impediu muitos atrasos em relação aos prazos estabelecidos, mas que não prejudicou a concretização da pesquisa e dos objetivos estabelecidos.

Assim, destaca-se através desta pesquisa, que o poder feminino no Candomblé demonstra a importância da mulher e sua força nestes espaços desdobrando-se em mil funções, ora no sustento, ora no comando dos rituais, ora aconselhando aqueles que precisam de ajuda espiritual e até mesmo material, conforme apresentado no presente trabalho analisando a liderança de Mãe Matilde de Oyá.

Não se pretende apontar aspectos conclusivos para a presente pesquisa, mas sim, pretende-se a partir deste estudo, estimular futuras pesquisas mais aprofundadas, principalmente pesquisas de campo que no contexto local são quase inexistentes, com um olhar diferenciado e crítico sobre este tema tão importante e enriquecedor, onde no esforço de pensar uma liderança feminina e negra como algo reconhecidamente poderoso e forte, nos

deparamos com alguns dos muitos desafios históricos enfrentados pelas mulheres brasileiras que foram e continuam sendo ressignificados no cotidiano.

Este estudo pode sem dúvidas, ser uma fonte para futuras discussões que visem a superação da intolerância e do preconceito em relação as religiões afro-brasileiras, contribuindo assim, para a conscientização da sociedade de forma mais ampla.



## REFERÊNCIAS

ALVES, Simone Silva. *Saberes das Mulheres Veteranas na Economia Solidária: Sororidade a outra Educação*. 2014, 174f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/34uJrSJ>>. Acesso em: 01 fev. 2019.

AMORIM, Cleyde R; OLIVEIRA, Osvaldo M. *Africanidades e seus zeladores: identidades, religiosidades e patrimônio cultural*. Vitória: UFES, Proex, 2017.

*Assessoria de Planejamento Estratégico e Comunicação Institucional*. 82 anos da conquista do voto feminino no Brasil. In: *Tribunal Regional Eleitoral do Espírito Santo*. 20 de fevereiro de 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2QZVzai>>. Acesso em: 18 jan. 2019.

BARBOSA, Milka Alves Correia; MATOS, Fátima Regina Ney; SANTOS, Ana Paula Ferreira dos; ALMEIDA, Ana Márcia Batista. Mulheres e Patriarcado: Dependência e Submissão nas Casas de Farinha do Agreste Alagoano. *Revista sociais e humanas*, Santa Maria, v.24, n.02, p. 65-87, 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/37QWcth>>. Acesso em: 22 mar. 2019.

BARRETO, Maria do Perpétuo Socorro Leite. *Patriarcalismo e o feminismo: uma retrospectiva histórica*. In: *Revista Ártemis*, v. 1, 2004, p. 64. Disponível em: <<https://bit.ly/2QZkT0v>>. Acesso em: 19 abr. 2019.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. v. 1, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1971. p. 35.

BASTIDE, Roger. *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpretation of the Civilizations*. London, John Hopkins University Press, 1978, p. 35.

BATISTA, Milena Xibile. *Angola, jeje e ketu: memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)*. 2014. 245f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Espírito Santo, Vitória - ES, 2014, p. 35.

BATISTA, Milena Xibili; OLIVEIRA, Osvaldo Martins. *Candomblé: memória e transmissão cultural em uma comunidade religiosa de matriz africana*. In: Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFES, 2011, Vitória - ES. Anais do Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFES. Vitória: UFES, 2011, v.1, p. 7. Disponível em: <<https://bit.ly/2QXbnuC>>. Acesso em: 21 mar. 2019.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2016. p. 85.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 177.

BERNARDO, Teresinha. O Candomblé e o poder feminino. *Revista de estudos da religião*, São Paulo, n.2, p. 1-21, 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2OTeHo1>>. Acesso em: 20 mar. 2019.

BHABHA, Homi K; *O local da cultura; trad. de Myriam Ávila et alii*. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 1998, p. 19.

BONIFÁCIO, Welberg Vinicius Gomes. *A invisibilidade das religiões afro-brasileiras nas paisagens urbanas*. Produção Acadêmica, v. 3, p. 134-147, 2017. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/>>. Acesso em: 07 fev. 2019.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Pallas, 2004, p. 67.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. Bahia: Ediouro, 1954 *apud* BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 178.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 67.

*CENSO 2010 - DADOS DA AMOSTRA*. Disponível em: <<https://bit.ly/33sKVMdf>>. Acesso em: 05 maio. 2019.

CURY, Cristiane Abdon e CARNEIRO, Sueli. O Poder Feminino no Culto aos Orixás. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, n. 2, p. 157-179, 1990. Disponível em: <<https://bit.ly/35EkoNe>>. Acesso em: 19 fev. 2019.

CRUZ, Maria Isabel da. *A mulher na igreja e na política*. 1ª ed. -- São Paulo: Outras expressões, 2013, p. 6.

DIAS, Maria Odila. *Quotidiano e Poder: em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 159.

DIAS, Maria Odila. *Escravas: Resistir e Sobreviver*. In: *Nova história das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 369.

*Encontra-ES*. Disponível em: <<https://bit.ly/2Owt8zA>>. Acesso em: 30 mai. 2019.

EVARISTO, Maria Luiza Igino. O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira. *Sacrilegens - Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF*. Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 35-55, 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/35KUfg6.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2019.

FERREIRA, A. B. H. *Aurélio século XXI: o dicionário da Língua Portuguesa*. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 892.

FIGUEIREDO, Luciano. *Três pretas virando o jogo em Minas Gerais no Século XVIII*. In: *Mulheres negras no Brasil escravista e do Pós-Emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 44.

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, Justiça e feminismos*. Antologia de textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010, p. 19-20.

GREINER, Christine; BIÃO, Armindo (Orgs.). *Etnocenologia, textos selecionados*. In: BIÃO, Armindo. *Etnocenologia, uma introdução*, p. 15-22. São Paulo: Annablume, 1999, p. 13.

HEILBORN, Maria Luiza. Fronteiras simbólicas: gênero, corpo e sexualidade. *Cadernos Cepia*, n.5, p. 73-92, 2002. Disponível em: <<https://bit.ly/2qTtKpP>>. Acesso em: 05 fev. 2019.

JARSCHER, Haidi; NANJARI, Cecília Castillo. Religião e violência simbólica contra as mulheres. *Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder*, Florianópolis, 2008, p. 06. Disponível em: <<https://bit.ly/33tT1UP>>. Acesso em: 12 jan. 2019.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafrikanização para a reafrikanização. *Revista de Estudos da Religião*, n.1, p. 1-21, 2001. Tradução de Maria Filomena Mecabô, p. 3. Disponível em: <<https://bit.ly/2D1Kx7E>>. Acesso em: 20 mar. 2019.

JESUS, J. P. De. *Terreiro e cidadania: um projeto de combate ao racismo cultural religioso afro e de implantação de ações sociais em comunidades terreiros*. In: ASHOKA, Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. *Racismos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano, 2003, p. 185.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, p. 285.

LACERDA, Marina Basso. Colonização dos corpos: ensaio sobre o público e o privado. Patriarcalismo, patrimonialismo, personalismo e violência contra as mulheres na formação do Brasil. 2010.184f. Dissertação (Mestrado em Direito) Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2QZkYkP>>. Acesso em: 10 mar. 2019.

LAKATOS, E. M; MARCONI, M. de A &. *Técnicas de Pesquisa Social*. São Paulo: Editora Atlas, 1990, p. 66.

LODY, 1987, apud RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil - Os Iorubas*. São Paulo: Oduduwa, 1996. p. 10.

LOURO, G. L. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 41.

MACIEL, Cleber da Silva. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas*. DEC/ UFES: Vitória, 1992, p. 113.

MAURICIO, George (Org). *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p. 29.

NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Paraíba, n. 9, p. 923-944, 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2R6t6A9>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

NOGUEIRA, Léo Carrer. A hierarquização religiosa no espaço urbano – O caso das religiões afro-brasileiras. *Revista de História da UEG*, v.1, p. 1-18, 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/2Li2Y1x>>. Acesso em: 15 mar. 2019.

NUNES, C; SILVA, E. *A educação sexual da criança: subsídios para uma abordagem da sexualidade para além da transversalidade*. São Paulo: Autores Associados, 2000, p. 69.

OLIVEIRA, Eduardo David de; SOUZA, Marcilene Garcia de; Paula, Maria José da Silva S. *A questão de gênero no candomblé*. Disponível em: <<https://bit.ly/2ORR67g>>. Acesso em: 22 mar. 2019.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. *Candomblé e Educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra*. 2008, 186f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2008. p. 61.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Oyá-bethânia: os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela*. 2008. 155f. Dissertação (mestrado). Universidade Federal da Bahia-UFBA- Programa multidisciplinar de pós-graduação em estudos étnicos e africanos, Salvador, 2008, p. 23. Disponível em: <<https://bit.ly/2XUQamJ>>. Acesso em: 18 mar. 2019.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Oiá-Bethânia: amálgama de mitos*. Uma análise sócioantropológica da trajetória artística de Maria Bethânia sob a influência de elementos míticos do orixá Oiá-Iansã. 2004, 61f. Monografia (graduação). Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004, p. 35.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro brasileiras e seus seguidores. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, v.3, n. 1, p. 16-23, 2003. Disponível em: <<https://bit.ly/33vE1Wv>>. Acesso em: 20 mar. 2019.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista da USP*. São Paulo, n.28, p. 64-83, 1996. Disponível em: <<https://bit.ly/2OWU1LM>>. Acesso em: 30 abr. 2019.

PRIORE, Mary del. *Histórias e conversas de mulher*. São Paulo: Planeta, 2013. p. 20.

RIBEIRO, Iljorvanio Silva. *Entre o Òrun e o Àiyé: Relação Candomblé e Política na Região Metropolitana da Grande Vitória – ES*. 2016, 215f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFES. Vitória, 2016, p. 61.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil - Os Iorubas*. São Paulo: Oduduwa, 1996. p. 15.

ROMBA, Rui Martins. *O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no cotidiano de praticantes Pessoas Trans*. 2015. 153f. Dissertação (mestrado). São Paulo: Universidade Aberta, 2015. p. 11. Disponível em: <<https://bit.ly/2DrGDtL>>. Acesso em: 10 abr. 2019.

ROMUALDO, Edson Carlos; BIONDO, Fabiana Poças. A compreensão do gênero gramatical por professores de ensino fundamental do ensino fundamental: imprecisão conceitual. *Revista*

*Línguas & Letras*, Paraná, v. 11, n. 20, p. 137, 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2XVqSEZ>>. Acesso em: 09 mar. 2019.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987. p. 34.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: páde. Àsèsè e o culto egun na bahia*. 1986. Tese (doutorado), in Programa de Pós Graduação em Etnologia. Universidade de Sorbone. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 28.

SANTOS, Jaqueline Sant'Ana Martins d. *Mulheres de Santo Gênero e Liderança Feminina no Candomblé*, 2018, p. 9. Disponível em: <<https://bit.ly/2rDSr9z>>. Acesso em: 18 maio 2019.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v.15, n.2, p. 5-22, 1990. Disponível em: <<https://bit.ly/2Y5QY8x>>. Acesso em: 28 jan. 2019.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô, Agô, Lonan*. Belo Horizonte: Magna, 1998, p. 34.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Iyami, Iyá Agbás. Dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. *Revista Estudos Feministas*, Santa Catarina, v.3, n. 2, p. 437-455,1995. Disponível em: <<https://bit.ly/2Y0pK2P>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

SILVA, Francisco Thiago. Candomblé Iorubá: a relação do homem com seu Orixá pessoal. *La Salle - Revista de Educação, Ciência e Cultura*, v.16, n. 2, p. 63-75, 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/35zW2o2>>. Acesso em: 10 fev. 2019.

SILVA, Edna Lúcia; MENEZES, Estera Muszkat. Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação. *Revista atual*, 3ed, p. 21, 2001. Disponível em: <<https://bit.ly/2QWdrnC>>. Acesso em: 08 mar. 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 29.

TEIXEIRA, José Paulo. *Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de candomblé em Goiânia*. 2009. 141f. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-graduação em Geografia – IESA/UFG, Goiânia, 2009, p. 11. Disponível em: <<https://bit.ly/2Dpoe0H>>. Acesso em: 03 fev. 2019.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 10.

Texto adaptado e traduzido por: Maiara Moreira. DE; RÍOS, Marcela Lagarde y de los. Sororidad. In: *GAMBA*, Susana Beatriz. *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Disponível em: <<https://bit.ly/2pZiqYK>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

VERGR, Pierre. Artigos. *Tomo I*. São Paulo: Corrupio, 1992.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo:2000, p. 37.

VERGUER, Pierre F. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997. p. 39.



## APÊNDICE

### Entrevista semiestruturada aplicada a Mãe de Santo<sup>162</sup>

**Data da entrevista:** 14/06/2019

**Local da entrevista:** Casa de Iansã Caboclo Fleixeiro Pena Branca

#### DADOS GERAIS:

**1- Nacionalidade?**

**Resposta:** Brasileira

**2- Naturalidade?**

**Resposta:** Baixo Guandu / ES

**3- Idade / Cor/Raça?**

**Resposta:** 59 anos / Preta / Negra

**4- Estado civil / Filhos?**

**Resposta:** Divorciada / 4 filhos

**5- Escolaridade?**

**Resposta:** Ensino Fundamental incompleto (até a 5ª série)

**6- Trabalho/ocupação principal?**

**Resposta:** Trabalho como revendedora de roupas, não vivo do espiritismo e nem do candomblé, se dependesse disso para viver passaria necessidades

**7- Recebeu algum tipo de educação religiosa na infância? Como foi seu contato com o Candomblé?**

**Resposta:** Meus pais eram católicos, mas nunca me obrigaram a ir na missa e seguir a religião deles. Quando eu tinha 7 anos de idade, me mudei com minha família, e morava no bairro do cruzamento. Tudo lá era mato, com criação de bois, terras e não tinha água no morro na época, por isso, as pessoas tinham que carregar água. Foi nesta idade, que eu vi pela primeira vez minha mãe iansã, eu não sabia nada do que era candomblé e nem espiritismo. Era um búfalo,

<sup>162</sup> Entrevista realizada junto a Matilde de Oyá, liderança religiosa de um terreiro do candomblé localizado em Vitória-ES. Os contatos com a entrevistada se deram por meio de telefone e visitas ao terreiro, tanto para observação quanto para a entrevista em loco. Destaca-se que a transcrição é original, de acordo com a fala da entrevistada, e que ao longo do texto foram utilizados fragmentos das respostas da entrevistada, em diálogo com os teóricos utilizados para embasamento da análise.

que transformou-se em uma mulher de olhos arregalados, que abria a boca e colocava as coisas para fora. Quando eu vi aquela imagem, subi o morro correndo, e mesmo precisando buscar água todos os dias para lavar roupa, fazer comida etc., depois que vi aquela cena, nunca mais quis sair de madrugada por medo, pois acreditava que era o capeta que se transformava naquela imagem.

Os anos se passaram, nada mais aconteceu, quando eu tinha de 13 a 14 anos, eu virei na maria Padilha, não sabia o que era isso. Quando meu pai soube, disse que eu iria virar puta, que isso era coisa do demônio. Foi por isso que eu me casei cedo e com 15 anos fui mãe. Hoje minha filha mais velha está com quarenta e poucos anos. Lembro-me que logo quando me casei, os orixás começaram a me pegar dentro de casa e com isso, eu passava mal. Eu não sabia o porquê, e não estava entendendo nada. Meu desenvolvimento dentro da religião se deu de forma gradativa, eu incorporava os orixás e rolava nas escadas, mais tarde que eu fui entender o que era aquilo realmente. Na época os evangélicos oravam para expulsar aquilo que para eles eram demônios que me atormentavam, mas não adiantava, eu continuei sentindo as mesmas coisas, chegando a ficar cerca de 3 dias desacordada. Essas experiências continuaram por algum tempo.

Depois de um tempo casada, eu me separei e conheci uma outra pessoa, que era da Bahia. Começamos a nos relacionar a ponto de irmos morar juntos. Certo dia, fomos viajar para a terra dele, e durante o trajeto, dentro do ônibus, eu incorporei novamente, fiquei fora de mim, a ponto de durante toda viagem ser amarrada, sem comer e sem beber. Quando chegamos na Bahia, fui levada para uma casa de santo, a qual a irmã do meu companheiro frequentava, e lá fiquei 3 dias desacordada. Quando acordei, tomei muitos banhos de arruda e conversei com o pai de santo da casa para entender o que se passava comigo. Ele me explicou um pouco, mas foi difícil entender naquele momento. Quando voltamos para casa, fomos morar no morro do Tabuazeiro em Vitória - ES. Lá, continuei incorporando várias entidades, mas com o tempo parecia que cada entidade que entrava em mim, me xapuletava toda, me batia, meu corpo sentia as dores. Toda vez que eu fazia comida por exemplo, meu caboclo flecheiro aparecia e me dava uns tapas no ouvido e eu rodava.

O tempo passou, e o relacionamento com este parceiro também não deu certo e eu tive que sair do morro Tabuazeiro e voltar para o cruzamento. Lá eu tinha a casa deixada pelo meu ex marido, aí os guias começaram a me pegar lá dentro de casa também. Neste momento da minha vida, eu entendia muito pouco o que estava acontecendo comigo, mas com o tempo, os guias foram determinando minha vida, colocando tudo do jeito deles. Eu incorporava várias

entidades, ora o boiadeiro, ora o marinheiro. Com o passar do tempo, fui conhecendo pessoas que frequentavam o candomblé e a umbanda e pude entender melhor tudo o que acontecia comigo. Anos depois, eu entrei para o Candomblé, iniciei no Angola, muito sacrifício, muitos trabalhos, o pai de santo que me iniciou foi Insubo de Aragê de Changô que já morreu. Quando fiz 3 anos de santo, fui tomar a obrigação nesta religião, até me afirmar. Eu troquei de nação e entrei na Éfon com um outro pai de santo, com a obrigação de me recolher para o orixá. Cada nação tinha um período, do Angola foram 21 dias de recolhida na casa do meu pai de santo, com alimentação diferente do que se come habitualmente. Por último, eu saí do Efan e fui para o Ketu de Oxumaré, que é de Oxóssi.

## **SOBRE O CANDOMBLÉ E A MULHER NA RELIGIÃO**

### **1- Em que sentido o Candomblé contribui para integrar as pessoas socialmente?**

**Resposta:** Na verdade, os líderes mesmo se afastam e afastam também as pessoas. Eu falo pois tenho filhos e meu marido que é de santo, quando a gente é de umbanda os outros acham que você tem que achar sempre que eles são sempre os melhores, trazem dinheiro e ao invés de juntar somente afasta. Sempre coloco os dois que sou de Umbanda e também de Candomblé, eles são a razão da minha vida, minha saúde, meu viver, eu posso não ter riqueza, mas tenho minha saúde e minha paz. Preciso passar tudo o que sinto para os outros. Precisamos ser unidos.

### **2- Considera que o Candomblé acolhe melhor as mulheres do que as outras religiões?**

#### **Justifique a sua resposta?**

**Resposta:** São melhor acolhidas pelo carinho, pelo apoio. Todo atendimento que faço é por amor, mesmo aquelas que sofrem, por diferentes motivos inclusive a violência que sofrem. Eu aconselho e faço tudo por amor. Mas a procura aqui em relação a esta situação de violência doméstica em meu terreiro não é tão grande.

### **3- Considera que as mulheres assumem os mesmos lugares/papeis no Candomblé?**

#### **Justifique?**

**Resposta:** Não. Algumas coisas são desenvolvidas por mulheres e outras por homens. Em algumas coisas no candomblé a mulher não pode participar pois vai depender muito do orixá. Vai depender por exemplo se um orixá masculino vai permitir que a mulher faça determinada coisa. Na Bahia por exemplo, mesmo sendo majoritariamente os terreiros liderados por

mulheres, na casa sempre haverá o Ogam que vai fazer sempre ter a última palavra, e mandar fazer alguma coisa. Não existe uma emancipação da mulher individualmente no candomblé. Tudo é feito junto. Tem coisas que eu de Iansã não poderei fazer ai outro fará.

**4- Já frequentou algum Terreiro onde sentiu que não era bem-vinda? Justifique as razões?**

**Resposta:** Sim já aconteceu isso tem muitos anos. Não foi nem por mim, mas pelo orixá. Ele não se sentiu bem vindo num determinado terreiro. Se fosse por mim não teria problemas. Ele sentiu que aquele lugar não era dele e eu obedeci e fomos embora.

**5- Como é que acha que as outras religiões vêm as Pessoas do Candomblé? E como enxergam o papel da mulher dentro desta?**

**Resposta:** As pessoas falam por exemplo, você é crente e eu sou do espiritismo. Às vezes as palavras não batem. As pessoas não querem se desfazer, eles acham que você ali está fazendo mal pra eles. Alguém tem que ceder. Os desafios que eu enfrento desde sempre são muitos, no fundo a gente sabe que existe a discriminação e o preconceito, aqui não sofro muito em minha comunidade, mas fora sim. A religião não é bem vista, e eu sendo mulher liderando ela, acabo sendo olhada torta, mas tento conscientizar as pessoas ao meu redor, quem sabe um dia muda.

**6- Que papel reconhece ao Candomblé na luta contra a discriminação/ desigualdade social em relação as mulheres?**

**Resposta:** Sabemos que existem essas coisas de discriminação e preconceito contra as mulheres, o candomblé pode ajudar mostrando que a mulher tem seu lugar na sociedade. Mas só quem estuda a religião vai entender e ver isso. Você pode observar que agora que está sendo publicado mais sobre o assunto, através dos estudos, mestrado. A sociedade está vendo que não é nada daquilo que antes se mostrava, as coisas estão aparecendo. No candomblé, mesmo diante dos desafios internos da religião, a mulher por ser empoderada, ela consegue enfrentar a desigualdade.

**7- Principais diferenças entre mãe de santo e pai de santo.**

**Resposta:** Não existe diferenças não tem nada a ver não. O que eu passo o pai de santo passa também. Existe sempre o respeito.

**8- Pra você o que é feminismo? Você se considera uma mulher feminista?**

**Resposta:** Esta violência hoje em dia contra a mulher está muito maior, eu na minha visão acho muito que tem a ver com o respeito. Hoje, você está casada, o seu marido não te respeita, nem outras pessoas que são mulheres como você te respeita. Existe sempre aquela vontade de uma querer ser mais que a outra. Eu sou feminista sim, luto pela igualdade das minhas semelhantes. Tento ensinar, fazer minha parte.

**9- De que forma o candomblé contribui para o empoderamento feminino? Você faz algum trabalho para isso?**

**Resposta:** Nós mulheres precisamos a toda hora e a todo momento entender que nós temos o nosso lugar, e tem que se conscientizar que temos que crescer a partir disso aí. Eu falo para os meus filhos e filhas de santo: hoje estou aqui, amanhã não estarei mais, a luta e o terreiro vai ter que continuar, aprendam com os meus ensinamentos.

**10- Você já sofreu algum tipo de discriminação dentro da religião por ser mulher? Como se sente com mulher e liderança religiosa?**

**Resposta:** Se sofri foi bem pouco, no caso por ser mulher. Sofro por ser além do Candomblé da Umbanda também. Como mulher e liderança religiosa, eu me sinto bem, feliz, pois não foi algo que alguém forçou, foi determinado por Deus.

**11- Os seus vizinhos sabem que você é mãe de santo? Qual é o tratamento deles para com você?**

**Resposta:** Sim eles sabem. Eu não incomodo nenhum vizinho. Não incomodo pra não ser incomodada. Eu por exemplo termino os trabalhos as 22 horas em respeito. Se eu trabalho você também trabalha, você quer dormir eu também quero. Eu sempre digo que ninguém tem nada para reclamar de mim, pois eu respeito a todos. Pode ter um ou outro que vai falar, mas eu faço a minha parte.

**12- você desenvolve algum trabalho social para a comunidade? qual é a relevância do seu terreiro/trabalho desenvolvido nele para o entorno? Você acredita que o terreiro tenha responsabilidade social?**

**Resposta:** Antes sim bastante, mas agora bem menos. Sempre ajudamos pessoas carentes, com cestas básicas, aconselhamentos, encaminhamentos, mas hoje falta recursos, não temos tantas ajudas. Até pro terreiro se sustentar eu recebo ajuda de fora.

**13- Na sua história de vida, você mudou de nação dentro do Candomblé, no caso como se dá tal mudança? Parte da liderança? Porque você mudou?**

**Resposta:** Eu iniciei na nação Angola em 10 de Outubro de 1986, passei pela Fon e hoje estou na Ketu. Eu mudei de nação devido ao meu pai de santo. Foi mais uma questão de proximidade mesmo. Eu não acho que a nação ketu (exumaré) é melhor que as outras, na verdade todas as religiões são iguais, depende das pessoas, não é a religião. Partiu de mim com a autorização do meu pai de santo todas as mudanças. Na genealogia, eu fui iniciada pelo pai Umbarranje de Xangô, de Caçaroca, Cariacica (ES), mas meu Pai criador foi Jadison Carvalho, mais conhecido como Pai Insumbo, do Bairro da Liberdade em Cariacica (ES), e hoje sou filha-de-santo do pai Júlio Campos, mais conhecido como Larrante do Ogum, com casa em Rocha Miranda (RJ).

**14- Em relação a vestimenta utilizada no culto, qual é o significado? Fale um pouco sobre ela.**

**Resposta:** O branco representa paz e harmonia. As guias que uso ao redor do pescoço, são dos orixás. Representa eles.

## **SOBRE O TERREIRO**

**1- Qual foi o ano de fundação? Faça um breve relato da fundação do terreiro. Porque a escolha desta comunidade para instalação do referido?**

**Resposta:** Eu não sei bem a data, mas este terreiro é meu há mais de 20 anos . Eu escolhi este lugar para fundar meu terreiro, pois nasci praticamente aqui, vim pra cá muito criança. Na verdade, eu já fundei quatro casas como estas. As outras três a água levou. Foi desfeita pois não estava da forma que os orixás queriam. O espaço que tem hoje, foi sendo construído com o tempo, era tudo pedra e hoje é uma estrutura fantástica. Os frequentadores ajudam muito também com doações.

**2- Quais os dias em que funciona o terreiro (falar das rotinas semanais de trabalho desenvolvidos no espaço religioso)?**

**Resposta:** Eu iniciei os trabalhos na minha Umbandinha e depois fui para o Candomblé. Hoje bato os dois. Toda quarta feira de 18 as 22 horas a casa é aberta para as seções da Umbanda aberto ao público. Cada pessoa tem de 5 a 10 minutos para falar com os orixás, pois são

muitas pessoas. Quando a pessoa quer jogar búzios, aí já é candomblé, tem que marcar horário particular. É uma mistura de candomblé e umbanda. Além disso, o candomblé é tocado mais quando o meu pai de santo vem do Rio para cá. Eu sou iniciada no candomblé, mas não vivo imersa somente nele. Nos dias de festa no terreiro, na maioria das vezes no sábado, preparamos o espaço o dia todo, com decorações e ornamentações. A festa inicia-se a noite, mas antes, os filhos e filhas de santo fazem os sacrifícios para os orixás que serão homenageados na festa. À noite, a casa é aberta para o público em geral.

**3- Aqui no Espírito Santo existe algum órgão que colabora com o desenvolvimento da religião em nosso território?**

**Resposta:** Não conheço. Já ouvi falar, mas nunca procurei saber sobre isso.

**4- Você e os seguidores da religião já sofreram algum preconceito no bairro?**

**Resposta:** No bairro não. A minha relação com a comunidade é tranquila, até com os evangélicos é tranquila, nunca tive problemas, somos vizinhos, nos respeitamos. Se tem algum, preconceito nunca chegou até a mim. É cada um no seu canto. Já sofri preconceito mesmo de dentro da minha religião, principalmente de lideranças que não querem conviver comigo devido a minha escolha de bater tanto candomblé quanto Umbanda.

**5- O espaço precisa de algum tipo de liberação governamental, para manutenção do culto no espaço?**

**Resposta:** Na verdade precisa ter liberação do governo, mas nunca teve.

**6- Fale um pouco sobre os orixás feminino. Há diferenças internas?**

**Resposta:** Há diferenças sim. No candomblé tem Odê, que na Umbanda é Oxóssi. No Candomblé ogum, que na Umbanda é São Jorge. Não existe esse ou aquele mais importante dentro do candomblé, pois todos os orixás são iguais, depende muito do orixá que vira, um é de um gosto outro de outro. Temos vários orixás femininas, como Iansã, Oxum, Iemanjá, Obá etc.

**7- Tipos de alimentos utilizados.**

**Resposta:** Depende muito dos orixás da casa. É bem variado. Iansã come acarajé, feijão fradinhos, camarão, ovos, farofa entre outros. Preparamos tudo para entregar para os orixás. Os filhos de santo ajudam. Tudo isso você tem que aprender para fazer pro seu santo futuramente. É interessante por exemplo, eu faço um bolo para ofertar aos orixás, ele fica

feliz, tudo é oferecido para ele depois para os convidados. Tem também os animais que são sacrificados e oferecidos em oferendas, mas depois há o consumo. Tem também as ervas que são muito utilizadas junto com as comidas. Aqui eu tenho várias plantações.

**8- Não sou do Candomblé, mas tenho interesse em participar da religião. Como faço? Qual é o primeiro passo?**

**Resposta:** No candomblé a iniciação de dá pelos orixás, tem que jogar búzios para ver se é aquilo mesmo. Tem que passar por todo um processo, tudo orientado pelos orixás. O processo no candomblé é maior do que o da umbanda. Aos sábados as vezes tem festas no terreiro, as festas iniciam cedo e terminam cedo, para que as pessoas possam ir embora cedo. Eu não tenho caboclo para virar a noite. Na minha casa, não rola bebida, os guias bebem mas não é para se embriagar.



**ANEXO**  
**FOTOS<sup>163</sup>**

Foto 1: Mãe Matilde de Oyá e a Pesquisadora no dia da entrevista



Foto 2: Mãe Matilde de Oyá dando passe em um frequentador do espaço religioso



<sup>163</sup> Autoria de Arlette Freitas

Foto 3: Filhos e filhas de santo de Mãe Matilde de Oyá



Foto 4: Orientadora, pesquisadora e Mãe Matilde de Oyá



Foto 5: Doações de cestas básicas para pessoas carentes da comunidade



Foto 6: Cestas básicas doadas e distribuídas para moradores carentes da comunidade



Foto 7: Dia de celebração no terreiro



Foto 8: Festa de Oxóssi

