

## Mulheres de tabuleiro/mulheres de terreiro: trajetórias de mulheres negras

---

*Gilmara Santos Mariosa*<sup>\*</sup>  
*Cláudia Mayorga*<sup>\*\*</sup>

### Resumo

Este artigo apresenta estudo sobre as formas como as experiências de mulheres negras que ocupam lugar diferenciado na hierarquia sacerdotal do candomblé são abordadas e retratadas nos estudos acadêmicos feministas. Foram analisados os dados levantados na bibliografia. A partir da pesquisa foi possível identificar que o feminismo branco se referia às mulheres de forma universalista; que o feminismo interseccional possibilitou às mulheres negras terem suas idiosincrasias problematizadas e que no candomblé, as yalorixás, que são lideranças nos terreiros, manifestam no seu cotidiano comportamentos que podem ser compreendidos como relacionados às perspectivas feministas. Concluímos que as sacerdotisas negras do candomblé manifestavam comportamentos de autonomia, independência, protagonismo e empoderamento. Essas mulheres desenvolveram no Brasil, desde que fundaram o candomblé, no final do século XIX, uma história de conquistas e enfrentamentos ao machismo e ao racismo, sendo pioneiras de um feminismo negro nas suas práticas cotidianas.

**Palavras-chave:** mulheres negras; yalorixás; candomblé; feminismo.

### Abstract

This article discusses candomblé as a space in which the experiences of black women occupy a differentiated place in the priestly hierarchy and how these women experience feminist perspectives and practices in their daily lives. A discussion is also held about how white feminism referred to women in a universalistic fashion; as intersexual feminism has enabled black women to have their idiosyncrasies problematized, and as in candomblé, the yalorixás, who are leaders in the terreiros, manifest in their daily behaviors that are related to feminist theories. The black priestesses of candomblé manifested behaviors of autonomy, independence and protagonism. These women have developed in Brazil, since the founding of

---

\* Universidade Federal de Minas Gerais.

\*\* Universidade Federal de Minas Gerais. Agradecemos ao apoio da FAPEMIG e CNPq.

candomblé, in the late nineteenth century, a history of conquest and confrontation with machismo and racism, being pioneers of a black feminism in their daily practices.

**Keywords:** Black Women; Yalorixás; Candomblé; Feminism.

Em tempos atuais, presenciamos uma crescente intolerância às religiões de matriz africana e a extinção de diversos órgãos de promoção e defesa dos direitos da população negra e da igualdade racial. Diante desses acontecimentos, os estudos sobre a cultura negra, suas memórias e tradições religiosas ganham relevância.

As mulheres negras, sofrem com variadas experiências de racismo violência e exclusão, uma das principais é o esquecimento social. Entretanto temos vários legados que são passados de mães para filhas. Por isso a importância de registrar memórias, como a das religiões de matriz africana, nas quais identificamos o protagonismo de mulheres negras. Por isso a necessidade de por nossas tripas no papel como recomenda Glória Anzaldúa.<sup>1</sup>

Escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas. Vocês são as profetisas com penas e tochas. Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordanças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel.<sup>2</sup>

Precisamos expressar sob a forma de texto as ausências e os silêncios manifestados e ocultados da existência das mulheres negras. Passamos a vida sendo silenciadas e invisibilizadas. De acordo com Audre Lorde,<sup>3</sup> é preciso romper com o silêncio e com o medo, o qual durante séculos cala e invisibiliza as mulheres negras.

Podemos aprender a trabalhar e a falar apesar do medo, da mesma maneira que aprendemos a trabalhar e a falar apesar de cansadas. Fomos educadas para respeitar mais ao medo do que a nossa necessidade de linguagem e definição, mas se esperamos em silêncio que chegue a coragem, o peso do silêncio vai nos afogar.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ANZALDUA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1. p. 229, 2000.

<sup>2</sup> ANZALDUA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1.

<sup>3</sup> LORDE, Audre. *A transformação do silêncio em linguagem e ação*. Disponível em: <<https://www.dropbox.com/s/3q9u19p8tjkbk6m/Textos%20escolhidos%20de%20Audre%20Lorde.pdf>> Acesso 8/03/2014.

<sup>4</sup> Audre Lorde, *A transformação do silêncio em linguagem e ação*, em endereço já citado.

As mulheres africanas, quando chegaram ao Brasil, possuíam cultura e religiosidade distintas daquelas das mulheres brancas e europeias, centralmente relacionadas ao cristianismo católico. Tal fato pode ser identificado nos mitos religiosos de origem iorubá, pelas deusas, as Orixás femininas conhecidas como yabás. A representação das divindades femininas são, em sua maioria, de mulheres guerreiras, batalhadoras, socialmente organizadas.<sup>5</sup>

Das religiões praticadas no Brasil, as religiões de origem africana estão entre as poucas nas quais as mulheres negras ocupam espaços de poder e não são limitadas em suas ações no sacerdócio em relação aos homens. As mulheres nestas religiões são valorizadas e respeitadas, não sendo relegadas a posições inferiores. Ao contrário, ocupam posições de destaque e estão entre as figuras de maior popularidade nestas práticas religiosas.

As yalorixás e ekedis são mulheres que possuem uma postura de firmeza e autoridade, apesar de viverem em uma sociedade na qual a mulher, especialmente a negra, é relegada aos mais baixos escalões sociais.

Vivemos em uma sociedade eurocêntrica e patriarcal, marcada pela desigualdade de gênero, raça e classe, na qual as mulheres são discriminadas e ocupam posições subalternas. Quando falamos de mulheres negras na sociedade brasileira algumas complexidades ficam evidentes, sendo suas experiências marcadas por sua condição de raça, gênero e classe. Elas ocupam o último patamar da pirâmide social. São as que têm os empregos mais explorados, mal remunerados, sofrem a maior parte das violências, especialmente as de gênero e raça, e têm os piores índices de maus-tratos nos atendimentos de saúde, de mortalidade materna, entre outros.<sup>6</sup>

### O gênero como fator colonizador

O feminismo decolonial destaca a importância de pensar o fator gênero como um elemento colonizador e problematiza como esse elemento foi introduzido nas colônias, sendo imposto a uma realidade incompatível com a visão eurocêntrica do gênero.

---

5 CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos Orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.) *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 117-144.

<sup>6</sup> MAYORGA, Cláudia; COURA, Alba; MIRALLES, Nerea; CUNHA, Viviane Martins. As críticas de gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 2, mai. 2013. p. 463.

Maria Lugones<sup>7</sup> faz uma crítica a como os estados coloniais construíram a perspectiva de gênero hierarquizando homens e mulheres, e impondo essa visão de gênero colonialista. A autora argumenta que o gênero também foi colonizado, pois o capitalismo eurocentrado impôs a subordinação às mulheres das colônias. Esse sistema estabelece o que representam homem e mulher e define seus papéis. Um exemplo é a representação da pureza e da passividade sexual da mulher, que, atribuídas pelos colonizadores europeus como requisitos “naturais” para as brancas, designa para a mulher negra uma categoria de lasciva, promíscua, aquela cujo corpo é um objeto disponível para uso sexual do homem branco, assim como que seu corpo de negra é forte e capaz de suportar qualquer tipo de trabalho imposto sobre ele.

Históricamente, la caracterización de las mujeres europeas blancas como sexualmente pasivas y física y mentalmente frágiles las colocó en oposición a las mujeres colonizadas, no-blancas, incluidas las mujeres esclavas, quienes, en cambio, fueron caracterizadas a lo largo de una gama de perversión y agresión sexuales y, también, consideradas lo suficientemente fuertes como para acarrear cualquier tipo de trabajo.<sup>8</sup>

Oyéronké Oyewúmi<sup>9</sup> nos relata que o gênero, como categoria eurocentrada, foi imposto às sociedades africanas iorubás, transformando relações baseadas em laços de sangue matrilinear e organizadas por antiguidade fundamentada na idade em hierarquias e subalternidades com base no gênero. A ironia é que tal concepção não existia na visão iorubá. Hierarquias e binarismos de gênero em nada são compatíveis com muitas culturas africanas. Por isso, para a autora, conceitos feministas, que são universalizados, muitas vezes não se aplicam às outras realidades, tais como as africanas.

A família iorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. Daí as palavras *egbon*, referente ao irmão mais velho, e *aburo* para o irmão mais novo de

<sup>7</sup> LUGONES, Maria. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. In: MIGNOLO, Walter *et al.* *Género y descolonialidad*. Buenos Aires : Del Signo, 2014. cap. 1, p. 13 -42.

<sup>8</sup> Mesma referência, p. 37.

<sup>9</sup> OYÉWÚMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Disponível em: <[http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_conceitualizando\\_o\\_g%C3%AAnero.\\_os\\_fundamentos\\_euroc%C3%AAntrico\\_dos\\_conceitos\\_feministas\\_e\\_o\\_desafo\\_das\\_epistemologias\\_africanas.pdf](http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafo_das_epistemologias_africanas.pdf)> Acesso em: 6/11/2016.

quem fala, independentemente do gênero. O princípio da antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático. Dentro da família Iorubá, *omo*, a nomenclatura para a criança, é melhor traduzida como prole. Não há palavras que denotem individualmente menina ou um menino em primeira instância. No que diz respeito às categorias de marido e esposa dentro da família, a categoria *oko*, que normalmente é registrada como o marido em Inglês, não é especificada por gênero, pois abrange ambos machos e fêmeas. *Iyawo*, registrada como esposa, em Inglês refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre *oko* e *iyawo* não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. A distinção expressa uma hierarquia em que a posição *oko* é superior a *iyawo*. Esta hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque mesmo *oko* fêmea são superiores a *iyawo* fêmea. Na sociedade em geral, mesmo na categoria de *iyawo* inclui homens e mulheres, em que os devotos dos Orixás (divindades) são chamados *iyawo Orisa*. Assim, os relacionamentos são fluidos, e papéis sociais, situacionais, continuamente situando indivíduos em papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são.<sup>10</sup>

Tais críticas são importantes pois nos auxiliam a compreender por que a realidade das mulheres africanas e suas descendentes no Brasil foi constituída de forma tão diferente da das mulheres brancas. Por que as mulheres do candomblé possuem uma relação diferenciada historicamente dos papéis sociais femininos exercidos nas sociedades patriarcais contemporâneas? Analisar os lugares e as posições ocupadas pelas mulheres negras no cotidiano do candomblé pode nos auxiliar a melhor compreender os tensionamentos existentes no encontro entre a herança africana e as assimetrias das sociedades patriarcais contemporâneas.

### Negras africanas, negras brasileiras e seu legado no Brasil

A primeira casa de candomblé de que se tem notícia foi fundada na primeira metade do século XIX por mulheres africanas, de acordo com Monique Augras.<sup>11</sup> O primeiro grande templo foi fundado no centro de Salvador, ao lado da Igreja da Barroquinha. Silva<sup>12</sup> faz um relato sobre as mulheres originárias da cidade de Keto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da Igreja da Barroquinha. Compostas exclusivamente de mulheres de origem nagô, teriam fundado o terreiro de Candomblé chamado “Iyá Omí Asé Aira Intilé”. Este, logo depois, tomaria o nome de “Ilê Axé Iyá Nassô” e seria transferido para o subúrbio do Engenho Velho, passando a ser conhecido como Casa

<sup>10</sup> OYÉWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*, em endereço já citado. p. 6

<sup>11</sup> AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

<sup>12</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

Branca. As fundadoras eram Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô. Esse terreiro foi berço de todas as casas mais tradicionais de candomblé Keto, formando uma imensa família de santo. A proliferação da religião se deu mesmo por volta do final do século XIX, e no século XX se expandiu pelo país.

As mulheres africanas que chegaram ao Brasil escravizadas praticavam seus costumes e suas formas de vida. Isso ficou bem destacado nas formas que desenvolveram para sua sobrevivência. Aqui chegando, atuaram com destaque no comércio de rua, costume oriundo das terras africanas nos quais as mulheres eram reconhecidas como grandes comerciantes e negociantes.

Em África, as mulheres já possuíam liberdade e comandavam em seus reinos, eram mestres nas artes militares, assim como líderes na política, na economia, no comércio e na religião. As sociedades matrifocais ou matrilineares proporcionaram a essas mulheres uma experiência de ser eram referência para seu povo, sendo respeitadas em nações diversas.<sup>13</sup> Mulheres da região centro-oriental da África, mbundu, foram identificadas, segundo Brazil e Schumacher<sup>14</sup> como as primeiras feirantes do Brasil. Originárias de Luanda, Angola, já realizavam negócios nos comércios de rua, vendendo suas iguarias em tabuleiros.

Durante todo o período escravista as mulheres africanas e suas descendentes escravizadas trabalhavam em serviços diversos, desde o trabalho doméstico e de amas de leite até o trato com a terra, primeiramente na produção de cana de açúcar, posteriormente no cultivo do café. Abusos sexuais eram frequentes. As que trabalhavam na casa grande eram constantemente vítimas de estupro.<sup>15</sup>

No início do século XIX, houve um aumento do processo de urbanização das cidades, cenário que facilitou a emergência do comércio de rua. Por isso, as negras escravizadas passaram então a trabalhar como vendedoras ambulantes de produtos variados. Neste período, porém, havia uma grande demanda de trabalho de agricultura e pecuária de subsistência. Isto possibilitava às cativas possuírem pequenas propriedades no interior das fazendas. Já nas senzalas, por meio da tradição da oralidade, as mulheres repassavam o conhecimento oral de técnicas e cura por meio de ervas medicinais, realização de partos,

---

<sup>13</sup> CLARKE, Jhon Henrik. *Rainhas Guerreiras Africanas*. Tradução de Romio, J. In: Sertima, Ivan Van (ed.) *Black women in Antiquity*. 1984. Texto original: African Warrior Queens.

<sup>14</sup> SCHUMACHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. *Mulheres negras no Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional 2007.

<sup>15</sup> SCHUMACHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital, *Mulheres negras no Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional 2007.

benzeções e práticas religiosas.<sup>16</sup>

O trabalho urbano das cativas proporcionava muitos benefícios para os seus proprietários, permitindo-lhes uma renda semanal oriunda de seu trabalho. Muitas delas, além de dar aos senhores a quantia requisitada pelo trabalho, ainda conseguiam acumular valores que lhes possibilitassem comprar sua alforria, assim como a de seus filhos e companheiros. O comércio de rua foi inaugurado no Brasil por mulheres africanas oriundas de Luanda. Por meio desse comércio de rua as negras se potencializavam econômica e socialmente, alcançando autonomia e algumas até a riqueza. Para tanto, eram necessárias habilidades que elas possuíam como herança de suas tradições e práticas em África, como a de ser boa cozinheira para confeccionar os quitutes, saber transitar pelas ruas e vielas com destreza, a oralidade, utilizando verso e prosa para se comunicarem e atraírem compradores para a sua mercadoria. Outra característica peculiar destas mulheres era o uso de vestimenta típica que as identificasse racialmente e representasse sua origem. As libertas que eram donas de seu próprio negócio quanto mais bem-sucedidas mais ostentavam em tecidos, joias e utensílios caros, os quais representavam não só uma estética como também a conquista do sucesso profissional. Em seus tabuleiros levavam também símbolos religiosos que expressavam sua ligação com o sagrado. Esses momentos de trânsito urbano eram utilizados para criar redes de comunicação e articulação.<sup>17</sup>

Muito destaque tiveram as mulheres escravizadas e libertas que trabalhavam como quitandeiras, ganhadeiras ou vendedeiras. As especificidades na participação destas mulheres no mercado de trabalho possibilitaram a que essas não só pudessem promover geração de renda para suas famílias, mas que houvesse uma diferenciação na concepção de seu lugar no espaço social. As quitandeiras se tornaram um perigo social, pois além de se aproveitarem do trânsito livre que tinham no espaço urbano para apoiar a fuga dos escravizados para os quilombos, participavam das articulações de revoltas, tais como a Revolta dos Malês (1835) e a Sabinada (1837-1838), cuja liderança foi exercida pela quitandeira Luíza Mahin, princesa africana vinda da Costa da Mina, vendida como escrava e mãe de Luiz Gama, o poeta abolicionista.<sup>18</sup> As moradias das quitandeiras se tornaram verdadeiros quilombos urbanos,

---

<sup>16</sup> SCHUMACHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital, *Mulheres negras no Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional 2007.

<sup>17</sup> NOVAES, Priscila. Herdeiras do ganho: Mulheres negras, suas memórias transatlânticas e o mercado informal. In: Novaes, Priscila (org.). *Ajeum: o sabor das deusas*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2017. cap.3, p. 21 – 31.

<sup>18</sup> ARRAES, Jarrid. *Heroínas negras brasileiras: em 15 cordéis*. São Paulo: Pólen, 2017.

advento de vários acontecimentos, tais como as primeiras casas de candomblé do Rio de Janeiro chamadas de “casas de angu”, “casa de zungo” ou “casa de dar fartura”. As atividades dessas mulheres foram essenciais para a marcar a importância do papel da mulher negra na reorganização da população africana em diáspora.<sup>19</sup>

Além da participação nas revoltas, as quitadeiras, também chamadas “negras de tabuleiro”, eram consideradas uma ameaça nas áreas de mineração, pois ajudavam no extravio de ouro e diamantes para contrabando. Em Minas Gerais, várias foram, portanto, as medidas realizadas no sentido de tentar controlar e vigiar as ações destas mulheres. Tais medidas visavam impedir tal comércio próximo às áreas de mineração e a circulação de escravizados(as) à noite. Negros(as) libertos(as) eram proibidos(as) de receber em suas casas negros(as) escravizados(as). Também eram proibidos(as) aos negros(as) realizar bailes e folguedos. Essas precauções tornaram-se necessárias pelo fato de que o grande contingente de negras forras representava um perigo social para a estrutura escravista e na mesma medida aumenta o número de estabelecimentos comerciais sob controle das mulheres negras. Essas casas eram comércios bem sucedidos, mas eram também abrigos de negros fugidos, locais para esconderijo de utensílios furtados assim como ponto de passagem de quilombolas.<sup>20</sup>

Estas mulheres negras revelaram-se como grandes articuladoras de atividades de resistência da população negra contra a escravidão, ganhando destaque na economia, mas atuando também como grandes agentes nas fugas, ofertando abrigo em seus estabelecimentos, ajudando no trânsito de informações nas rebeliões, fornecendo alimentos e utensílios para os quilombos, assim como possibilitando com seu trabalho a compra de alforria de seus companheiros e filhos(as).

### **As mulheres negras e o feminismo**

O feminismo luta contra as formas de opressão que sofrem as mulheres. É um movimento muito plural. Convencionou-se contar a história do feminismo a partir de três fases conhecidas como ondas. A primeira onda do feminismo se inicia nos Estados Unidos no século XIX, e tem como marco a luta por direitos civis. As mulheres reivindicavam igualdade

---

<sup>19</sup> NOVAES, Priscila, Herdeiras do ganho: Mulheres negras, suas memórias transatlânticas e o mercado informal. In: Novaes, Priscila (org.). *Ajeum: o sabor das deusas*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2017.

<sup>20</sup> FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: Mary Del Priori (org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2017.



de direitos em relação aos homens. Tinham como foco o sufrágio universal. A segunda onda do feminismo aconteceu por volta da metade do século XX. Tem como marco a ampliação dos direitos, avançando dos direitos civis para os direitos sociais e a luta contra a discriminação.<sup>21</sup>

A terceira onda do feminismo teve início a partir da década de 1980, no século XX. É neste momento que se identifica a crítica de que o movimento feminista precisava repensar o conceito de universalidade do feminino. Questiona-se que a mulher representada pelo movimento feminista era branca e social e economicamente privilegiada. Mulheres negras, de periferia, lésbicas, transexuais não eram contempladas.<sup>22</sup> Destaque deste período é a autora Kimberly Crenshaw<sup>23</sup>, pensadora importante do feminismo negro e que cunha o conceito de interseccionalidade.

A associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação. A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as conseqüências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento.<sup>24</sup>

Bell Hooks<sup>25</sup> faz uma crítica a esse pensamento de universalização das mulheres que fazia parte do feminismo branco da primeira e da segunda onda. A autora ressalta que não considerar fatores como raça, religião, classe e sexualidade acaba por reforçar a crença de que todas as mulheres compartilham de uma mesma sorte, o que não corresponde à realidade. É preciso considerar a diversidade de fatores e experiências de diferentes mulheres para analisar com qualidade e profundidade o alcance do sexismo e de sua forma de opressão sobre elas. As mulheres brancas sempre tentaram silenciar as mulheres negras.

---

<sup>21</sup> MATTOS, Amana. *Movimento feminista e a construção social do gênero*. Disponível em <<http://moodle.gdeufmg.com.br/mod/resource/view.php?id=195>>. Acesso em 05 de dezembro de 2014.

<sup>22</sup> MAYORGA, Cláudia; COURA, Alba; MIRALLES, Nerea; CUNHA, Viviane Martins. As críticas de gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 2, mai. 2013. p. 463.

<sup>23</sup> CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1. p. 173-2002.

<sup>24</sup> CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1. p. 177.

<sup>25</sup> HOOKS, Bell. Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. In: HOOKS, Bell; AVTAR, BRAH; SANDOVAL, Chela; ANZALDÚA, Gloria; MORALES, Aurora Levins; BHAVNANI, Kum-Kum; COULSON, Margaret; ALEXANDER, M. Jacqui; MOHANTY, Chandra Talpade. *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. cap.1, p. 33-50.

Frequentemente estas tentativas de silenciamento ocorrem em salas de aula, conferências ou em espaços privados nos quais há uma única mulher negra que enfrenta uma maioria hostil de mulheres brancas. Muitas negras se uniam a grupos de libertação de mulheres, mas muitas nunca mais voltavam depois de uma primeira participação. Isso por conta das atitudes racistas que sofriam. Durante muito tempo mulheres brancas feministas agiam de forma paternalista, declarando-se como mediadoras entre as mulheres negras e as brancas. Em outros momentos, mulheres negras foram hostilizadas por mulheres brancas, no entanto, quando destacam essa agressão sofrida, as brancas se declaram ofendidas e as acusam de raivosas.<sup>26</sup>

Incluso aunque estén preocupadas de forma sincera por el racismo, su metodología sugiere que no se han liberado del paternalismo endémico de la ideología de la supremacía blanca. Algunas de esas mujeres se sitúan a sí mismas en el lugar de las «autoridades» que deben mediar entre las mujeres blancas racistas —ellas, naturalmente, se ven a sí mismas libres de racismo— y las mujeres negras furiosas a las que consideran incapaces de mantener un discurso racional. Por supuesto, el sistema del racismo, clasismo y elitismo en la educación debe permanecer intacto si pretenden mantener su posición de autoridad. [...] Cuando critiqué esta falta de atención, las mujeres blancas me dirigieron una mirada de ira y hostilidad tan intensa que me pareció difícil atender a la clase. Cuando sugerí que el objeto de esa rabia colectiva era crear una atmósfera en la que me resultara psicológicamente insoportable intervenir en las discusiones de la clase o incluso atender, me dijeron que no estaban enfadadas. Era yo la que estaba enfadada. [...] A menudo en situaciones en las que las feministas blancas atacaban agresivamente a una mujer negra, se veían a sí mismas como las que estaban siendo atacadas, las víctimas.<sup>27</sup>

O feminismo interseccional, baseado nos debates do feminismo negro, coloca em evidência as condições de privilégio nas quais se encontram as mulheres brancas de classes sociais mais abastadas. A ideia emerge a partir da constatação de negras ativistas do movimento feminista que não se viam representadas pela visão universalista de mulher do feminismo branco. Essas mulheres pontuavam que havia diferenças e desigualdades na experiência de ser mulher branca e ser mulher negra. Elas também apontavam para o fato de que o movimento negro era sexista, promovendo tratamento desigual entre homens e mulheres negros(as). A terceira onda do feminismo critica a representação de uma mulher universal, branca, de classe média, de alta escolaridade, heterossexual e cisgênero. Essa realidade silenciava e invisibilizava as mulheres negras, de periferia, lésbicas e transexuais.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> HOOKS, Bell. Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. In: HOOKS, Bell et al. *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004

<sup>27</sup> Mesma citação anterior, p. 46, 47.

<sup>28</sup> MAYORGA, Cláudia. Algumas contribuições do feminismo à psicologia social-comunitária. *Athenea Digital*, Barcelona, v. 14, n.1, p.228, mar. 2014.

Se, por um lado, vivemos uma época em que a opressão das mulheres é um aspecto relativamente reconhecido nas sociedades ocidentais e há tentativas de construção de políticas de enfrentamento a essas desigualdades, o que faz com que algumas autoras identifiquem esse momento como a quarta onda do feminismo, críticas aos limites da noção de gênero e deslocamentos que vêm se produzindo com a entrada de diferentes leituras da opressão, dos novos conceitos, das rupturas epistemológicas e da emergência de vozes que tencionam as teorias e as ações feministas centradas na noção de gênero têm, há alguns anos, colocado questões sobre a possibilidade de uma unidade na ação política feminista, sobre o sujeito do feminismo e, conseqüentemente, sobre qual projeto de sociedade deve orientar essa ação.

Tais críticas foram e continuam sendo delineadas com base em distintas experiências de opressão de mulheres do Terceiro Mundo, negras, lésbicas, trabalhadoras que denunciaram que o feminismo que se fortaleceu a partir da segunda onda teve como uma de suas conseqüências a universalização de leituras da experiência de opressão e de emancipação de mulheres que desconsideraram e desqualificaram a pluralidade e a diversidade delas.<sup>29</sup>

A noção de interseccionalidade ressalta a importância de trabalharmos não somente com as diferenças entre mulheres sobre as quais se somam opressões, mas compreendermos como essas diferenças se traduzem em desigualdades. Como e quais sistemas as criam, e problematizar os antagonismos entre gênero, raça, classe e sexualidade.

Desse modo, a noção de *interseccionalidade* será tomada como uma resposta à necessidade evidente em nossas sociedades para compreender as formas de opressão de forma articulada, considerando a complexidade das sociedades contemporâneas, bem como para construir enfrentamentos que possam ser não fragmentados.<sup>30</sup>

Partindo desse enfrentamento, as mulheres negras passam a se reconhecer como sujeitos políticos de direitos e batalham pelo reconhecimento do Estado da necessidade de políticas públicas específicas para elas. Saem em luta pelo reconhecimento de suas demandas, enfrentando a sua invisibilidade tanto no movimento negro como no movimento feminista, e buscando oportunidades de ocupar espaços de poder na sociedade.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> MAYORGA, Cláudia, MAYORGA, Cláudia; COURA, Alba; MIRALLES, Nerea; CUNHA, Viviane Martins. As críticas de gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 2, mai. 2013. p. 463.

<sup>30</sup> MAYORGA, Cláudia, MAYORGA, Cláudia; COURA, Alba; MIRALLES, Nerea; CUNHA, Viviane Martins. As críticas de gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 2, mai. 2013.

<sup>31</sup> RODRIGUES, Cristiano Santos; PRADO, Marco Aurélio. Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o estado brasileiro. *Revista Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 22, n. 3, 2010. p. 445.

Bell Hooks<sup>32</sup> faz uma discussão a respeito da dificuldade de ser mulher negra e intelectual em uma sociedade machista, classista e racista. Inteligência sim, mas interesse por leitura e reflexão crítica não eram características valorizadas em mulheres, especialmente negras. Muitas eram punidas por isso. Porém, a prática intelectual, ao contrário de nos afastar de nossa comunidade, nos permite compreender a realidade na qual vivemos, e, assim, participar mais plenamente na comunidade e na família.

A prática intelectual nos permite também comunicar essas realidades em outros espaços. Nos possibilita ter voz em ambientes nos quais, durante séculos, estivemos ausentes e nos quais, ainda hoje, mesmo quando presentes, somos silenciadas. Por isso a importância de comunicar, expressar, falar do que sentimos, do que pensamos.

Eu ia morrer cedo, tivesse falado ou não. Meus silêncios não tinham me protegido. Tampouco protegerá a vocês. Mas cada palavra que tinha dito, cada tentativa que tinha feito de falar as verdades que ainda persigo, me aproximou de outras mulheres, e juntas examinamos as palavras adequadas para o mundo em que acreditamos, nos sobrepondo a nossas diferenças. E foi a preocupação e o cuidado de todas essas mulheres que me deu forças e me permitiu analisar a essência de minha vida.<sup>33</sup>

Nessa mesma linha Donna Perry<sup>34</sup> ressalta, ao falar sobre a crítica feminista, sobre o ato de ler e escrever das mulheres. A autora ressalta a importância não só de uma escrita feminista, mas de uma leitura feminista. Aprendemos a ler e a escrever numa cultura androcêntrica, mas precisamos romper com tal fenômeno. As leituras e os escritos possibilitam às mulheres uma legitimação de experiências de outras mulheres e, em decorrência, da sua própria, “expondo os silêncios e as descrições patriarcais enganosas sobre as vidas das mulheres.”<sup>35</sup>

As feministas negras e interseccionais destacam situações de opressão sofridas por mulheres negras na sociedade patriarcal e racista. Tentativas de silenciamento de tais discussões ainda permanecem e, em contrapartida, cada vez mais a ruptura desse silêncio é apontada por meios diversos.

<sup>32</sup> HOOKS, Bell, *Intelectuais Negras*. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, 1995. p. 464.

<sup>33</sup> LORDE, Audre, *A transformação do silêncio em linguagem e ação*. p. 22. Disponível em: <<https://www.dropbox.com/s/3q9u19p8tjkbk6m/Textos%20escolhidos%20de%20Audre%20Lorde.pdf>>. Acesso 8/03/2014.

<sup>34</sup> PERRY, Donna. A canção de Procne: a tarefa do criticismo literário feminista. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. cap. 3, p. 315 – 332.

<sup>35</sup> PERRY, Donna. A canção de Procne: a tarefa do criticismo literário feminista, p. 322.

## As Yabás

As formas diferenciadas de condutas das mulheres africanas quando aqui chegaram podem ser identificadas nos mitos religiosos de origem iorubá, pelas Orixás femininas conhecidas como yabás. No universo iorubá, a representação das divindades femininas é, em sua maioria, de mulheres guerreiras e muito ativas. Com certeza uma visão muito diferenciada da visão convencional da sociedade patriarcal sobre as mulheres.

De acordo com Augras<sup>36</sup>, as divindades iorubanas representam esse poder feminino diferenciado, o qual é sintetizado pelo termo *Awon Iyá wa*, “nossas mães”. As Grandes Mães Ancestrais são homenageadas na celebração do festival Geledes. O festival é uma celebração que, segundo a mitologia iorubana, era inicialmente um culto secreto de mulheres que foi apropriado pelos homens, cujo objetivo é aplacar a ira das mães e trazer a fecundidade aos campos. As yabás, orixás femininos, também simbolizam formas diferenciadas de poder na mitologia banto-iorubá.

Iemanjá é a grande geratriz, responsável pela maternidade e pelo poder criador e gerador feminino. Protetora das cabeças, também zela pelo equilíbrio mental dos humanos. Em um mito, Iemanjá enlouquece o marido, o orixá Oxalá, depois, com seu poder sobre a cabeça, traz de volta a sua sanidade mental. Deusa poderosa, feminina sensual, maternal, mas também feroz. Domina os mares e, por meios dele, expressa sua ferocidade. Apesar de maternal, é também sensual e sedutora, qualidades que não eram antagônicas às mulheres negras africanas.<sup>37</sup>

Nanã dominava os Egungun (espíritos dos ancestrais). Era velha e muito sábia. No início punia os homens de quem as mulheres se queixavam, depois, sob influência de Oxalá, que rouba dela o poder sobre os Egungun, ela passa a ouvir os dois lados, tornando-se conciliadora.<sup>38</sup>

Obá é uma guerreira muito forte, ela havia desafiado e vencido na luta Oxalá, Xangô e Orunmilá. Ogum desafiou Obá para uma luta, na qual quando ela estava por vencer escorregou em uma pasta de quiabo que Ogum havia preparado para que ela caísse e perdesse. Ogum venceu a luta, mas não pela afirmação de seu poder nem de sua força, e sim

<sup>36</sup> AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

<sup>37</sup> PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2011.

<sup>38</sup> VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 2002.

pelo subterfúgio da trapaça.<sup>39</sup> Iansã a guerreira, orixá dos ventos e das tempestades, consegue tirar de Ossaim o controle absoluto sobre as folhas. Com seu vento espalha todas as folhas, permitindo que todos os orixás possam ter as suas próprias. Guerreira é parceira de Xangô nas batalhas, rainha fundadora da sociedade secreta dos Egungun (culto aos ancestrais masculinos) na terra, mas o poder da maçonaria dos Egungun também lhe é roubado pelos homens. Com sua esperteza rouba de Xangô o segredo que o faz cuspir fogo, obrigando-o a dividir com ela este poder.<sup>40</sup>

Oxum já possui um perfil diferente das demais, seu talento é a astúcia ao invés da força. É a responsável não por confrontos diretos com os Orixás masculinos, mas sim por utilizar estratégias mais indiretas de alcançar o que quer. Oxum rege pela fecundidade, poder extremamente reverenciado pelos africanos de origem iorubá, o poder feminino gerador da vida. Diante de tal poder Oxalá se curvou. Oxalá, mesmo possuindo quizila com o sangue curva-se reverenciando o sangue menstrual que simboliza a fertilidade de todas as mulheres.<sup>41</sup>

Como podemos ver no modelo de tradição africana de origem iorubá, é retratada uma tentativa dos homens de dominar as mulheres. Entretanto não por conta de uma suposta inferioridade delas, mas sim por terem potencial para tornarem-nos submissos, pois possuem características equivalentes.<sup>42</sup>

As yabás representam as mulheres que não aceitam a superioridade masculina e desafiam os homens. Elas não se intimidam diante das dificuldades e de um suposto poder superior ao seu. Não aceitam o papel dado às mulheres de serem mais fracas que os homens, confrontando-os de igual para igual.

### As yalorixás e o seu legado

São muitas as diferenças de concepção entre as mulheres africanas (iorubás e bantos) e as europeias. Numa sociedade marcada pelo patriarcalismo observamos que a emergência e

<sup>39</sup> VERGER, Pierre, já citado.

<sup>40</sup> VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII ao XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

<sup>41</sup> AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

<sup>42</sup> CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos Orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.) *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.p. 117-144.

manutenção do candomblé, deu-se na mão das mulheres. Ruth Landes,<sup>43</sup> já em 1939, denominava a participação de mulheres negras no candomblé de “matriarcado baiano” e afirmou que essas mulheres negras “eram seres humanos bem desenvolvidos na época em que o feminismo levantava voz, pela primeira vez no Brasil.”<sup>44</sup> A autora ainda afirma que o sacerdócio baiano nagô era quase que exclusivamente feminino, pois, de acordo com a tradição, compete às mulheres os cargos que tratam das divindades. Mesmo com a presença de homens no sacerdócio, as mulheres eram maioria.

No terreiro de candomblé, os segmentos subalternizados da sociedade podem experimentar a possibilidade de ascensão social e de desenvolvimento em uma nova sociabilidade, metamorfoseando seus lugares de desvantagem social em posicionalidades de prestígio, geralmente ligadas à hierarquia religiosa. Nesse lugar, as mulheres, inclusive as negras pertencentes à classe social mais pauperizada, ocupam altos cargos, diferentemente do que se verifica em outras religiões. Corroborando esse dado, tem-se que, sobretudo nas casas religiosas mais tradicionais brasileiras a organização sociorreligiosa nesses espaços se estrutura a partir da lógica matrilinear, sendo a figura mais importante na hierarquia religiosa a mãe-de-santo ou Iyalorixá (iyá=mãe).<sup>45</sup>

A participação da mulher negra tanto na estrutura familiar como na religiosa é fundamental para a sobrevivência de um legado de memória, tradição e identidade cultural da população afrodescendente no Brasil.<sup>46</sup> Outro fator importante de ser ressaltado é em relação aos casamentos. Ruth Landes<sup>47</sup> destacou em sua pesquisa que a maioria das sacerdotisas não era casada por não quererem abrir mão de sua liberdade e autonomia. “Crianças e homens são bem vindos para uma mulher do templo. São a sua família – e ela cuida deles com a mesma boa vontade com que cuida do seu deus. Em troca, exige liberdade para si”.<sup>48</sup>

A Yalorixá Mãe Stella de Oxóssi do Ilê<sup>49</sup> Axé Opô Afonjá declara que se iniciou no Candomblé na adolescência, por herança da avó. Posteriormente, formou-se em enfermagem e se especializou em epidemiologia e foi trabalhar como visitadora sanitária. Declara que se casou, mas, em seu relato citado a seguir, percebemos o papel que o casamento tem em

<sup>43</sup> LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro Editora UFRJ, 2002.

<sup>44</sup> LANDES, Ruth, A cidade das mulheres. p. 87.

<sup>45</sup> SILVA, Marlise Vinagre. *Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa iorubá no Brasil*. Revista de psicologia Unesp, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 128-131, 2010.

<sup>46</sup> SILVA, Marlise Vinagre, *Gênero e religião, o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa iorubá no Brasil*.

<sup>47</sup> LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

<sup>48</sup> LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 201.

<sup>49</sup> Ilê na língua ioruba significa casa, é o nome dado aos terreiros de candomblé.

relação a sua religião.<sup>50</sup> “Aí fui, depois deu essa maluquice eu casei, né, depois separei do esposo e fiquei vivendo na minha casa [...]. Eu conciliava, graças a Deus, muito bem o trabalho de enfermagem com o axé.”<sup>51</sup>

Percebemos em seu depoimento dois fatores importantes. Primeiro, ela declara como o casamento para essas sacerdotisas não têm, de forma alguma, uma importância maior que o sacerdócio. Outro fator é o trabalho, quando ela declara que conciliava bem o trabalho com o axé, já demonstra uma autonomia e independência em um período da história na qual isso era pouco comum para as mulheres.<sup>52</sup> Tal como nos relata a antropóloga Josildethe Consorte:

O fato dos terreiros terem se tornado tão importantes tem profundamente a ver com essa independência conquistada pela mulher. Porque elas mesmas financiavam toda a sua iniciação e tudo que decorria das obrigações contraídas através dessa associação, a tal ponto que a própria relação dessas mulheres com o seus companheiros suas relações estáveis ou não elas eram subsumidas, elas ocupavam lugar secundário em sua vida porque o terreiro vinha primeiro, o terreiro era muito mais importante.<sup>53</sup>

Uma etapa da pesquisa de Ruth Landes<sup>54</sup> é uma entrevista com a Yalorixá Mãe Menininha. A sacerdotisa tinha um companheiro, mas revelou que nunca se casou. A pesquisadora avalia que ela teria perdido muito, pois na legislação brasileira da época (ano de 1936) a mulher teria que se submeter inteiramente ao marido, fato totalmente incompatível para organização do Candomblé. Mãe Menininha também explica para a autora como ocorrem os processos de sucessão nos templos.

Minha falecida tia – tornou a tocar o chão – herdou o cargo da mãe dela, a grande Júlia – tocou de novo o chão – e Júlia fundou o templo depois de chegar ao Brasil. Primeiro serviu como sacerdotisa no Engenho Velho – mãe e filha serviam juntas... Sabe como é na Europa minha senhora. Nós, as mães, somos como as casas reais, passamos o nosso cargo somente a pessoas da família, em geral a mulheres.<sup>55</sup>

Percebe-se nestas mulheres não apenas uma responsabilidade religiosa com o cumprimento de seu dever, mas também um orgulho de serem quem são. Em relação ao seu

<sup>50</sup> A CIDADE das mulheres. Direção Lázaro Faria. Produção: Lázaro Faria. Participação: Mãe Stella de Oxóssi e outros. Roteiro: Cléo Martins. Salvador: X-Filmes, 2005. 1 vídeo-disco NTSC: son., color.(78 min.),

<sup>51</sup> A CIDADE das mulheres, citado na nota anterior.

<sup>52</sup> A CIDADE das mulheres. Direção Lázaro Faria. Produção: Lázaro Faria. Participação: Mãe Stella de Oxóssi e outros. Roteiro: Cléo Martins. Salvador: X-Filmes, 2005. 1 vídeo-disco NTSC: son., color. (78 min.).

<sup>53</sup> A CIDADE das mulheres, citado na nota anterior.

<sup>54</sup> LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

<sup>55</sup> LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 127.



terreiro, elas demonstram estar conscientes da importância que tem. Por parte das yalorixás, nota-se uma postura de respeito e seriedade. Exercem sua autoridade sem necessidade de autoritarismo e têm plena consciência de seu status hierárquico, cada qual exercendo seu poder ao seu estilo.

### As mulheres do candomblé e a intolerância religiosa

114

Quando estudamos religiões de matriz africana percebemos várias facetas. Uma diz respeito à beleza e ao encantamento dessas religiões e de seus praticantes. Outra é a discriminação que sofrem, por não serem práticas necessariamente originadas no cristianismo (já que a África pré-colonial não era cristã), não serem maniqueístas e por representarem valores diferenciados.

De acordo com Mariosa,<sup>56</sup> em pesquisa realizada no bairro Dom Bosco, em Juiz de Fora, escolhido em razão das características de territorialidade e população afrodescendente, a maioria das(os) entrevistadas(os) se identificou como católica(o). Contudo, ao longo das entrevistas, pudemos perceber que uma parcela expressiva dos entrevistados pratica ou já praticou as religiões de matriz africana. Apesar dessas constatações, observamos ser comum as pessoas não se apresentarem como praticantes desses cultos. A população em geral tem receio de se autoidentificar como frequentadora de candomblé e umbanda, temendo ser discriminada.

A intolerância religiosa presente no cotidiano faz com que os seguidores das religiões de matriz africana sejam vítimas de várias modalidades de violência. Para escapar da discriminação, os adeptos se utilizam de estratégias para parecerem invisíveis, tal como nos relatou Caputo<sup>57</sup> em sua pesquisa sobre como são tratadas as crianças do candomblé na escola. Duas irmãs revelaram que, em sua comunidade, frequentaram a Igreja Católica por um longo tempo para disfarçar: “la às missas, fiz até Primeira Comunhão. Queria que as pessoas pensassem que eu era católica, talvez parassem de zoar. E eu também queria ter mais amigas”<sup>58</sup> A ocultação de si mesmo nas sombras da invisibilidade acaba por ser uma solução para serem aceitas. Solução que também agrada aos dominadores, que assim permanecem

<sup>56</sup> MARIOSA, Gilmara Santos. *Negras memórias da princesa de Minas: memórias e representações sociais de práticas religiosas de matriz africana*. Juiz de Fora: Funalfa, 2009.

<sup>57</sup> CAPUTO, Stella G. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas. 2012.

<sup>58</sup> CAPUTO, Stella G., op. cit. p. 206.

fingindo que tais categorias não existem e, quando elas emergem, empurram-nas para o oceano da invisibilidade, com ações hostis diretas ou indiretas.

De acordo com Santos *et al.*<sup>59</sup>, um fato que se tornou símbolo da luta contra a intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana foi o caso a Yalorixá Mildreles Dias Ferreira, que acabou por falecer. Conhecida por Mãe Dedé de Iansã, a sacerdotisa nonagenária sofreu um infarto fulminante por conta dos repetidos ataques que vinha sofrendo desde que uma igreja evangélica iniciou atividades em frente ao terreiro Oyá Denã. Membros da Casa de Oração Ministério de Cristo teriam passado a noite em vigília proferindo ofensas dirigidas à Yalorixá, que teria chorado muito e posteriormente passou mal e faleceu.

Wagner Silva<sup>60</sup> relata o caso de mãe Gilda, Gildásia dos Santos e Santos, da Casa Axé Axé Abassá de Ogum, em Itapuã, Bahia. A Yalorixá participava de um protesto contra o governo Collor quando foi fotografada ao lado de uma oferenda por uma revista. Sendo esta imagem utilizada *a posteriori* em uma edição da *Folha Universal*. Ao lado da foto, havia a legenda: “Macumbeiros charlatões lesam a bolsa e a vida dos clientes — O mercado da enganção cresce no Brasil, mas o Procon está de olho”. Mãe Gilda chegou a entrar com uma ação judicial contra a Igreja Universal após seu terreiro ser invadido por fiéis da Igreja Deus é Amor. Mãe Gilda também foi vítima de infarto fulminante, falecendo aos 65 anos, em consequência do abalo emocional das agressões. A Câmara de Vereadores de Salvador criou então o Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa, em homenagem a Yalorixá na data do seu falecimento.

Analisamos até aqui o protagonismo das mulheres negras nas religiões de matriz africana e, ao mesmo tempo, identificamos o forte ataque, a violência e a intolerância em relação a essas práticas culturais e religiosas. Esses casos nos alertam para o fato de que as mulheres negras, que são as que se destacam no Candomblé, sejam vítimas constantes de situações de intolerância e discriminação. Assim como no período da escravidão, as mulheres negras seguem sendo representantes da resistência contra a repressão e perseguição histórica sofrida contra os praticantes das religiões de matriz africana, praticadas pelo Estado, pelas forças policiais e, atualmente, por grupos religiosos fundamentalistas. Mas as Yalorixás

<sup>59</sup> SANTOS, Ivanir dos. et. al. (org.) *Intolerância Religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro: Kline: CEAP, 2017.

<sup>60</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. *Neopentecostalismo e religiões afrobrasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo*. *Revista Mana*, Rio de Janeiro v. 13, n. 1, 2007. p. 207-236.

persistem perpetuando seus cultos e suas tradições.

### Considerações Finais

As mulheres negras vivem em situação de subalternidade, são inferiorizadas pelo racismo, sofrem com a opressão do patriarcado, vivem sob a égide de uma imposição cultural, política e econômica eurocêntrica colonizadora, e herdaram os resquícios de um passado escravista. São invisibilizadas pelo patriarcado, pelo sistema racista e também por movimentos de luta e resistência, como o próprio feminismo. O lugar de força, liderança e poder das mulheres negras presentes na cultura africana, incluindo as práticas e as crenças religiosas, se contrapõe a essa situação de subalternidade e violência. A história revela que elas não se intimidaram perante esses desafios e prosseguiram fazendo história, abrindo caminhos para sua luta e afirmação, desenvolvendo estratégias de enfrentamento ao racismo e ao machismo. O feminismo negro tem atuado no sentido de problematizar essa invisibilidade e destacar o papel de luta e resistência que as mulheres negras tiveram na história do Brasil e seguem tendo. Descendendo de africanas guerreiras, levantam suas bandeiras e pleiteiam seus direitos. Elas seguem com orgulho preservando as suas tradições religiosas, passando seus legados culturais aos seus descendentes, perpetuando as memórias do seu povo e registrando a sua existência de enfrentamento e luta. Seguem celebrando, pois mesmo que o caminho seja árduo, trazem como herança ancestral o ensinamento de que a luta cotidiana deve ser travada com força e alegria.

### Referências

A CIDADE das mulheres. Direção Lázaro Faria. Produção: Lázaro Faria. Participação: Mãe Stella de Oxóssi e outros. Roteiro: Cléo Martins. Salvador: X-Filmes, 2005. 1 vídeo-disco NTSC: son., color. (78 min.).

ARRAES, Jarrid. *Heroínas negras brasileiras: em 15 cordéis*. São Paulo: Pólen, 2017.

ANZALDUA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1. p. 229, 2000.

AUGRAS, Monique. *O Duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

CAPUTO, Stella G. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos Orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.) *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 117-144.

CLARKE, Jhon Henrik. Rainhas Guerreiras Africanas. Tradução de Romio. J. In Sertima, Ivan Van (ed.) *Black women in Antiquity*. 1984.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 173 – 2002.

FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: Mary Del Priori (org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2017.

HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464, 1995.

HOOKS, Bell. Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. In: HOOKS, Bell; AVTAR, BRAH; SANDOVAL, Chela; ANZALDÚA, Gloria; MORALES, Aurora Levins ; BHAVNANI, Kum-Kum; COULSON, Margaret; ALEXANDER, M. Jacqui; MOHANTY, Chandra Talpade. *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. cap.1, p. 33-50.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro Editora UFRJ, 2002.

LORDE, Audre. *A transformação do silêncio em linguagem e ação*. Disponível em: <<https://www.dropbox.com/s/3q9u19p8tjkbk6m/Textos%20escolhidos%20de%20Audre%20Lorde.pdf>> Acesso em 8 /03/2014.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. In: MIGNOLO, Walter (et.al.). *Género y descolonialidad*. - Buenos Aires: Del Signo, 2014. cap. 1, p. 13-42.

MARIOSIA, Gilmar Santos. *Negras memórias da princesa de Minas: memórias e representações sociais de práticas religiosas de matriz africana*. Juiz de Fora: Funalfa, 2009.

MATTOS, Amana. Movimento feminista e a construção social do gênero. Disponível em <<http://moodle.gdeufmg.com.br/mod/resource/view.php?id=195>> Acesso em 5/12/2014.

MAYORGA, Cláudia. *Algumas contribuições do feminismo à psicologia social Comunitária*. Athenea Digital, Barcelona, v. 14, n. 1, p. 228, mar. 2014.

MAYORGA, Cláudia; COURA, Alba; MIRALLES, Nerea; CUNHA, Viviane Martins. As críticas de gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 2, maio 2013. p. 463.

NOVAES, Priscila. Herdeiras do ganho: mulheres negras, suas memórias transatlânticas e o mercado informal. In: Novaes, Priscila (org.). *Ajeum: o sabor das deusas*. São Paulo: Ciclo

Contínuo Editorial, 2017. cap. 3, p. 21 - 31

OYÉWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Disponível em: <[http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_conceitualizando\\_o\\_g%C3%AAnero.\\_os\\_fundamentos\\_euroc%C3%AAntrico\\_dos\\_conceitos\\_feministas\\_e\\_o\\_desafio\\_das\\_epistemologias\\_africanas.pdf](http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf)> Acesso em 06/11/2016.

PERRY, Donna. A canção de Procne: a tarefa do criticismo literário feminista. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. cap. 3, p. 315 – 332.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2011.

RODRIGUES, Cristiano Santos; PRADO, Marco Aurélio. Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o estado brasileiro. *Revista Psicologia e Sociedade*, Belo Horizonte, v. 22, n. 3, 2010. p. 445.

SANTOS, Ivanir dos. et. al. (org.) *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro: Kline: CEAP, 2017.

SILVA, Marlise Vinagre. Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa iorubá no Brasil. *Revista de psicologia UNESP*, São Paulo, v. 9, n. 2, 2010. p. 128-131.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afrobrasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Revista Mana*, Rio de Janeiro v. 13, n. 1, 2007. p. 207-236.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. *Mulheres negras no Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 2002.

Recebido em: 15.11.2017

Aprovado em: 17.12.2017