

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

FERNANDA MEIRA DE SOUZA

**AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA E CONSTITUIÇÃO DO
SUJEITO POLÍTICO DAS MULHERES DE TERREIRO DE
PERNAMBUCO**

**RECIFE
2014**

FERNANDA MEIRA DE SOUZA

**AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA E CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO
POLÍTICO DAS MULHERES DE TERREIRO DE PERNAMBUCO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, do Departamento de Antropologia e Museologia, da Universidade Federal de Pernambuco.

Orientadora: Professora Dr^a Roberta Bivar Carneiro Campos.

**RECIFE
2014**

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

A345f Souza, Fernanda Meira de.
Afirmção da identidade religiosa e constitução do sujeito político das
mulheres de terreiro de Pernambuco – 2014.
138 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Profª. Drª. Roberta Bivar Carneiro Campos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Antropologia, Recife, 2014.
Inclui referências, apêndices e anexos.

1. Antropologia. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Mulheres. 4. Feminismo.
5. Política pública. 6. Gênero. 7. Religião afrobrasileira. I. Campos, Roberta
Bivar Carneiro (Orientadora). II Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-203)

FERNANDA MEIRA DE SOUZA

**AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA E CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO
POLÍTICO DAS MULHERES DE TERREIRO DE PERNAMBUCO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, do Departamento de Antropologia e Museologia, da Universidade Federal de Pernambuco.

Aprovada em 10 / 09 / 2014

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Roberta Bivar Carneiro Campos
(Orientadora)

Prof.^a Dr.^a Lady Selma Ferreira Albernaz
(Examinadora Interna)

Prof.^a Dr.^a Zuleica Dantas Pereira Campos
(Examinadora Externa)

AGRADECIMENTOS

Perdão, mas os agradecimentos desta dissertação serão uma parte longa. Afinal, nessa vida não se faz nada sozinha/o. Apesar de uma dissertação pressupor um trabalho solitário, ela não acontece sem a contribuição e a boa vontade de pessoas e divindades.

Agradeço primeiramente a Deus e aos orixás, em especial Iemanjá, Xangô e Oxalá, que são as naturezas que me regem. Agradeço também ao Ilê Obá Aganju Okoloyá Terreiro de Mãe Amara e à Roça Oxaguiã Oxum Ipondá, que foram os templos e fortalezas onde eu encontrava a tranquilidade e a solidariedade para continuar o que comecei. Desses dois terreiros, faço agradecimentos especiais para o meu babalorixá Júnior de Ajagunã, minha madrinha muito querida Maria Helena Sampaio e, claro, a minha amada Mãe Amara.

Ao meu amor e companheiro de vida, Rafael, que esteve ao meu lado em todos os momentos de tensão, me dando força e me fazendo acreditar em mim mesma. Um cientista social ímpar, companheiro amoroso, parceiro e, para minha sorte e de Aurora, um pai que cuida de sua cria. Nada do que eu diga além vai poder mensurar a minha gratidão. Agradeço aos meus pais, Eduvando e Mara, e aos pais de Rafael, Claudia e Rubens, por terem compartilhado o cuidado e o amor com Aurora nas horas em que mais precisei. E à minha filha, Aurora, agradeço ter nascido e enchido meu coração de amor, fazendo a vida ter mais sentido.

Agradeço à minha orientadora, Roberta, por sua precisão e inteligência, além de ter confiado em mim e não ter me deixado desistir em meio às adversidades.

Sou grata também a todos os professores do Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFPE que fizeram parte de minha formação. Agradeço ao Prof. Francisco Jatobá, com o qual realizei meu estágio de docência.

Agradeço à professora Lady Selma, pelas contribuições na qualificação do projeto, assim como ter aceitado participar da banca de minha dissertação. Agradeço à professora Zuleica D. P. Campos, por aceitar participar de minha banca de dissertação, também.

Agradeço às mulheres de terreiro que foram generosas em me deixar entrar em suas vidas, especialmente: Iyakekerê Maria Helena Sampaio, Iyabassé Vera Baroni, ambas do Ilê Obá Aganju Okoloyá, Iyabá Lurdinha Azevedo, do Ilê Axé Oyá Meguê Terreiro Xambá, Iyabá Ceça Axé, do Terreiro Obá Ogunté Sítio de Pai Adão, Mãe Lúcia de Oyá, do Ilê Axé Oyá Togun, Ebomi Denise Botelho, do Ilê Axé Opó Afonjá Ilê Oxum, Ekédi Liliana Silva, do Centro Espírita Cabocla Jandira Ilê Axé Oxum Opará, Mãe Neusa, do terreiro Nação Xambá Senhor do Bonfim, Mãe Graça, do Centro Espírita Perpétuo Socorro, da Umbanda. Todas receberam a mim e à Aurora com muito carinho.

Aos irmãos de santo e colegas da Antropologia, Pedro Germano e Lígia Gama, por terem sido “meu olhos” e “meus ouvidos” no 7º Encontro das Mulheres de Terreiro, em que eu estava em casa cuidando da recém-chegada Aurora.

Aos colegas da turma de mestrado, especialmente Paulinha, pelos momentos em que compartilhamos aflições. Aos amigos e compadres Chico e Nane (Francisco e Rayane) pela amizade sincera.

Às companheiras de trabalho Verônica, Rivane e Betânia, do SOS Corpo Instituto Feminista para a Democracia, pela flexibilidade nos meus horários. E, Betânia, em particular, por ter oferecido a infraestrutura do SOS para que eu pudesse, também, trabalhar na minha dissertação.

Ao Centro Luiz Freire, por ter cedido sua sede para que eu fizesse algumas das entrevistas.

Ao CNPq porque ter me concedido bolsa por 24 meses.

Dedico a Rafael, que acreditou em mim até o final e fez o que só alguém que ama faz. E à Aurora, que traz alegria e ternura em qualquer situação e faz valer à pena todo o sacrifício.

RESUMO

Esta dissertação é o resultado de pesquisa sobre um grupo de mulheres adeptas das religiões afrobrasileiras que se organiza politicamente através da Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco. A Rede tem sua gênese dentro da II Conferência Nacional Políticas para as Mulheres, na qual se sobressaía a identidade religiosa das mulheres de religiões de matriz africana e indígenas que se lançavam em um projeto de pleitear políticas públicas para o segmento. O objetivo do estudo, portanto, foi conhecer a atuação dessas mulheres no processo de constituição como sujeito político, identificando as suas práticas de atuação política e coletiva, e procurando conhecer como esse sujeito vem se afirmando, quais as suas características e tensões, quais estratégias e instrumentos utilizam dentro dessa atuação e qual o perfil de suas integrantes. O intuito também foi conhecer, dentro da ação política do grupo, quais as principais pautas de reivindicação das mulheres de terreiro, como o combate à intolerância religiosa na sociedade, através do diálogo com o poder público.

Palavras-Chave: Religião afrobrasileira. Políticas Públicas. Feminismo. Gênero.

ABSTRACT

This dissertation is the result of research with a group of women devotees of AfroBrazilian religions that is organized politically through the Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco. The Rede has its genesis in the II National Policy Conference for Women, which juttred the religious identity of women from indigenous and African religions that cast on a project to claim public policies for the sector. The aim of the study therefore was to determine the role of these women in the constitution as a political subject process, identifying their political practices and collective action, and seeking to know how this guy has been saying, what are their characteristics and tensions, which strategies and instruments used within this role and what the profile of its members. The aim was also known within the political action group, which are the main agendas of claim women yard, such as combating religious intolerance in society through dialogue with the government.

Keywords: AfroBrazilian Religion. Public Policy. Feminism. Gender.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Relação de sujeitos entrevistados.....	39
Quadro 2 - Relação de atividades acompanhadas, organizadas por/ou com participação da Rede de Mulheres de Terreiro.	41
Quadro 3 - Atividades previstas na programação do Encontro Anual da Rede de Mulheres de Terreiro (2007, 2012, 2013)	90

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
1.1	OBJETIVOS	14
1.1.1	Objetivo Geral	14
1.1.2	Objetivos específicos	14
2	ESFERA PÚBLICA, IDENTIDADE E SUJEITOS: AGÊNCIA, PODER E PROJETOS	15
2.1	RELIGIÃO (AFRO) E ESFERA PÚBLICA	17
2.2	SUJEITOS POLÍTICOS E IDENTIDADE	20
2.3	AGÊNCIA, PODER E PROJETOS	24
3	DESAFIOS DE UMA ANTROPÓLOGA “NATIVA”: ENTRAR EM CAMPO, SEM NUNCA TER ESTADO FORA E DEMAIS ASPECTOS METODOLÓGICOS ..	29
3.1	MEU PERTENCIMENTO: O DOCE E O AMARGO	34
3.1.1	Doce.....	34
3.1.2	Amargo.....	34
3.2	COLETA DOS DADOS.....	37
3.2.1	Entrevistas	38
3.2.2	Atividades observadas.....	39
3.3	DIFICULDADES EM CAMPO	44
3.4	INSTRUMENTOS UTILIZADOS.....	45
3.5	O EFEITO AURORA.....	46
4.	A REDE DAS MULHERES DE TERREIRO: ORIGEM E ORGANIZAÇÃO	48
4.1.	O QUE É A REDE?	48
4.1.1	Coordenação Colegiada.....	49
4.1.2	Conselho Religioso	50
4.1.3	Colaboradores/as e público participante.....	51
4.2	COMO TUDO COMEÇOU	52
5	CONHECENDO AS MULHERES DE TERREIRO	61

5.1	MULHER DE TERREIRO EM UMA PERSPECTIVA INSTITUCIONAL.....	62
5.2	CONTEXTOS SOCIAIS DAS MULHERES	64
5.3	O QUE ELAS FALAM SOBRE SER MULHER DE TERREIRO	79
6	ESTRATÉGIAS DE ATUAÇÃO DA REDE DE MULHERES DE TERREIRO..	86
6.1	O ENCONTRO DAS MULHERES DE TERREIRO DE PERNAMBUCO	87
6.2	REUNIÕES ITINERANTES	95
6.3	REUNIÕES INTERNAS	96
6.4	REUNIÕES COM O PODER PÚBLICO.....	98
6.5	REUNIÕES E PARTICIPAÇÃO EM AÇÕES DE OUTROS MOVIMENTOS	101
6.6	PARTICIPAÇÃO EM ÓRGÃOS DE CONTROLE SOCIAL	101
7	OUTRAS QUESTÕES SOBRE AS MULHERES DE TERREIRO.....	103
7.1	FEMINISMO E PARTICIPAÇÃO DOS HOMENS	103
7.2	MULHERES DE TERREIRO: MULHERES NEGRAS?	110
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119
	APÊNDICES.....	124
	ANEXOS	128

1. INTRODUÇÃO

Esta pesquisa investigou um grupo de mulheres, adeptas das religiões afrobrasileiras e de origem indígena, que se organizam politicamente através da Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco. O objetivo principal do trabalho foi trazer algumas questões sobre a atuação dessas mulheres em seu processo de constituição como sujeito político no ensejo da sua atuação.

A motivação deste estudo partiu das questões suscitadas através da observação da organização das mulheres desde 2007, quando aconteceu o I Encontro Pernambucano das Mulheres de Terreiro, e também a criação da referida Rede. Por ser adepta da religião, e pertencente a um dos terreiros (Ilê Obá Aganju Okoloyá Terreiro de Mãe Amara) idealizadores do evento e da Rede, participei inicialmente de várias reuniões e dos dois primeiros encontros anuais, realizados em 2007 e em 2008. Desde então, me afastei do núcleo de organização, mas continuei acompanhando as discussões e o desenvolvimento das ações da Rede. Por também estar inserida no movimento de mulheres e feminista, pude acompanhar como tem se dado a relação dessas mulheres religiosas com esses outros movimentos. Além disso, mais recentemente, atuei profissionalmente na Secretaria da Mulher do Estado, e acompanhei algumas tentativas das mulheres de terreiro em estabelecer diálogos com o poder público¹.

Nesse contexto, foi possível observar que essas relações (com o poder público e com o movimento feminista) ora são de uma aproximação otimista, ora são passíveis de tensões. Ao mesmo tempo em que as mulheres de terreiro geram empatia e curiosidade em outros atores políticos, elas geram também certo desconforto de um apoio pleno, por conta das próprias

¹ Isso pode suscitar a ideia de que minha trajetória política e profissional tenha, de certa maneira, influenciado de forma ativa as relações da Rede das Mulheres de Terreiro com os movimentos e o poder público. No entanto, asseguro que essas mediações não foram feitas por mim, tendo em vista que membros das instâncias de decisão da Rede também possuem trânsito nesses espaços. Isso ficará mais evidente nas seções etnográficas deste trabalho. Eu diria que, na verdade, minha trajetória de militante e profissional, de fato, propiciou um local privilegiado de espectadora, facilitando meu acesso à atuação do grupo.

contradições que envolvem religião, da questão da laicidade do estado e de algumas perspectivas feministas de gênero.

O problema de pesquisa que se colocou, então, foi saber **como se dá a atuação dessas mulheres de terreiro, em seu processo de constituição, mas também afirmação como sujeito político**, visando identificar as suas práticas para atuarem política e coletivamente, e procurando compreender como esse sujeito vem sendo construído, ao passo de uma afirmação de identidade religiosas afrobrasileira, quais as suas características e tensões, quais as estratégias e instrumentos elas utilizam e qual seu significado para a construção de propostas estratégicas para as Mulheres de Terreiro, na sua relação com o poder público e para próprios Movimentos de Mulheres e de Feministas.

No primeiro capítulo, me dedico à parte mais teórica, primeiramente situando em qual cenário dos estudos do campo religioso (afro) brasileiro este trabalho está inserido, mais especificamente nos estudos que envolvem religião e esfera pública. Estes últimos serão, logo em seguida, explorados numa perspectiva mais histórica de como, como, no Brasil, se deu a inserção das religiões na esfera pública, utilizando largamente as contribuições das reflexões mais atuais de Paula Montero (2006, 2011, 2012). Em seguida, tento trazer questões das discussões de identidade e identidade religiosa, subsidiando o argumento fundamental desse trabalho que é a afirmação da identidade religiosa afrobrasileira das mulheres de terreiro. Por fim, me apoio nas ideias de Sherry Ortner, sobre “jogos sérios”, agência, poder e projetos, para amparar a análise sobre a constituição de sujeito políticos das mulheres estudadas.

No segundo capítulo faço uma descrição minuciosa da pesquisa de campo, em seus aspectos metodológicos. Creio que toda pesquisa antropológica tem obrigação de contribuir não apenas com pressupostos, análise e resultados, mas também com descrições detalhadas do fazer antropológico. É importante é fazer, mas dizer como fez também é, ainda mais se tratando, como no meu caso, de antropóloga pertencer ao grupo pesquisado. No mais, adentro em

vantagens e desvantagens desse pertencimento. Descrevo também a peculiaridade de se estar em campo na situação de mulher grávida e, posteriormente, mãe de um bebê recém-nascido.

No terceiro e no quarto capítulo trabalho a parte etnográfica propriamente dita. Começo descrevendo a organização do grupo estudado, a Rede d\`s Mulheres de Terreiro, sua forma de organização e suas estratégias de atuação, seguido de uma contextualização social dos sujeitos de pesquisa, que, como está exposto no mesmo capítulo, é influenciadora dos caminhos trilhados pelo grupo. Por fim, trago as considerações finais da pesquisa.

1.1. OBJETIVOS

1.1.1. Objetivo Geral

Investigar a atuação das mulheres de terreiro de Pernambuco em seu processo de constituição como sujeito político e afirmação de identidade religiosa.

1.1.2. Objetivos específicos

- a) Conhecer a forma de organização das mulheres de terreiro;
- b) Identificar os contextos sociais que possibilitam a atuação das mulheres de terreiro
- c) Conhecer quais as práticas políticas das Mulheres de Terreiro de Pernambuco no sentido da sua constituição como novos sujeitos políticos e afirmação de identidade religiosa.

2. ESFERA PÚBLICA, IDENTIDADE E SUJEITOS: AGÊNCIA, PODER E PROJETOS

Uma das compreensões contemporâneas acerca dos fenômenos religiosos é a de que não é mais possível ignorar a visibilidade pública da religião no contexto atual (BURITY, 2002). Os atores religiosos têm ocupado cada vez mais a esfera pública e, com isso, trazendo para esse campo, também, suas linguagens e suas demandas, tanto na dimensão da cultura, como na da esfera pública em si mesma. Além disso, esse fenômeno tem se constituído em várias partes do mundo, e em muitos países, sendo observadas iniciativas de organizações, movimentos e pessoas ligadas a diferentes religiões, ora ocupando espaços de representação e de participação em seu próprio nome, ora como parte da sociedade civil organizada, de maneira mais ampla (BURITY, 2002; MACHADO, 2006).

O campo de estudos das religiões cristãs, no Brasil, saiu na frente ao investir em pesquisas e reflexões teóricas sobre religião e esfera pública. A literatura existente registra a presença das religiões cristãs no cenário político, inclusive, identificando cronologicamente os eventos e classificando seus tipos de inserção. Burity (2002) e Machado (2006), por exemplo, relatam que, entre os católicos, a origem da militância política se dá, sobretudo, no movimento das Comunidades Eclesiais de Base. (CEBs), permeando os movimentos de bairro, enquanto que os evangélicos teriam uma atuação política mais localizada no campo partidário, relacionadas às eleições para o executivo e legislativo (BURITY, 2002; MACHADO, 2006).

Por outro lado, os estudos sobre as religiões afrobrasileiras e de origem indígena, durante muito tempo, foram quase que exclusivamente dedicados a pesquisar suas dimensões estritamente religiosas². Mas esse cenário, felizmente, vem mudando. Patrícia Birman (2006) e Mattijs Vander Port (2005) chamam atenção para a pertinência do estudo das religiões

² Dos clássicos (do final do XIX até a primeira metade do século XX): Nina Rodrigues, Roger Bastide, Arthur Ramos, Albino Gonçalves Fernandes. Dos contemporâneos: René Ribeiro, Roberto Motta, José Jorge de Carvalho, Rita Segato, Beatriz Góis. Ordep Serra, Juana Elbein dos Santos, Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves da Silva, entre outros.

afrobrasileiras através do que eles chamam de “novos nexos”. A partir disso, Birman faz uma crítica aos modelos analíticos que pensam as religiões afrobrasileiras apenas na sua relação com a sociedade nacional e que se limitam à “porta para dentro”. Esse argumento nos interessa, particularmente, porque, embora vários autores tenham tratado sobre isso classicamente, nossa intenção é pensar a religião em sua dimensão política explícita, e sua relação com outros campos, para além de constituição da noção de “sistema de crenças e de práticas” como base de uma teoria do conhecimento (como o faz Durkheim) ou da sua relação íntima com processos mais amplos, como o campo econômico (como propõe Webber).

Para Birman (2006), a postura de alguns autores ao pesquisarem o fenômeno religioso afrobrasileiro com foco apenas em sua ritualística isola os religiosos, restringindo-se ao saber do sacerdote para operar apenas dentro do terreiro. Birman (2006) e Mattijs Vander Port (2005) defendem a importância de se investigar as reflexões desses indivíduos sobre as suas categorias religiosas e suas consequências sociais em vários espaços da vida social. Assim, seria menos pertinente, hoje, centrar os estudos nos terreiros em busca de um significado verdadeiro e profundo do culto, mas sim valorizar o estudo dos cultos afros através dos vários circuitos em que eles transitam, pois, estes circuitos estabelecem elos com atores e eventos não religiosos.

Os tempos de escassez de trabalhos que se dedicam a investigar e analisar religiões afrobrasileiras e de origem indígenas, em suas dimensões políticas e de atuação na esfera pública, como já disse, terminaram. Pesquisadores como Paula Montero (2011; 2012; 2013) Ari Pedro Oro, Patrícia Birman (2003; 2006), Mattijs Van Der Port (2003), Alejandro Frigerio (2003; 2005, 2007; 2011; etc.); e toda uma nova geração, saindo ou recém saídos das pós-graduações das Ciências Sociais como Mariana R. de Moraes (2010; 2011; 2012), Rodrigo M. Leistner (2009; 2011; 2013), Michelle Rodrigues (2013, 2014) e Ester Monteiro (2010), só para citar alguns, renovam o campo de estudos das religiões afrobrasileiras, mostrando que tais denominações estão cada vez mais presentes em contextos que antes eram impensáveis, como

nos meios de comunicações, na arena política, nos movimentos sociais, nas relações com o Estado, através da obtenção de políticas públicas específicas, e pondo em prática estratégias de legitimação e visibilidade.

Passemos então a discutir essa nova via interpretativa das religiões afro.

2.1. RELIGIÃO (AFRO) E ESFERA PÚBLICA

Nesse contexto da relação entre adeptos de religiões afro-brasileira e indígenas com a esfera pública, a discussão sobre secularização é bastante pertinente. Em uma crítica aos usos e abusos do conceito de secularismo, Paula Montero (2006) argumenta que não se trata da simples separação entre Estado e Igreja³. Para ela, é muito mais do que isso, pois a secularização ocorre da maneira particular em sociedades diferentes, e está muito ligada às diferenciações que vão surgindo entre as esferas sociais – esfera pública do Estado e Esfera privada da sociedade. No caso do Brasil, o processo que retira a Igreja do Estado coloca a religião na sociedade civil, em termos de integrar à burocracia, mais vai abrir brechas para outras maneiras de se fazer presente junto ao estado. Com a secularização, nasce também uma nova conformação do campo religioso brasileiro e sua relação com a esfera pública.

Montero (2006; 2011; 2012) refaz o caminho. Segundo ela, o território do Brasil colônia foi, por longos três séculos, controlado a partir de privilégios concedidos pelo Padroado Real à Coroa Portuguesa, arraigando profundamente o Catolicismo na sociedade colonial. Esse

³ Até 1822 o catolicismo foi religião oficial do Brasil. A constituição de 1824, passa a garantir o direito à liberdade religiosa, embora o catolicismo mantivesse o status de credo oficial. Com a queda do Império, em 1889, o regime republicano rompe o laços entre a igreja e o Estado, posteriormente reafirmado na Constituição de 1891. Tal separação, fortemente influenciada pelo modelo francês e norte-americano, é mantida até hoje (ALEXANDRINO E PAULO, 2009). Como consta na Constituição Federal de 1988: “É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público” (BRASIL, 1988, Art. 19, inciso I);

processo levou a três importantes consequências para a conformação do campo religioso brasileiro e, conseqüentemente, de sua esfera pública.

A primeira, é que veio tornar o Catolicismo a linguagem política da colônia e do regime imperial. A segunda, é que a grande extensão do território brasileiro, para um número menor de missionários, fez nascer um Catolicismo popular e o fez também se misturar às práticas de origens africanas e indígenas. E em terceiro, a Catequese se tornou uma espécie de política pública, que visava avaliar, controlar e educar toda e qualquer prática religiosa popular (MONTERO, 2006; 2011; 2012).

Só a partir da República é que começa a ideia de pluralismo religioso no Brasil, visto que as leis garantiam liberdade religiosa (MONTERO, 2006; 2011; 2012). Mas Montero (2011; 2012) alerta que isso não foi feito visando combater um conflito religioso. Não se pode ainda falar em conflito religioso, porque o que se tinha, na realidade, era que o Catolicismo ainda era a religião brasileira de fato. No entanto, a liberdade religiosa suscita o “surgimento” de novas religiões e estas teriam que se moldar a um código cristão de conduta: a caridade, a assistência social, e o deus único, além de não poder ter retornos financeiros. Nessa época, então, os cultos afrobrasileiros e indígenas ainda não se beneficiariam das constituições republicanas, porque eles ainda estavam submetidos às categorias inferiores de seita, práticas de feitiçaria e curandeirismo. Até os anos de 1970, as religiões afrobrasileiras ainda vão sofrer com a discriminação e a perseguição (MONTERO, 2006; 2011; 2012).

Montero (2006; 2011; 2012), afirma que, só mais adiante, com a Constituição de 1988, é que começam os incentivos para a criação de novos arranjos políticos com base na representação nos processos decisórios. Então, o secularismo não mais vai representar, necessariamente, a separação entre as instituições religiosas e instituições governamentais. A nova conjuntura, em que atores religiosos são incitados a participar dos processos decisórios, faz com que as instituições religiosas passem a ter uma nova postura diante dessas

possibilidades. Elas passam, por exemplo, a capacitar e preparar seus membros para estarem aptos a colaborar com o Estado, na forma de participação em Conselhos, Fóruns, Ouvidorias, etc. Bem, é bom lembrar que Montero ainda está falando de religiões cristãs. Sobre isso, ela traz que os estudiosos tendem a pensar apenas dois tipos de religião: as que são capazes de desempenhar um papel positivo na esfera pública, e as que não são capazes. Montero defende que há várias maneiras de se fazer presente na esfera pública. Se por um lado, as igrejas cristãs têm desenvolvido interesse em disseminar seus *habitus* de acordo com o que exige a cultura pública, do outro lado, “os cultos de tradição afrobrasileira, em particular os terreiros de Candomblé, por exemplo, tendem a ocupar a Esfera Pública em uma posição mais marginal” (MONTERO 2011, p. 5). Ela vai justificar pelos seguintes motivos:

“(…) a legitimidade das lideranças religiosas tradicionais depende, em grande parte, da capacidade da conservação do monopólio do conhecimento e do segredo nas mãos da mãe de santo. Além disso, pode-se mencionar o desinteresse pela ética da responsabilidade social em universo na qual a diferença entre o Bem e o Mal depende mais da qualidade da relação pessoal do indivíduo com seu orixá do que com o compromisso com um *bem comum* pensado de maneira mais abstrata. A natureza da coesão social privilegiada nestes casos é mais do tipo comunitária. A autoridade patriarcal que dá sustentação a esse tipo de rede social absorve o indivíduo em um calendário de obrigações rituais que limita o interesse e as possibilidades de construção de redes de lealdade mais abstratas” (MONTERO, 2011, p. 5).

Por outro, mais adiante, Montero diz que as características descritas em termos de esquemas gerais, para serem bem mais compreendidas, não podem ser tomadas como modalidades essenciais e inerentes a cada culto, porque seria preciso entender as ações em seus próprios contextos, “uma vez que elas podem desempenhar funções na Esfera Pública não previstas pelo modelo quando as circunstâncias práticas assim o exigirem” (MONTERO, 2011, p.6). E que quando esses novos atores se lançam nesses novos espaços, se fazem necessárias estratégias de visibilidades.

“Quando os agentes religiosos têm que agir publicamente eles se veem obrigados a aprender, em cada situação específica, a gramática e a semântica relacionada ao modo de organização de cada cultura pública particular. Eles o fazem geralmente no exercício da própria prática, se expondo e desafiando o senso comum” (MONTERO, 2011, p.6).

Tocada a questão da relação das religiões afrobrasileira com a esfera pública, trataremos a seguir de duas questões importantes para o estudo: sujeito político e identidade.

2.2. SUJEITOS POLÍTICOS E IDENTIDADE

Sujeito Político e Identidade são categorias centrais para esse estudo. Elas têm um ponto em comum: a literatura que trata delas, as coloca como definições *a priori*, utilizando-as como conceitos subtendidos e partindo para uma discussão contextualizada. Para Sujeito Político, duas discussões me parecem plausíveis: a de Sueli Carneiro e a de Betânia Ávila. Ambas em uma perspectiva feminista.

Para Sueli Carneiro (2003), o sujeito político surge a partir da politização das desigualdades de *gênero*⁴. Como nos fala a autora:

“Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso” (CARNEIRO, 2003, p.119).

O que Carneiro afirma, em outras palavras, é que a fundamentação política de grupos de atores específicos geralmente é baseada na identificação que eles encontram em torno que

⁴ Compreendendo esse conceito com a ideia de Joan Scott, em que gênero é uma categoria válida para se pensar as relações de poder desiguais entre homens e mulheres.

questões comuns, como raça/etnia, gênero, orientação sexual, religião, etc., ou todas elas interligadas.

Para Betânia Ávila (2000), a construção do sujeito político faz com que as mulheres rompam com a identidade, e com a fixidade dessa identidade, de mulher desprotegida e vítima. Faz da mulher protagonista do processo de transformação social. E com esse rompimento, as mulheres teriam a possibilidade de se tornarem cidadãs, e com isso, terem existência própria, dotada de autonomia de direitos. Ávila traz ainda a questão de que a condição anterior de sujeito é a de uma “menoridade”, ou seja, as mulheres estavam isentas de uma responsabilidade sobre si mesmas⁵.

Ávila, no entanto, reafirma a contribuição da prática política feminista na construção desse sujeito político, em que o foco central é a busca pela autonomia. O foco central é a busca pela autonomia. Nessas práticas, a família e o espaço doméstico são sempre utilizados como princípios para discutir a questão da desigualdade. Inevitavelmente, a família passou a ser um ponto de conflito estratégico para o feminismo. Ou seja, as pequenas mudanças que podem começar a partir das relações de gênero dentro do espaço doméstico. A autora feminista coloca que trabalhar junto o acesso das mulheres à esfera pública é importante, porque esfera privada e esfera pública são indissociáveis para a construção do sujeito. A partir dessa visão, podemos pensar sobre as mulheres de terreiro, que buscam projeção na esfera pública enquanto sujeitos de direito, no entanto, aparentemente, não estão interessadas em colocar em questão as relações de gênero vividas no contexto do terreiro e doméstico. Vale salientar que na realidade pernambucana, a linha que divide o espaço religioso do terreiro do espaço doméstico é, por vezes, imaginária. Este poderia ser um dos entraves para adesão das mulheres de terreiro à ideia de feminismo.

⁵ Claramente inspirada no conceito kantiano de “menoridade”, exposto em “Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?” (KANT, I., 1784)

Quando se fala em sujeito político, inevitavelmente uma categoria que emerge é a de identidade. O conceito de identidade, embora possua diversas utilizações recentes nas Ciências Sociais, não é um conceito novo, tampouco exclusivo desse campo disciplinar. A palavra identidade tem raiz latina na palavra *idem*, que se refere à igualdade e continuidade, à permanência em meio à mudança, e à unidade em meio à diversidade. No período moderno, está ligada à ascensão do individualismo, a perda de significado da sociedade de massa e a decorrente busca de identidade. (PLUMMER, 1998). Nesse sentido, o argumento seria o de que as velhas identidades estariam em declínio, implicando no surgimento de novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado (HALL, 2005).

Na Psicologia, a discussão sobre identidade surge com a teoria de Sigmund Freud, na qual a criança assimilaria, a partir de um processo de identificação, características do progenitor do sexo oposto ao seu (PLUMMER, 1998). Nas últimas décadas, o conceito de identidade sofre uma mudança paradigmática. Originalmente ele se referia a "semelhança" (*sameness*), e na psicologia essa semelhança significava "auto-semelhança" (*selfsameness*). Identidade foi entendida, portanto, como uma disposição de personalidade básica, adquirida durante a infância e que, quando integrada, torna-se mais ou menos fixa. Essa identidade é o que faz o humano tornar-se uma pessoa, e o ato individual. Nesse contexto, inconsistência da personalidade - que é uma não-semelhança do *self*, não identidade -, é considerada como distúrbio ou como doenças psíquicas (PLUMMER, 1998).

A tradição sociológica da teoria da identidade, por sua vez, está ligada ao Interacionismo Simbólico, e surge a partir da teoria pragmática do Eu, discutida por William James (1892) e George Herbert Mead (1934). Ambos encaram o "Eu" como um processo com duas fases - o "Eu", que se refere à dimensão interior, subjetiva, criativa, e o "Eu mesmo", que é a fase mais conhecida, exterior, determinada e social (PLUMMER, 1998). É o "Eu mesmo" que está ligado à identidade, isto é, ao modo pelo qual chegamos a nos tornar a nós mesmos e aos outros.

Identificação é, aqui, um processo de outorgação de nome, de nos colocarmos, nós mesmos, em categorias socialmente construídas, e a linguagem nesse processo se torna crucial (STRAUSS, 1969 apud PLUMMER, 1998). Nesse sentido, as pessoas constroem suas identidades pessoais a partir da cultura em que vivem, sendo a sua identidade socialmente sustentada e socialmente transformada. (PLUMMER, 1998).

A questão da identidade se tornou mais proeminente na década de 1960, particularmente ligada à questão das minorias étnicas e religiosas, bem como com os movimentos feministas, lésbicos e gays (PLUMMER, 1998). Na Antropologia Social o conceito de identidade foi utilizado muito no contexto da Identidade Étnica. Aqui o conceito de identidade é colocado não simplesmente como uma "auto-semelhança", mas semelhanças do *self* com os outros, isto é, uma consciência de que certas características (uma linguagem, uma cultura, etc.) são compartilhadas com um grupo. Essa consciência acaba por se tornar uma identidade de grupo.

A discussão sobre *self* e identidade é frequentemente colocada em lados distintos, havendo quem proponha um debate articulado entre esses dois termos (SOKEFELD, 1999). De fato, o conceito de identidade é de difícil delimitação, devido à complexidade de seu significado. Contudo, para o que nos interessa aqui, o significado básico de identidade é suficiente. Ele se refere ao local onde uma pessoa ou um grupo pertence, ao que é expresso como sua "autoimagem" e / ou "imagem comum", o que lhes integra dentro de si mesmo ou do grupo, e o que os diferencia frente aos "outros" (GOLUBOVIĆ, 2011).

No nosso contexto, essa identidade é antes de tudo, religiosa. Para Michel Agier (2001), a definição de identidade não existe por si mesma⁶. “*Os processos identitários estão sempre ligados a um contexto e esses entram quando algo que se requer está em jogo*” (AGIER, 2001, p.9-10). Michael Walzer (1999), diz que isso se dá porque a proximidade da diferença, o encontro diário com a alteridade nunca foi tão sentido. Nunca as transações foram tão mediadas

⁶ Ele usa um conceito de Barth, 1969 e Cohen, 1974.

pela cultura (WALZER, 1999). No caso do segmento religioso afrobrasileiro, temos, sobretudo, os contextos em que o que se requer é reparação ao passado da escravidão, da dominação cristã – primeiro católica e depois evangélica, (e a questão da intolerância religiosa de maneira mais ampla) e das relações raciais no Brasil.

2.3. AGÊNCIA, PODER E PROJETOS

O modelo teórico que escolhi para analisar os dados que coletei em campo é baseado nas reflexões de Sherry Ortner sobre “agência”, “poder” e “projetos” (2006). A reflexão sobre agência, de Ortner, está inserida dentro de um conceito que ela chama de “jogos sérios”, que é uma tentativa da autora de atualizar a Teoria da Prática, amplamente desenvolvida por autores como Pierre Bourdieu, Marshall Sahlins e Anthony Giddens (ORTNER, 2006).

Uma questão central nas Ciências Sociais é a forma como as explicações sobre os fenômenos sociais são construídas. Em termos gerais, esse debate se desenvolve acerca da influência (dependência de um pelo outro, e vice-versa) de contextos sociais mais amplos na vida dos indivíduos, e sobre como a ação individual pode ou não influenciar tais contextos (e). Os teóricos da Teoria da Prática procuram fugir dessa dicotomia, buscando caminhos conciliadores entre ação individual e contexto social (ou estrutura, para alguns).

Na Teoria da Prática, entende-se que a cultura transforma os indivíduos, mas os indivíduos também transformam a cultura. Pode-se ver isso claramente no corpo teórico proposto por Bourdieu, Sahlins e Giddens. Para Bourdieu, por exemplo, a relação entre indivíduos e estrutura é, ao mesmo tempo, estruturada e estruturante. Isto é, a estrutura social é, ao mesmo tempo, estruturada pelos indivíduos (e seu *habitus* – o que é próximo do conceito de práxis, em Giddens) e estruturante das práticas sociais (ALMEIDA e SANTOS, 2011; SANTOS, 2013). Em Sahlins, de maneira próxima a de Bourdieu, os indivíduos são capazes de atualizar a Cultura, que dá sentido às suas ações, na medida em que agem de acordo com ela.

Giddens, por sua vez, propõe uma mudança do *dualismo* entre subjetivismo e objetivismo, para uma *dualidade*, eliminando a noção de concorrência entre eles. Assim, a relação entre agência individual e estrutura constitui uma dualidade e não um dualismo (GIDDENS, 2003; ALMEIDA e SANTOS, 2011; SANTOS, 2013).

Nos jogos sérios, “a vida social é altamente jogada, e voltada para metas e projetos que são culturalmente constituídos, envolvendo práticas de rotina e “ações intencionalizadas”⁷ (ORTNER, 2006, p. 46). Ortner usa os jogos sérios porque para ela esse modelo permite ver com nitidez as formas mais complexas de relações sociais, nesse caso, as relações de poder, que envolvem “agência” e “intencionalidade”.

Para ela, Bourdieu, não dá ênfase à ideia de agência em textos que ela considera centrais. Ela considera isso uma omissão intencional. Já em Marshal Sahlins, o mais importante são os eventos, com seus sujeitos históricos e heroicos. A autora diz que só em Giddens a agência assume mais importância. (ORTNER, 2006).

A partir dos jogos sérios, a autora tem o propósito de entender as forças, as formações e transformações mais amplas da vida social. Para isso, ela pretende começar a partir das formações (culturais) maiores e depois para os jogos sérios subjacentes. Os atores são vistos como agentes, mas sem a ideia de sujeito heroico (presente na Teoria da Prática, na versão de Sahlins). Porque não há a ideia de enfrentamento do agente para a estrutura. O agente não é aquela figura que vai mudar a estrutura através do confronto, mas sim perseguindo (ou deixando de perseguir⁸) seus projetos. Esse agente está dentro da multiplicidade de relações e ele jamais pode agir fora dela. Por isso, ele não é livre. Não age sem restrições. Como nos diz Ortner,

“(…) a interseção social dos agentes, central à ideia dos jogos sérios, pode revestir diversas formas. Por um lado, o agente sempre está inserido em relações de (pretensa) solidariedade à família chegada, amigos, parentes, esposos/companheiros, filhos, pais, professores, padrinhos, e assim por diante” (ORTNER, 2006, p. 47).

⁷ Giddens também considera os atores como seres cognoscentes e dotados de intencionalidade (GIDDENS, 2003).

⁸ Para os Teóricos da Teoria da Prática, se abster também é uma ação.

O modelo teórico que Sherry Ortner propõe (que ela chama de marco inicial no seu trabalho dentro da Teoria da Prática) é de uma teoria da mudança social, a partir do que ela chama de “jogos sérios”, em que a vida social, altamente jogada, e os agentes não agem livremente porque ele está inserido em várias relações sociais – de solidariedade, mas também de poder e desigualdade. Sendo assim, a intencionalidade não é suficiente para que o agente transforme a Cultura (estrutura). Ele o faz também considerando as forças sociais coletivas. Para Ortner, isso, sim, se aplica às pessoas “reais”.

Afinal, como Ortner define agência? Ela vai buscar em William H. Sewell Jr, em seu clássico *A Theory of Structure: Dualit, Agency and Transformation*, de 1992, uma definição mais objetiva de agência: “os esforços e transações motivadas que constituem a superfície vivenciada da vida social” (SEWELL, 1992 *apud* ORTNER, 2006). Ela igualmente concorda com este autor que a agência pode ser individual, mas também pode ser coletiva: “agência acarreta a capacidade de coordenar as próprias ações com outras e contra outras, de formar projetos coletivos, de persuadir, de coagir...” (SEWELL, 1992, *apud* ORTNER, 2006).

Agência e poder social estão estreitamente relacionados, assim como a desigualdade. Mas agência também tem a ver com intencionalidade e com o fato de perseguir projetos. Ortner faz um apanhado de que alguns autores não vão dar ênfase à intencionalidade, porém se preocupa que um modelo assim não consiga distinguir agência de práticas de rotina. E outros vão dar mais ênfase. O que há é que não é apenas a intencionalidade que compõe a agência. Se assim fosse, esse sujeito teria uma liberdade que, na verdade, não tem. Portanto, a agência existe em dois campos de significado:

“Em um campo de significado, a “agência” tem a ver com intencionalidade e com o fato de perseguir projetos (culturalmente definidos). No outro campo de significado, agência tem a ver com

poder, com o fato de agir no contexto de relações de desigualdade, de assimetria e de forças sociais” (ORTNER, 2006, p. 58).

Mas Ortner também vai dizer que agência não é meramente um ou outro campo de significado. Esses dois campos (projetos e poder) andam juntos, ora se misturam, ora se transfundem um no outro, ou mantêm a sua distinção. Duas questões são importantes: ela usa projetos no sentido que Sartre dá em sua obra *Search for a Method*, de 1968, em que ela diz que Sarte se afasta da ênfase que dá liberdade ao sujeito que age. A segunda questão importante, é que poder é uma “faca de dois gumes”, porque ele pode agir de cima para baixo, como dominação. E de baixo para cima, como resistência.

Ortner realiza exercícios para tentar explicar, na prática, como esse modelo operacionaliza as ideias de agência, poder e projetos. Ambos se dão na perspectiva das relações de gênero. Um deles é tentar mostrar nos contos dos Irmãos Grimm como a agência é distribuída de maneira desigual, na qual as personagens mulheres que tentam perseguir seus projetos são desmotivadas ou punidas por fazê-lo.

Por fim, ela coloca que a agencia no sentido de poder é organizada em torno do eixo dominação-resistência, e definida, na maioria das vezes, pelos termos da parte dominante. A agência de projetos é definida pela lógica local do bom e do desejável, e de como prossegui-los. Nos jogos sérios, a agência de projetos depende da agência de poder. É isso que delimita a capacidade de agir do sujeito.

Outra coisa importante é que, para Ortner, todo indivíduo tem capacidade de agência, diferente, por exemplo, de Sahlins, em que só o sujeito heroico tem essa capacidade. Porém, uns tem mais e outros menos capacidade. A agência é distribuída a partir das relações de poder e desigualdade em que os sujeitos estão envolvidos (como em Giddens). Em outras palavras, o indivíduo desempenha vários papéis e se relaciona em vários níveis e em várias instâncias da vida social. A mulher, por exemplo, pode ser mãe, filha, esposa, funcionária ou chefe, vizinha,

síndica do prédio. E todas essas relações acontecem na mesma vida. É esse conjunto de relações que o indivíduo participa, que Ortner vai dizer que determina a capacidade de agência do sujeito.

3. DESAFIOS DE UMA ANTROPÓLOGA “NATIVA”: ENTRAR EM CAMPO, SEM NUNCA TER ESTADO FORA E DEMAIS ASPECTOS METODOLÓGICOS

Gostaria de começar este capítulo com os aspectos metodológicos que guiaram a pesquisa. Entendo que mais do que ser um conjunto de descrições de procedimentos, técnicas e reafirmações do que foi utilizado em campo, esta seção, pelo menos para mim, sempre é a mais pedagógica, não apenas para quem lê, mas para o/a antropólogo/a que a escreve. É nela que organizamos o fazer antropológico, desenhamos os caminhos percorridos, os percalços, as soluções que encontramos – por certo, criativas. Organizamos no papel o que ainda não estava organizado na cabeça. Ao final, é que nos damos conta do que alguns podem chamar de processo de pesquisa, outros de trabalho de pesquisa, ou, numa perspectiva mais romântica, da aventura que é a pesquisa. Prefiro esta última definição. Quando descrevemos o nosso trabalho de campo, podemos aprender com o que nós mesmos fizemos, considerando, claro, que as experiências alheias também sejam bastante úteis. E embora a modéstia seja de bom tom para qualquer pesquisador/a que ainda “engatinha” no mestrado, deixamos nosso rastro, nossos acertos e, principalmente, nossos erros como legado.

O primeiro ponto a ser tratado neste capítulo é que quando pensei esta pesquisa, o objetivo geral construído no projeto era investigar a construção do sujeito político das mulheres de terreiro através da sua atuação e sua relação com o Movimento Feminista. Isso surge a partir do que eu já vinha observando nos Encontros anuais da Rede. Na segunda edição do Encontro, que aconteceu no Nascedouro de Peixinhos, em 2008, houve uma mesa para que as mulheres de terreiro conhecessem o movimento feminista. A palestrante feminista era Sílvia Camurça, ligada a uma organização não governamental chamada SOS Corpo Instituto Feminista para a Democracia, e integrante da coordenação da Articulação das Mulheres Brasileiras, AMB, que reúne organizações feministas no Brasil. Lembro que sua fala foi pautada na exposição das desigualdades a que estão sujeitas as mulheres, e sobre o quanto o Movimento Feminista

defende um estado laico. Ela se colocou também na posição de querer conhecer as mulheres de Terreiro. Nessa mesa também estava a secretária da Mulher de Pernambuco, Cristina Buarque. Desde então, a Rede vinha tendo uma relação de aproximação com o Movimento, mas não se declarava feminista, como não o faz até hoje.

Em 2011, eu fui maturando a ideia de fazer meu projeto do mestrado relacionando mulheres de terreiro e as feministas. No ano seguinte, já vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, vou ao 6º Encontro de Mulheres de Terreiro, e me deparo com pelo menos uma dezena de mulheres feministas ligadas ao Movimento participando das discussões. Aquilo se configurou, para mim, como a realização do sonho do campo ideal. Convicta de pesquisar sobre isso, faço a inserção da questão do feminismo ao meu objetivo geral, e aos meus objetivos específicos do projeto. Em 2013, após ter qualificado o projeto comecei, enfim, a ir ao campo oficialmente. Eis que me deparo com um cenário quase completamente diferente de 2012. Apesar de o grupo estar um pouco disperso, das 15 atividades acompanhadas por mim, apenas uma era com o Movimento Feminista. Foi o seminário sobre fundamentalismos no SOS Corpo. Mesmo assim, apenas uma mulher ligada à Rede das mulheres de Terreiro, que era Baroni, tinha ido a esse seminário.

No 7º Encontro eu não pude participar por conta do parto de minha filha. Mas dos relatos que ouvi, e do próprio relatório sistematizado que recebi, não fazia nenhuma referência à presença das feministas. De repente, parte dos objetivos do meu projeto não fazia mais sentido. Eu queria pesquisar uma coisa, mas o campo me deu outra. Eu não podia inventar, eu tinha que seguir aquilo que estava diante de todos os meus sentidos. O que se apresentava, então, era a preparação do Encontro, as reuniões internas e as reuniões com o poder público. Sendo assim, minha dissertação segue o caminho de apresentar quem são as mulheres de terreiro e como elas atuam para se afirmar enquanto sujeito político.

O segundo ponto a ser tratado é o meu pertencimento ao grupo pesquisado. No mundo acadêmico, ser nativa e pesquisadora, ao mesmo tempo, ainda não é uma situação confortável. Inúmeras vezes, em rodinhas de colegas (não necessariamente da mesma turma de mestrado) ouvi comentários de que não é possível pesquisar seu próprio grupo, que estranhamento e distanciamento eram algo extremamente importante, e que o “certo” é pesquisar um grupo diferente do seu. Cheguei a ouvir de uma colega – do doutorado – sobre outro colega também nativo e pesquisador que ela não o reconhecia como pesquisador por conta do seu pertencimento. Sendo assim, começar por ele é importante para esclarecer sobre possíveis aflições metodológicas - vieses, questões sobre transparência, ética e outros entraves metodológicos.

Meu contato com o candomblé – para alguns, Xangô de Pernambuco, começou no final da década de 1990, quando era brincante do Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife. Como muita gente, comecei frequentando os *toques* nos terreiros, precisamente em 1998, e quando dei por mim, já havia passado por vários preceitos, como Lavagem de Cabeça, Assentamento, e por fim, a cerimônia de Iaô. Os dois primeiros antes mesmo de eu entrar na graduação de Ciências Sociais. Hoje, sou membro atuante do Ilê Obá Aganju Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara, casa idealizadora da Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco – grupo investigado por mim nesta pesquisa.

Desde 2007, quando as mulheres de terreiro participaram da II Conferência Estadual da Mulher, e no mesmo ano fundaram a Rede, tenho uma relação de pertencimento com o grupo pesquisado⁹. No entanto, essa relação ora é mais estreita, ora é um pouco mais de distância. Essa dinâmica acontece na maioria das vezes pela minha disponibilidade ou falta de disponibilidade de tempo para me dedicar ao grupo. O que também acontece com outras mulheres de terreiro – falarei sobre isso na seção sobre Dificuldades em Campo.

⁹Apesar de frequentar terreiros desde 1998, a minha relação com o grupo das mulheres de terreiro começou em 2007, na Conferência de Políticas para as Mulheres.

Nesse mesmo ano de 2007, fui convidada pelo muito recente e pequeno grupo que reunia mulheres do Terreiro de Mãe Amara (do qual sou membro religioso), e de algumas mulheres negras que faziam parte da organização pernambucana Uiala Mukaji Sociedade de Mulheres Negras para, junto com mais outras mulheres, participar como delegada da II Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres. No mesmo ano, participei da preparação do primeiro Encontro, que aconteceu na Fundação Joaquim Nabuco, no bairro de Apipucos /Recife. Nos anos seguintes, eu acabei me afastando da organização e das reuniões da Rede por falta de tempo, pois também conciliava estudo e trabalho. Mesmo assim, continuei participando dos Encontros anuais e colaborando, principalmente, com a relatoria das mesas e grupos de discussão do evento. Foi justamente depois de um tempo ausente, e vendo a permanência da organização dessas mulheres e participando do 5º Encontro (dessa vez como representante do Poder Público, quando ocupava um cargo comissionado na Secretaria da Mulher de Pernambuco), me suscitou questões sobre o surgimento e estabelecimento de sujeito político das mulheres de terreiro.

Por ser do candomblé, eu já conhecia várias das mulheres que participam da Rede, principalmente da Coordenação Colegiada e do Conselho Religioso. E conhecia muitas das outras mulheres que não estão necessariamente ligadas ao núcleo mais operativo, mas que sempre participam do Encontro. Assim, eu já tinha contatos telefônicos e *emails* de algumas mulheres. Também participei de várias reuniões (internas e com poder público), preparações do Encontro, conferências, etc.

Comecei a fazer os primeiros contatos e sondei informalmente com dirigentes e, obviamente, com as lideranças do meu terreiro, se seria bem recebida caso empreendesse minha pesquisa de mestrado com a Rede, e assim obtive a minha “bênção-autorização”. Coloquei que a minha pesquisa de mestrado seria sobre as mulheres de terreiro para uma das fundadoras e

membro do Conselho Religioso da Rede, que também é minha madrinha¹⁰ no Candomblé. Em seguida, entrei em contato com uma das coordenadoras da Rede e expliquei para ambas do que se tratava a pesquisa.

É importante explicitar isso, porque quando você é membro de um terreiro, de Candomblé, de Umbanda, ou de Jurema, é sempre de bom tom que você inicie qualquer processo importante de sua vida consultando as hierarquias. Aquele/a que a faz sem tal consulta, certamente poderá não encontrar apoio nos momentos de dificuldade. Ou pode haver quem consulte, mas não admita que o faça.

Por outro lado, se não for membro de um terreiro, e quiser acessar tais grupos para pesquisar, ser aceito é o pré-requisito básico. Assim nos contam Zuleica Dantas Pereira Campo (1994), Sergio Ferretti (1995), Vagner Gonçalves da Silva (2005), entre muitos outros.

Após as “bênção-autorizações” informais, o próximo passo era dar início formal ao trabalho de campo. Primeiramente, eu formalizei o pedido de autorização através de uma carta (APÊNDICE), assinada por mim e por minha orientadora. Esse documento foi enviado para o email institucional da Rede das Mulheres de Terreiro, e também foi entregue impresso na primeira reunião interna, em março de 2013. Eu solicitei que nessa reunião eu pudesse me apresentar enquanto pesquisadora. E foi o que aconteceu. A coordenadora, Vera Baroni, iniciou a reunião com as mulheres, mostrou o pedido de autorização e perguntou se as mulheres ali presentes concordavam em colaborar com a minha pesquisa. Mãe Lúcia de Oyá, uma mãe-de-santo de Paulista e membro do Conselho Religioso da Rede concordou e disse que estaria disponível. No entanto, complementou que só iria me conceder a entrevistar e concordar com a pesquisa por eu também ser de candomblé. Ela afirmou que se eu não fosse da religião, ela não me concederia, porque tem muita desconfiança com pesquisadores. Disse ainda que já havia

¹⁰Madrinha é a maneira “abrasileirada” de nos referirmos à *Iiyakekerê*, ou traduzindo do iorubá, “mãe-pequena” do terreiro. A *iyakekerê* é a segunda pessoa dentro de uma casa de culto, sendo a provável substituta da *iyalorixá*, a mãe-de-santo.

concedido várias contribuições para outros pesquisadores e nunca obtive retorno dos resultados e isso a incomodava. Mãe Lúcia falou em um tom amistoso, mas ao mesmo tempo forte e dando o peso que será carregar tantas informações. Mais à frente, durante entrevistas com outras mulheres, ouvi a mesma coisa.

Nesse mesmo dia também me foi aconselhado agir com ética com o grupo, e que justamente por ser do candomblé, eu deveria ser mais cautelosa sobre a revelação de segredos. No entanto, eu expliquei que o interesse da minha pesquisa estava voltado muito mais para a participação política das mulheres de terreiro do que para os preceitos religiosos.

3.1. MEU PERTENCIMENTO: O DOCE E O AMARGO

Sem dúvida, pertencer ao grupo nos permite ocupar um lugar estratégico e que possibilita uma observação muito próxima. Porém, na prática, as coisas são mais complexas. O pertencimento pode ter vantagens, que chamo de o *doce* da pesquisa, mas também algumas desvantagens (SILVA, 2000), que vou chamar de o *amargo* da pesquisa. Vou tentar elencá-las aqui.

3.1.1. Doce

As vantagens de pertencer ao grupo eram: a) Eu já conhecia previamente os meus sujeitos de pesquisa; b) Conhecia o cotidiano de um terreiro e de suas mulheres; c) participei de todas as edições do Encontro anual (menos uma, por conta da minha iniciação); d) Por já ser conhecida e ser de terreiro, suscitava confiança e empatia nas mulheres; e) Definitivamente, ser de religião afrobrasileira, em termos gerais, facilitou meu acesso às mulheres.

3.1.2. Amargo

As desvantagens circulam em torno de algumas vantagens que depois se mostram não tão vantajosas. Pois o que é vantagem, também pode não ser em alguns momentos. Por exemplo:

a) Por ser de terreiro, entrevistar mulheres de outros terreiros gerava certa desconfiança por parte das outras mulheres em determinados assuntos;

b) Por já ser conhecida como filha de santo do Terreiro de Mãe Amara, havia uma dificuldade de separar os meus papéis de pesquisadora. Para mim, era um exercício constante em esclarecer para as mulheres que por ora eu estava ali como pesquisadora e não religiosa. E tinha a preocupação de estar atenta sobre o que as mulheres diziam para Fernanda, filha-de-santo, e o que diziam para a pesquisadora. Obviamente que não é possível fazer uma separação tão demarcada. Por isso, várias vezes eu era acionada para participar e contribuir com as atividades da Rede. Por exemplo, nas reuniões com o poder público, havia a expectativa, e muitas vezes não só expectativa, mas uma convocação para que eu participasse das discussões nas reuniões, para opinar e interferir no processo. Também era acionada para tarefas mais operacionais, como fazer ligações marcando ou confirmando as atividades, fazer relatoria das reuniões. E isso se estendeu ao meu marido, que também é cientista social, e foi requisitado para fazer a arte do material visual do 7º encontro (camisas, bolsas, folders, bloco, etc.). Ele que também é vinculado ao mesmo terreiro de candomblé que eu.

No início do campo, para mim era bastante desconfortável não ser vista apenas como pesquisadora. Eu tentei ficar neutra no processo e me esquivava das convocações para opinar, para participar, etc. Mas percebi que isso poderia interferir no meu acesso ao grupo. Porque um dos mais recorrentes descontentamentos das pessoas de terreiro é que se sentem exploradas pela academia e não veem um retorno concreto dos trabalhos acadêmicos. Então não era difícil que esse tipo de pensamento pairasse sobre minha cabeça todas as vezes que eu era requisitada. E, com certeza, ler trabalhos como o de Zuleica Dantas Pereira Campos (1994), José Jorge de Carvalho (em entrevista concedida para SILVA, 2000), Vagner G. da Silva (2000), e outros,

foi tranquilizador, no sentido de que eles relatam o quão comum é oferecer contrapartidas, colaborações durante a estada em campo.

Estes antropólogos relatam, por exemplo, que colaboraram fotografando, ajudando em festas para que pudessem fazer o trabalho de campo. Isso foi me tranquilizando e durante o campo fui aceitando, na medida do possível, realizar algumas tarefas. Claro que, para mim, pesava o fato de ser considerada membro¹¹ do grupo e que por isso havia a expectativa de que eu assumisse mais responsabilidades. Mas confesso que durante as reuniões com o poder público, ter que opinar ainda ficou um resquício de desconforto.

Uma situação interessante é que no começo das entrevistas, as mulheres, apesar de me conhecerem como filha de santo e não apenas como pesquisadora, embarcavam no processo e era como se elas se esquecessem da filha de santo e respondessem apenas para a pesquisadora¹². Era como uma encenação, elas atuavam de verdade, a meu ver, como entrevistadas. Uma delas, que pertence ao mesmo terreiro que eu, e com a qual tenho relações de amizade, me explicava, durante a entrevista, coisas sobre o Candomblé que ela sabia que eu já sabia. Mas como a situação ali pedia o distanciamento, ela encarou o desafio de falar como se eu nada soubesse. E isso gerou uma profunda satisfação em mim ao final da nossa conversa.

Para fechar um pouco essas ressalvas sobre o meu pertencimento ao grupo pesquisado, gostaria de usar Pierucci¹³ (1997), quando ele coloca que o problema não está em ser

¹¹ Vários desses autores já citados, falam sobre o fato de recorrentemente serem vistos como potenciais adeptos e até mesmo afiliados aos terreiros em que pesquisam. Outro exemplo é várias vezes ter ouvido minha própria iyalorixá mencionar o antropólogo René Ribeiro como irmão de santo, e filho de Yemanjá, tendo o visto várias vezes no terreiro de sua Mãe de Santo – Mãe Luiza, da Mangabeira.

¹² Embora, é claro, houvesse alguns momentos em que eu percebesse que algumas coisas eram ditas para a Fernanda filha-de-santo. Houve também os momentos em que as mulheres pediam para desligar o gravador quando queriam entrar em algum assunto que julgavam mais secreto.

¹³ Esse é um longo debate que Pierucci travou durante toda a sua trajetória intelectual. Ele entendia que o campo da Sociologia da Religião, no Brasil, era “impuramente acadêmico”. Alguns vão interpretar que ele se posicionava contra os pesquisadores, sociólogos e antropólogos da religião, que confessavam a religião que praticavam. Mas, de fato, não era isso. Pierucci começou a empreender sua crítica a partir de uma conjuntura acadêmica específica. Ele parte da referencia de que nos anos de 1960 e 1970 houve o ingresso de um expressivo contingente de religiosos católicos que começaram a produzir trabalhos que legitimassem o que ele chama de “reencantamento” ou “dessecularização”. Ora, Pierucci era defensor declarado da teoria de secularização. Portanto, ele não era contra sociólogos e antropólogos que confessassem uma ou outra religião e pesquisasse nela. Muito pelo contrário, ele reconhecia trabalhos que ele considerava honestos. Pierucci, inclusive, vai buscar em Bourdieu, quando ele fala

pertencente ao campo (às vezes esse fato pode ser de grande utilidade, como visto largamente na literatura das Ciências Sociais), mas em utilizar de maneira inadequada ou desonesta a posição privilegiada de fazer parte dos dois espaços: o acadêmico e o do campo de pesquisa.

3.2. COLETA DOS DADOS

O trabalho de campo para a pesquisa sobre a Identidade Religiosa e Construção do Sujeito Político das Mulheres de Terreiro de Pernambuco se iniciou de maneira sistemática a partir de março de 2013, tendo seu término previsto para fevereiro de 2014. No entanto, ele foi amplamente apoiado por inserções não sistemáticas que aconteceram de 2012¹⁴, principalmente no que diz respeito à minha observação e participação no 6º Encontro das Mulheres de Terreiro, que ocorreu em julho daquele ano. E também apoiado por mais observações não sistemáticas das atividades do grupo pesquisado – a Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco -, desde 2007, por conta de meu pertencimento ao grupo e colaboração com suas ações, observações estas que motivaram a realização da pesquisa.

Para alcançar os objetivos propostos, foram utilizados mais de um tipo de técnica de coleta de dados:

- a) Observação Participante das reuniões e eventos promovidos pelas Mulheres de Terreiro, e também dos eventos promovidos por outros atores;
- b) Entrevistas semiestruturadas; conversas informais;
- c) Coleta do material produzido pelas mulheres (relatórios, documentos públicos, etc.).

que o pesquisador que faz parte do campo religioso, que fazer uma análise cientificamente é um empreendimento difícil, visto que ao participar de sua crença, se corre o risco de fazê-la penetrar no seu modelo de análise sobre a própria. Haveria, então, o risco de o pesquisador fazer o jogo duplo e retirar uma dupla vantagem, que seria a da cientificidade aparente (CAMURÇA, 2001; PIERUCCI, 1999).

¹⁴ O ano de 2012 foi o período de cumprimento de créditos de disciplinas no Mestrado, sendo, ainda, anterior à qualificação do projeto.

3.2.1. Entrevistas

As conduções das entrevistas foram feitas seguindo um roteiro em que elas pudessem falar sobre a trajetória de cada uma dentro da sua religião e também de sua participação social em outros grupos fora da Rede das Mulheres de Terreiro. Sendo assim, o intuito foi captar os múltiplos entendimentos sobre ser mulher de terreiro e sobre o que se pensa sobre feminismo e sobre o Estado.

Para a seleção de entrevistadas, procurei seguir o critério de variar os perfis das mulheres de terreiro. A ideia foi poder conversar com as mulheres que estejam mais ligadas ao núcleo da coordenação da Rede, mas também as mulheres de terreiro que possuam múltiplas militâncias (Mov. Negro, feminista, saúde, direitos humanos, voluntárias, clubes de mãe, etc.), assim como as mulheres de terreiro que não atuam tão diretamente no cotidiano da militância, mas que se reconhecem como Mulher de Terreiro e frequentam as atividades promovidas pela Rede, como o Encontro, os seminários.

Diante do conhecimento prévio que eu tinha sobre as mulheres de terreiro, entendi que existiam várias maneiras de participar da Rede das Mulheres de Terreiro. Essas maneiras estavam mais ligadas ao grau de participação e aproximação dessas mulheres. Algumas mulheres só participam do Encontro anual, outras participam do evento e da preparação dele, mas não participam das atividades no resto do ano. Outras mulheres fazem parte do Conselho Religioso, que são as iyalexás do candomblé, sacerdotisas juremeiras e umbandistas que estão no topo da hierarquia. E há as mulheres da Coordenação Colegiada, que estão à frente da operacionalização de todas as atividades. A ideia inicial era entrevistar mulheres de todas as aproximações. Mas entendi que ter tantas categorias de sujeito não iria ajudar muito análise. Porque essas aproximações não são permanentes. Por isso resolvi separar em dois grupos: de mulheres participantes centrais, e participantes periféricas.

Para chegar até minhas entrevistadas eu percorri diferentes caminhos. Algumas eu abordava durante as reuniões internas da Rede, pedia o telefone e avisava que ia telefonar para agendar uma visita ou marcar em algum lugar que fosse mais cômodo para elas. Outras eu contatei apenas por telefone, através da lista que a Coordenação Colegiada me passou por email. Também contatei com algumas mulheres através das redes sociais (principalmente o *Facebook*), mas o telefone acabou sendo mais eficaz. Abaixo, apresento a lista completa de sujeitos entrevistados.

Quadro 1- Relação de sujeitos entrevistados.

ENTREVISTADA	DATA	LOCAL
Iyabá Ceça Axé	15 de maio de 2013	Olinda
Ekédi Liliana Silva	28 de maio de 2013	Olinda
Mãe Lucia de Oyá Togun	01 de junho de 2013	Paulista
Ebomi Denise Botelho	01 de julho de 2013	Recife
Mãe Neuza	01 de outubro de 2013	Recife/Olinda
Mãe/ Sacerdotisa Graça	05 de outubro de 2013	Recife
Iyabassé Vera Baroni	14 de janeiro de 2014	Recife
Iyabá Lurdinha da Xambá	14 de fevereiro de 2014	Olinda
Iyakekerê Maria Helena Sampaio	Junho de 2014	Recife

3.2.2. Atividades observadas

Em 2013 participei de quase todas as atividades da Rede das Mulheres de Terreiro. Deixando de ir apenas a uma ou duas reuniões internas do grupo, por não ter estado ciente delas, e também não pude comparecer ao Encontro organizado pelas mulheres, por ter sido na mesma época do nascimento de minha filha Aurora, em julho do mesmo ano. Por isso, entendo que a etapa de observação e acompanhamento do grupo pode ser considerada finalizada. No entanto, fui chamada para a primeira reunião da Rede para o ano de 2014, a qual eu compareci. Por ser necessário realizar mais algumas entrevistas, continuarei participando das atividades para reforçar o contato com as mulheres. Sendo assim, apresento a seguir, no Quadro 1, o

acompanhamento sistemático das atividades organizadas e/ou com participação da Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco.

Procurei participar de todas as atividades que foi possível: reuniões internas, reuniões de preparação para o Encontro – e de avaliação após o Encontro, e reuniões com o poder público para discussão de pautas específicas. Também gostaria de ter acompanhado atividades de articulação com o movimento feminista, mas houve apenas um evento, ao qual pude comparecer.

Em 2013 foram articuladas reuniões para duas pautas distintas com o poder público. Uma em que estavam presentes o poder público Legislativo, através da deputada estadual Teresa Leitão, de representante do Tribunal de Justiça do Estado e de representante do Ministério Público, cujo tema é a institucionalização dos terreiros, buscando a isenção ou contribuição de taxa simbólica para o registro em cartório dos estatutos sociais das casas de culto. Nesta pauta, acompanhei as duas reuniões com o poder público e uma reunião preparatória só entre as mulheres, para que elas afinassem a argumentação na reunião.

A segunda pauta, desta vez com o poder público municipal, na instância da Secretaria do Meio Ambiente, com a Secretária Cida Pedrosa. A conversa foi sobre poluição sonora e depósito de oferendas (despachos e ebós) em espaços públicos.

O quadro a seguir mostra a relação de atividades da Rede das Mulheres de Terreiro que acompanhei durante a pesquisa de campo.

Quadro 2 - Relação de atividades acompanhadas, organizadas por/ou com participação da Rede de Mulheres de Terreiro.

Nº	ATIVIDADES ¹⁵	ASSUNTO/TEMA	TIPO DE PARTICIPAÇÃO	DATA	LOCAL	TÉCNICA DE COLETA
1)	6º Encontro Pernambucano das Mulheres de Terreiro	Evento anual organizado pela Rede, que reúne cerca de 300 mulheres de religiões afrobrasileiras e indígenas de Pernambuco.	Organizada pela Rede.	23 e 24 de julho de 2012	Recife / Cine São Luís e Colégio Nóbrega Liceu de Artes e Ofícios	Observação Participante Conversas informais Dados registrados em diário de campo.
2)	Reunião Interna da Rede das Mulheres de Terreiro	Preparação do 7º Encontro das Mulheres de Terreiro	Organizada pela Rede.	05 de março de 2013	Recife/ Casa da Cultura	Observação Participante Conversas informais Dados registrados em diário de campo.
3)	Lançamento do Livro Mulheres Negras da Articulação de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB)	A Rede das Mulheres de Terreiro foi escolhida pela AMNB para fazer o lançamento de seu livro no Recife.	Organizada pela Rede.	21 de março de 2013	Recife/ Museu da Abolição	Observação Participante Conversas informais Dados registrados em diário de campo.
4)	Seminário Fundamentalismos e Mulheres	Como fundamentalismos afetam a vida das mulheres/ laicidade do Estado	Participação em evento de outra organização.	27 de março de 2013	Recife/ SOS CORPO Instituto Feminista para a Democracia	Observação Participante Dados registrados em diário de campo. E Gravação do Áudio em MP3
5)	Reunião Interna da Rede das Mulheres de Terreiro	Preparação do 7º Encontro das Mulheres de Terreiro	Organização da Rede.	08 de maio de 2013	Recife/ Casa da Cultura	Observação Participante Conversas informais Dados registrados em diário de campo.
6)	Troféu Omindarewá Abebé de Prata	Homenagem e entrega de prêmio de reconhecimento para a Rede das Mulheres de terreiro, organizada	Participação em evento de outra organização.	16 de maio de 2013	Recife/ Parque Dona Lindu	Observação Participante Conversas informais Gravação do Áudio em MP3

15 No quadro 2 é possível observar que algumas vezes uso os termos “reunião interna” ou “reunião com o poder público”, ou simplesmente o nome do evento que as mulheres participaram. A reunião interna é quando elas se juntam apenas entre elas, sem a presença de pessoas de outros movimentos ou poder público, etc. Quase todas as reuniões internas foram na sede da Rede, na Casa da Cultura, no Centro do Recife. A reunião com o poder público, como o nome já diz, é com agentes do poder público, tanto executivo, como judiciário e legislativo. E há os eventos organizados por outras organizações, públicas ou dos movimentos sociais, que contaram com a participação das mulheres de terreiro, mas que não foram demandadas pela Rede.

pelo Abassá Omim Axé de Dandalunda						
7)	Reunião (externa) com o Poder Público	Institucionalização dos terreiros/ isenção de taxas de registro	Demandada pela Rede.	08 de julho de 2013	Recife/ Escritório do Ministério da Cultura	Observação Participante Conversas informais Dados registrados em diário de campo. E Gravação do Áudio em MP3
8)	Seminário temático preparatório para a Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial – Organizado pelo Governo Federal.	Preparação para a Conferência de Igualdade Racial	Participação em evento de outra organização.	26 de abril de 2013	Recife/Hotel Jangadeiro	Observação Participante Conversas informais Dados registrados em diário de campo.
9)	7º Encontro Pernambucano das Mulheres de Terreiro¹⁶	Evento anual organizado pela Rede, que reúne cerca de 300 mulheres de religiões afrobrasileiras e indígenas de Pernambuco.	Organizado pela Rede	22 e 23 de julho de 2013	Recife / Cine São Luís e Colégio Nóbrega Liceu de Artes e Ofícios	Dado secundário ¹⁷ através da disponibilização das filmagens do Encontro.
10)	Reunião Interna da Rede das Mulheres de Terreiro	Avaliação do Encontro das Mulheres de Terreiro realizado no final de julho de 2013	Organizada pela Rede	15 de agosto de 2013	Recife/ Sede do Sindicato dos trabalhadores da Educação de Pernambuco	Observação Participante Conversas informais. Dados registrados em diário de campo.
11)	Reunião da Rede com a Poder Público	Institucionalização dos terreiros/ isenção de taxas de registro	Demandada pela Rede	05 de setembro de 2013	Recife/ Assembleia Legislativa de Pernambuco	Observação Participante Conversas informais. Dados registrados em diário de campo. E Gravação do Áudio em MP3.

16 Não compareci pessoalmente a esta edição do Encontro por conta de ter coincido com o período de minha recuperação do parto de minha filha Aurora. No entanto, tive a colaboração de dois colegas pesquisadores que registraram o Encontro com uma câmera de vídeo seguindo um pequeno roteiro estabelecido por mim. Também me foram disponibilizadas as mais de 10 horas de material audiovisual da filmagem encomendada pela Rede à equipe de uma produtora de vídeo parceira do grupo;

17 É importante esclarecer que essas imagens serão entendidas como dados secundários e será levado em consideração que poderá haver vieses gerados pelo olhar dos sujeitos que operaram a câmera. Na filmagem feita pelos colegas colaboradores, para a captação das imagens, fiz as seguintes recomendações: Dar um panorama do público, para visualizar a quantidade de mulheres, e pegar alguns detalhes de suas reações, vestimentas, etc.; 2. Filmar falas de debate e discussão de pelo menos uma sala;

12)	Reunião interna da Rede das Mulheres de Terreiro	Vários assuntos em pauta.	Organizada pela Rede	02 de outubro de 2013	Recife/ Casa da Cultura	Observação Participante Conversas informais. Dados registrados em diário de campo.
13)	Reunião interna da Rede das Mulheres de Terreiro	Vários assuntos em pauta.	Organizada pela Rede	07 de outubro de 2013	Recife/ Casa da Cultura	Observação Participante Conversas informais. Dados registrados em diário de campo. E Gravação do Áudio em MP3
14)	Reunião da Rede com o Poder Público	Poluição sonora, espaços para depósito de ebós (oferendas).	Demandada pela Rede	17 de outubro de 2013	Recife/ Secretaria de Meio Ambiente do Recife	Observação Participante Conversas informais. Dados registrados em diário de campo. E Gravação do Áudio em MP3
15)	1ª Reunião interna da Rede das Mulheres de Terreiro de 2014	Vários assuntos em pauta.	Organizada pela Rede	23 de janeiro de 2014	Recife/ Casa da Cultura	Observação Participante Conversas informais. Dados registrados em diário de campo.

3.3. DIFICULDADES EM CAMPO

Apesar de ter estado grávida nos primeiros sete meses de 2013, e do parto de minha filha ter sido quase na mesma semana do 7º Encontro das Mulheres de Terreiro, em julho, o meu estado foi o que menos pesou na evolução do trabalho de campo. Passado um mês do nascimento de Aurora, eu já voltei a acompanhar o grupo novamente, na reunião interna de avaliação desse evento. No entanto, outros fatores – imponderáveis – representaram maior obstáculo. O maior deles foi a própria dinâmica do grupo. As atividades acabavam não tendo uma regularidade, e isso implicava em grandes intervalos entre uma reunião e outra. Atrelado a isso, estavam as diversas vezes em que atividades previamente marcadas precisavam ser desmarcadas por motivos variados, como doença de alguém, atividades religiosas nos terreiros das mulheres, idas a médicos, entre outros motivos.

Apesar de a Rede ter conseguido certa projeção na cena política da cidade, ela não é a atividade fim de seus membros. As mulheres tinham como prioridade cuidar de seus terreiros, seus filhos (de santo e biológicos e/ou adotivos), e seus empregos. No período que antecede o carnaval, as agendas das mulheres ficam mais atribuladas ainda, porque muitos terreiros possuem suas agremiações carnavalescas (maracatus, afoxés e caboclinhos). Ou seja, a própria rotina de vida dessas mulheres desfavorece o cumprimento das agendas da Rede.

Essa rotina de vida também incidiu nas entrevistas, dificultando a realização de todas as pretendidas em 2013. Muitas vezes agendei a entrevista com antecedência e quando era na véspera ou no dia, a entrevistada me ligava desmarcando. O motivo geralmente eram as idas ao médico e realização de exames. Elas diziam que conseguiram um encaixe de consulta, e por ser na rede pública de saúde, não podiam dispensar a oportunidade. Uma das mulheres entrevistadas chegou a desmarcar comigo cinco vezes. E todas com a mesma explicação de que ela precisava ficar com algum familiar que estava doente, internado ou que ia se operar. Cheguei a pensar que ela não queria dar entrevista, que estava tímida ou poderia haver alguma

desconfiança, mas conversando sobre isso com uma das mulheres da Coordenação Colegiada ela me explicou que de fato aquela era sempre requisitada pela família para dar assistência aos parentes enfermos.

Em relação aos intervalos das atividades, não havia muito o que fazer, pois esta era a dinâmica do grupo. E isso é um dado do campo. Sobre a minha ausência no 7º Encontro acredito que isso não representa um problema para a pesquisa, no sentido de que eu já venho acompanhando esse evento desde a sua primeira edição. Tive também acesso a dados documentais e audiovisuais. Além disso, pude participar da edição de 2012.

3.4. INSTRUMENTOS UTILIZADOS

Para a minha inserção ao campo, assim como a coleta dos dados, utilizei três instrumentos de apoio. O primeiro foi a Solicitação de Autorização¹⁸ para pesquisa no grupo, assinado por mim e pela minha orientadora; O segundo foi o Termo de Consentimento¹⁹ que cada entrevistada lia e assinava antes da entrevista; O terceiro foi o próprio roteiro²⁰ de entrevista.

a) Roteiro de entrevista

O roteiro das entrevistas foi pensado para responder aos objetivos geral e específico do projeto da pesquisa. Ou seja, em termos gerais, investigar a atuação das mulheres de terreiro de Pernambuco em seu processo de constituição como sujeito político. a) Identificar quais as contribuições que o Movimento Feminista pode levar (ou já tem levado) para as Mulheres de Terreiro; b) Conhecer quais as práticas políticas das Mulheres de Terreiro de Pernambuco no sentido da sua constituição como novos sujeitos políticos; c) Conhecer os argumentos políticos e os religiosos das mulheres de terreiro de Pernambuco no sentido da sua constituição como

¹⁸ APENDICE 1

¹⁹ APÊNDICE 2

²⁰ APÊNDICE 3

novos sujeitos políticos, verificando se há distinção ou não entre esses argumentos; d) Saber quais os elementos sociais e políticos contribuem para a construção de sujeitos políticos, especificamente em relação à categoria social mulheres de terreiro.

3.5. O EFEITO AURORA

Como já disse antes, estive grávida em parte considerável do campo. E, posteriormente, cuidava de minha filha recém-nascida. Abro, então, esta seção para falar um pouco dessa experiência peculiar durante a pesquisa. Sem dúvida, se a gestação e um bebê, fora, por um lado, dificuldade do ponto de vista físico e da minha logística de deslocamento, por outro, foram grandes facilitadores de minha inserção e na conquista de simpatia, confiança e acesso aos meus sujeitos de pesquisa.

Algumas das mulheres que foram entrevistadas, colocaram, inclusive, como prerrogativa, que eu levasse Aurora comigo no dia da entrevista. Em todas as reuniões internas do grupo eu levei Aurora, que ficava passando de colo em colo das mulheres. Uma delas, inclusive, quase a monopolizava. No entanto, nas reuniões com o poder público eu não a levava, por vários motivos – seja porque os espaços eram insalubres para um bebê, mas também porque nesses momentos Aurora não podia tirar o foco da discussão. As reuniões internas e com o poder público tinham atmosfera diferentes, pois com o poder público elas assumiam um caráter mais formal e cerimonioso. As reuniões internas do grupo tinham um caráter mais informal e intimista. Falarei disso adiante no capítulo 2, em que descrevo o grupo.

É importante colocar que a presença de Aurora, seja dentro ou fora do meu corpo, provocou essa reação nesse determinado grupo pesquisado. Não se pode dizer, a partir desta experiência como seria se a pesquisa fosse realizada em outros grupos, com outros sujeitos, como homens, por exemplo.

Infelizmente, não consegui encontrar nenhum trabalho específico sobre pesquisadoras gestantes ou com bebês em campo em que pudesse partilhar da experiência, salvo a coletânea de textos da *Entre saias Justas e jogos de cintura*, (BONETTI & FLEISCHER, 2007), que aborda questões de gênero e etnografia na antropologia brasileira recente. Em especial, o artigo de Larisse Pelúcio (2007) que fala como ser mulher foi facilitador para adentrar no universo de pesquisa dela, no caso, travestis que se prostituem.

4. A REDE DAS MULHERES DE TERREIRO: ORIGEM E ORGANIZAÇÃO

Neste capítulo, procuro detalhar a origem da Rede das Mulheres de Terreiro, tendo em vista a necessidade de contextualizar seu surgimento. Nas entrevistas é possível observar que há mais de uma compreensão para a origem da Rede e do termo, tanto das pessoas de outros movimentos, do poder público e até entre as próprias mulheres de terreiro. Esse é um emaranhado que envolve uma diversidade de atores, disputas políticas (nos movimentos, partidos e poder público), mas também disputas entre os próprios terreiros. Tudo é muito delicado de se tratar, mas penso que a ingenuidade não é boa companhia de um/a pesquisador/a. Pelo menos não muito. Por isso, inicio esse capítulo com o desafio de contar uma história da origem da Rede das Mulheres de Terreiro a partir do que observei e testemunhei, mas também inseri outras compreensões vindas, especificamente, das mulheres que entrevistei.

Em seguida vou descrever sobre organização e as formas de atuação do grupo, trazendo minhas impressões do que observei ao acompanhar quase duas dezenas de atividades da Rede entre os anos de 2012 e 2014. Na medida em que for necessário, trarei também situações observadas de maneira não sistemática em momentos anteriores à pesquisa.

4.1. O QUE É A REDE?

A Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco não é uma organização não governamental. Ela não possui personalidade jurídica e também não gera vínculos empregatícios. Todas as formas de participação são voluntárias. A Rede é uma articulação de terreiros de várias denominações dos cultos afrobrasileiros e indígenas, existente em Pernambuco²¹, representados pelas mulheres, é um grupo que se reúne para discutir temas que

²¹ Sobre o campo religioso afro-pernambucano, mesmo sendo conhecido como a terra do xangô, nome que também se refere ao orixá da “justiça”, muito festejado nessa localidade, em Pernambuco existem diversas outras

lhes são pertinentes e que demandam atividades políticas, sociais, mas também religiosas. No começo, não havia um local fixo para acontecer. Então, elas criaram um mecanismo de encontros itinerantes que aconteciam em vários terreiros. Posteriormente elas passaram a ocupar uma sala na Casa da Cultura, no centro do Recife.

Podem participar da Rede todas as mulheres que pertencem a alguma casa de culto afrobrasileiro e indígena. Geralmente elas se convidam entre si. Uma mulher que conhece alguém de outro terreiro chama, e ela vai à primeira reunião, e assim por diante. E apesar de não ser uma instituição, as mulheres estabeleceram uma forma de organização interna com instâncias diferentes de participação. De acordo com o relato das mulheres, há duas instâncias oficiais, que é a Coordenação Colegiada, e o Conselho Religioso. Mas observei também que há outras duas formas de se agregar ao grupo, mas que não eram mencionadas durante as entrevistas, que são na forma colaborador/a eventual e na de público participante dos eventos e atividades da Rede.

4.1.1. Coordenação Colegiada

manifestações que estão abrigadas no grande “guarda-chuva” das religiões afro-brasileiras, como é o caso da Jurema/Catimbó e da Umbanda. Sobre isso, Roberto Motta (2006), num ensaio de classificação: *Jurema/Catimbó*, de origem indígena, coloca que é uma religião baseada no culto aos espíritos que mistura origens africanas, indígenas e portuguesas. Vagner Silva (2005), diz que a *Umbanda* é a religião essencialmente brasileira. Mistura elementos do candomblé, do Kardecismo, do Catolicismo e elementos indígenas. Não opera sacrifícios de animais. Como nos informa Luís Felipe Rios (2000), esse campo religioso está mais plural do que nunca. Ele tem se diversificado através da instalação das casas denominadas de jejes, quietus, angolas, alaquetus, ijexás, etc.. Sobre o Recife ele diz: “Agregaram-se deuses; novos ritos foram introduzidos; novas identidades religiosas surgiram” (RIOS: 2000. S/N). Rios (*Ibidem*) também chama atenção para outro fenômeno, que ele denomina de “candombleização”, no qual alguns pais-de-santo já consolidados no nagô recifense, resolvem se iniciar no candomblé de modelo baiano, sem abandonar, por outro lado, os fundamentos adquiridos no “xangô-nagô”. Este seria também mais que uma simples correspondência ao modelo do candomblé baiano. No Recife, ainda de acordo com este autor, ambos, candomblé e xangô, são referidos como pertencentes ao modelo nagô, no que toca as matrizes míticas africanas, porém, o modelo nagô do Recife difere bastante do baiano. Para efeito de uso dos termos, Rios discorre: “para que não reste dúvidas das diferenças entre o nagô baiano e o nagô pernambucano – o termo nagô é utilizado apenas para o xangô e para o modelo baiano a denominação utilizada é o candomblé-de-nação” (RIOS: 2000).

A Coordenação Colegiada é uma instância formada por membros com iguais poderes de decisão, e é responsável por operacionalizar as atividades e fazer as articulações políticas, prepara agendas, pautas de discussão e mobilizar as demais mulheres de terreiro. Podem fazer parte como integrantes não apenas iyalorixás, mas mulheres de terreiro que ocupam outros cargos religiosos. Atualmente, fazem parte Vera Baroni, que é *Iyabassé*²² do Terreiro de Mãe Amara; Liliana Silva, *Ekédi*²³ do Centro Espírita Cabocla Jandira; e Lurdinha Azevedo, *Iyabá* do Terreiro Xambá. Ceça Axé foi citada como sendo membro da Coordenação Colegiada, mas que ela tem estado bastante afastada. A Coordenação Colegiada é escolhida nas reuniões das mulheres por indicação das presentes. Então a assiduidade termina determinando um pouco a composição da coordenação. Mas não só a assiduidade, mas também o comprometimento com as ações e os princípios da Rede.

Mesmo todas tendo iguais poderes de decisão dentro da Coordenação Colegiada, observei que há diferenciações e especificidades entre elas. Estas estão ligadas às questões experiência com determinados assuntos, com as relações de cada membro com determinados atores externos. Por exemplo, Vera Baroni tem um vasto trânsito no movimento feminista, então acaba que ela é quem assume articulações com esse segmento. Liliana por ser gestora em Olinda, tem acesso às articulações naquele município. Tem também Lurdinha d²⁴.

4.1.2. Conselho Religioso

²² *Iyabassé*, na tradução literal do iorubá, significa mãe da cozinha. No terreiro, esse cargo é confiado às mulheres que deverão ser responsáveis pelo preparo dos alimentos dos orixás, mas também das pessoas em ocasiões de festa.

²³ *Ekédi*, é um nome de origem Jeje. É um cargo feminino dos terreiros Jêje e Jêje-nagô. Dentre algumas funções, as *Ekédis* são responsáveis por cuidar dos orixás em terra, quando manifestados nos filhos de santo. Nos terreiros de culto nagô, no modelo tradicional do Xangô de Pernambuco, não há *Ekédis*. O seu equivalente é a *Iyabá*.

²⁴ Eu considero a *iyabá* Lurdinha um caso bem emblemático no curso da Rede das Mulheres de Terreiro. Muito tímida, no começo da Rede ela não conseguia falar em público, tremia, ficava nervosa. E hoje ela pede a fala em eventos públicos e políticos quando representa a Rede.

O Conselho Religioso é uma instância formada por iyalexixás e iyakekerês dos diferentes terreiros que compõem a Rede. Diferente da Coordenação Colegiada, em que mulheres de outros cargos nos terreiros podem ser membros, o conselho só pode ter iyalexixás/sacerdotisas e iyakekerês. Ele tem uma função de respaldar e legitimar o caráter religioso da Rede. É como uma “velha guarda”, um conselho de anciãos, a não ser pela questão da idade, que não é fator determinante, mas sim o cargo. O conselho tem seis membros, mas atualmente está com cinco porque no ano passado faleceu Mãe Dada (de tradição Jêje-nagô). As que ainda fazem parte são: Iyakekerê Maria Helena (Candomblé de tradição nagô), Mãe Nadja (Candomblé de tradição angola), Mãe Lúcia (de tradição Jêje-nagô), Mãe Graça (Umbanda) e Aurenice (Jurema). Nessa composição vemos que há mais lideranças do candomblé, no entanto, sabemos que Mãe Lúcia também cultua a Jurema.

4.1.3. Colaboradores/as e público participante

Como já mostrei anteriormente, a Rede das Mulheres de terreiro é composta por uma Coordenação Colegiada e um Conselho Religioso. Mas, claro, que essas duas instâncias comportam um número limitado de pessoas. Porém, há outras maneiras de participar de suas ações, seja como colaborador/a ou como público participante. Primeiro vou falar de colaboradores/as. Note que eu me refiro a essa categoria incluindo os dois gêneros, masculino e feminino. Para algumas ações da Rede acontecerem são necessários esforços de um número variado de pessoas. O Encontro, por exemplo, mobiliza gente para ajudar desde a obtenção de recursos financeiros até encontrar alguém que faça o registro fotográfico. Como nem sempre se consegue dinheiro para pagar todas as coisas, muitos serviços prestados são feitos voluntariamente, ou são pagos valores tidos como simbólicos, por estarem abaixo do mercado, como o design das peças utilizadas (convites, cartazes, certificados, bolsas, etc.) ou as pessoas que se disponibilizam para trabalhar na secretaria e recepção do Encontro. A contingência

dessas pessoas, em sua grande maioria, vinda dos terreiros, não só das mulheres da Coordenação Colegiada e do conselho religioso, mas de outros mais. Esses papéis geralmente são desempenhados pelos jovens²⁵, de ambos os sexos.

Há também o público, maioria de mulheres, que participa das ações da Rede, como as reuniões itinerantes e o Encontro sem, necessariamente, estar envolvido com a organização. E é comum que entre esse público alguém se engaje esporadicamente quando são formadas comissões ou grupos de trabalho.

4.2. COMO TUDO COMEÇOU

Em maio de 2007, durante a II Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres²⁶, o estado de Pernambuco reuniu cerca de mil mulheres, de vários segmentos, para discutirem propostas para criação, implementação e aprimoramento de políticas públicas específicas que atendessem a população feminina. Mulheres trabalhadoras rurais, trabalhadoras domésticas, trabalhadoras da saúde, mulheres lésbicas, mulheres que convivem com o HIV, profissionais do sexo, mulheres indígenas, negras, quilombolas, assim como mulheres de partidos políticos e gestoras públicas, dentre outros segmentos, estiveram presentes na Conferência. Havia mais um segmento presente que chamava atenção por conta de sua indumentária: as mulheres de terreiro.

Cerca de 15 mulheres, entre elas, iyalorixás, filhas de santo, do Candomblé, da Umbanda e da Jurema, participaram das plenárias e dos grupos de trabalho da Conferência, com o objetivo de representarem os cultos afrobrasileiros e indígenas de Pernambuco. Eu também era uma das mulheres desse grupo, estando como delegada que representava o terreiro do qual faço parte.

²⁵ Essa mobilização de jovens para colaborarem no Encontro chegou a desencadear um processo de articulação de juventude de terreiro em Pernambuco.

²⁶ A Conferência Estadual também se configura como uma etapa preparatória para a Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, realizada em Brasília/DF, no mesmo ano.

Sobre esse momento da Conferência, Vera Baroni conta como foi que se deu a participação das mulheres de terreiro.

“Da mesma maneira que algumas (mulheres) definem pra si a questão principal que é o trabalho na área sindical, outras definem que é o trabalho num partido político, outras definem que é dentro de uma instituição acadêmica, outras definem que é dentro de um movimento específico das mulheres feministas onde elas possam ter a sua crítica, construir novos direitos [...], é preciso que essa identidade de mulher de terreiro ela seja afirmada. E hoje eu acho que com o nosso trabalho de afirmação de nossa identidade, hoje nós somos sujeitos políticos. Hoje você pode chegar num lugar e se apresentar: eu sou mulher de terreiro, e ser respeitada enquanto tal. E pra mim, o momento em que essa coisa se manifestou com mais nitidez foi na II Conferência da Mulher aqui de Pernambuco [...]. Eu era do Conselho de Direitos da Mulher e nós sugerimos que cinco mulheres de terreiro fossem convidadas com essa identidade. E essa coisa gerou um problema na comissão organizadora porque a Secretária da Mulher, ela, num primeiro momento, ela achou que era legal, então aceitou, junto com toda a comissão organizadora, mas depois ela queria que eu retirasse essa proposição da comissão organizadora porque se convidar mulher de terreiro vai ter que convidar mulher católica, mulher evangélica, tal e de outras confissões religiosas. Aí eu disse: não, eu não retiro. Aí ela dizia que eu nem podia ter feito essa proposição porque as convidadas eram especificidade da Secretária da Mulher. E eu me lembro que eu disse pra ela: se você pode mais, pode menos. Se você acha que pode mais do que a comissão organizadora, então você retira esse convite. Assuma. Eu não.

Vera Baroni recorda que assim que o convite tinha sido aprovado pela Comissão Organizadora da conferência, ela já tinha entrado em contato com várias mulheres de vários terreiros de Candomblé, Jurema e Umbanda. Seria, então, muito complicado desfazê-lo.

“As convidadas eram todas mulheres mais maduras. Minha mãe de santo, Mãe Amara, que é idosa, nunca tinha ido a uma conferência, nunca tinha sido convidada, assim como Mãe Graça, da Umbanda. E elas estavam lá se sentindo: Eu tô aqui como Mãe de Santo. Sou delegada Mãe de Santo. E isso deu pra elas uma importância muito grande. E por parte das outras participantes delegadas houve um respeito muito grande. Isso foi uma coisa maravilhosa. Eu lembro

que estávamos em um local que tinha umas mesas em que sentou as mulheres de terreiro e daqui a pouco estava tomado de gente. Todo mundo ia lá falar com elas.” (Vera Baroni em entrevista concedida em janeiro de 2014)

Na ocasião, muitas das outras participantes se aproximavam elogiando os trajes e pedindo para fotografá-las. Depois da aparição das mulheres de terreiro no primeiro dia da Conferência, nos dias que se seguiram, várias outras participantes de outros segmentos que não faziam parte daquele grupo passaram a vir para as plenárias com torso/turbante na cabeça, colares de contas e outros adereços, revelando que outras mulheres de religiões afrobrasileiras estavam presentes e resolveram revelar sua identidade religiosa²⁷.

Além das indumentárias, as mulheres de terreiro também traziam consigo uma lista de reivindicações. Essa lista foi distribuída durante a Conferência e continha propostas ligadas à regularização fundiária das casas de culto, um pedido de realização de um mapeamento de suas casas de culto em Pernambuco, com ênfase nas suas mulheres, para que coletassem as suas principais demandas, além de uma solicitação de políticas de geração de renda.

Na plenária final da Conferência, as mulheres de terreiro apresentaram uma moção de repúdio²⁸, que foi assinada por 115 participantes de outros segmentos. O texto da moção foi escrito de maneira coletiva pelas mulheres de terreiro durante a Conferência. Um trecho dele revela que a condição de sujeito político já estava posta, e alguns objetivos já definidos naquele momento, pelo menos para aquelas presentes²⁹.

São centenas de terreiros no estado. Grande parte liderada há mais de 10 décadas por mulheres que ainda enfrentam problemas de regularização fundiária, previdência e sem isenção de impostos. É por isso que esperamos que as delegadas eleitas também nos representem

²⁷ Na CEPM (2007), foi possível também observar a presença de um grupo de freiras católicas.

²⁸ Moção é uma manifestação apresentada em uma assembleia deliberativa por grupos ou membros sobre determinado assunto ou acontecimento. Ela pode ser de repúdio ou de louvor, de aplauso, etc. É muito utilizada nas plenárias de conferências.

²⁹ Estavam como representantes dos cultos afrobrasileiros e indígenas do Recife: Mãe Amara, Iiyakekerê Maria Helena Sampaio, Iyabassé Vera Baroni, Ana Benedita Costa, Ana Axé (filhas de santo), oriundas do Ilê Obá Aganju Okoloyá. Estavam também Iyabá Lurdinha Azevedo, do Terreiro Xambá, Dona Ceci e Mãe Graça, do Centro Espírita Perpétuo Socorro, da Umbanda, Mãe Lúcia de Oyá, Mãe Elza Torres, Ekédi Valéria, Iyabá Ceça Axé, e mais outras que não recordo.

na Conferência Nacional. Viemos aqui para afirmar que o terreiro como espaço político-social e suas mulheres como sujeitos protagonistas. Axé!(II CEPM, 2007, p. 87).

A Conferência de 2007, certamente, pode ser tomada como um dos marcos iniciais, naquele momento, para a aparição pública dessas mulheres, e na sua afirmação como sujeito político. Em julho do mesmo ano foi realizado o *1º Encontro Pernambucano das Mulheres de Terreiro*³⁰, em que foram trazidos e debatidos, por elas, temas sobre a importância da mulher na resistência e fortalecimento das religiões afrobrasileiras. Nesse primeiro encontro, um resultado se destacou, que foi a produção de um documento político para ser entregue ao Poder Público de Pernambuco chamado pelas mulheres de “Carta das Mulheres de Terreiro às Autoridades de Pernambuco”. Nesse documento consta sobre a origem do Encontro:

“A ideia de realizar o I Encontro Pernambucano das Mulheres de Terreiro – Apejó Ikini Obirin N’lê partiu do Ilê Obá Aganju Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara, que unindo-se a Uiala Mukaji – Sociedade das Mulheres Negras de Pernambuco para realizá-lo, possibilitou que essa ideia fosse acolhida por outras ialorixás, casas de culto e instituições públicas e entidades privadas” (Trecho da Carta da Julho, 2007).

E da Rede das Mulheres de Terreiro:

“Temos em mente que esta é uma oportunidade de construirmos uma rede onde reúna mulheres de diferentes tradições para num dialogo aberto, não só para trocar experiência de suas múltiplas realizações, mas também para construir coletivamente uma pauta de efetivação de direitos e reivindicações comuns nas diversas áreas de políticas públicas” (Trecho da Carta de Julho, 2007).

É no primeiro Encontro³¹ que é lançada a ideia da criação da Rede das Mulheres de Terreiro, uma Rede em que as mulheres dos cultos afrobrasileiros e indígenas de Pernambuco

³⁰ Esse evento aconteceu nos dias 26 e 27 de julho de 2007, no Recife, no auditório Benício Dias, na Fundação Joaquim Nabuco. Cerca de cem mulheres de mais de 30 terreiros do Recife, Olinda, Paulista e demais Região Metropolitana do Recife se inscreveram. Mas estima-se que durante os dois dias, um público maior tenha circulado (MEIRA; BARONI, 2010).

³¹ O primeiro encontro se chamava I Encontro Pernambucano das Mulheres de Terreiro. A partir da segunda edição ele começa a ser chamado de Encontro das Mulheres de Terreiro de Pernambuco.

pudessem se reunir em torno da identidade de pertença religiosa para discutir sobre direitos, cidadania e políticas públicas. A Carta de Julho explicita que a Rede nasce no Terreiro de Mãe Amara, em parceria com a Uiala Mukaji, porém, a questão da origem ao longo dos anos seguintes os detalhes tendem a ser esquecidos. E os comentários acerca de uma invenção da categoria mulher de terreiro para que pessoas oriundas de outros movimentos pudessem criar seus nichos começar a pairar sobre a Rede. Por isso, nas entrevistas que realizei perguntei às mulheres o que elas sabiam sobre a criação da Rede. O resultado é que algumas creditam a ideia à Uiala Mukaji, na pessoa de Vera Baroni, e outras ao Terreiro de Mãe Amara, na pessoa da Iyakekerê Maria Helena Sampaio. Ceça Axé, em sua entrevista fala que a Rede foi criada através das mulheres negras reunidas na Uiala Mukaji. Outras mulheres têm outras memórias do surgimento dela.

Mãe Neusa:

“Eu ouvi falar há um ano atrás, quando tive contato com Vera (Baroni), porque há 10 anos venho lutando para legalizar o terreiro. Eu entreguei essa documentação a uma despachante que ficou cinco anos com essa documentação e não fez nada. Entreguei pra outro, passou 2 anos e não fez nada. Falei com Mãe Elza³² e ela disse para eu falar com Vera, que é advogada, e ela me convida para participar das reuniões das mulheres de terreiro, que já existem há 7 anos e eu nunca nem ouvi falar. O trabalho é muito bom, são muitas coisas para se discutir, o preconceito, a discriminação, os direitos que a gente não sabe que tem. Eu não sabia que existia até uma verba federal, no ministério, para os terreiros. Eu era leiga em tudo isso. E ultimamente um reparo do governo para os terreiros que sofreram perseguição até hoje”

Lurdinha do Xambá:

“A rede surgiu, se não estou enganada, em 2006, não lembro bem. Temos 7 anos e vamos para o oitavo Encontro das Mulheres de Terreiro. Ela surgiu numa reunião, numa conversa no Terreiro de Mãe Amara, e essa conversa foi muito produtiva onde surgiu a Rede

³² Mãe Elza de Yemanjá é uma iyalorixá que participou da Rede das Mulheres de Terreiro no início. Atualmente, ela se dedica à organização da Caminhada dos Terreiros de Pernambuco.

de mulheres de terreiro, o primeiro encontro que fizemos com todas mulheres”.

Liliana:

“A Rede, na verdade, ela surge na casa de Maria Helena (Terreiro de Mãe Amara), pra mim é muito claro. Maria Helena é a grande mentora. Idealizou, pensou, além... Iansã, né, deu o recado (rindo): Junta aí um bocado de mulher, se organiza e vamos dar voz para as mulheres. Por quê? A mulher tem uma relação muito próxima ao terreiro. Na verdade, infelizmente, no terreiro há muita discriminação, dentro do próprio terreiro. É uma relação mais patriarcal do que matriarcal. Há uma relação muito machista e acho que ela (Iansã) gritou: óa, junta aí um monte de mulher, se organiza e dá voz a essas mulheres e vamos colocar essas mulheres pra fazer a diferença e vamos botar essas mulheres pra discutir políticas públicas para os terreiros. E aí eu lembro que Maria juntou, trouxe Vera Baroni, que foi uma grande interlocutora, e que está sendo uma interlocutora pra nós de terreiro e aí trouxe Mãe Jane, na época, Mãe Elza. Saiu juntando todas que estavam ali”. (Liliana)

Mãe Lúcia:

“Começaram com um seminário (Encontro). Foi o Encontro na Fundação Joaquim Nabuco, que eu participei. De lá se tirou uma Rede, né. Houve grupos de trabalho e já definiu isto. Agora, na minha concepção, essa Rede devia estar muito além disto. Muito além. Ela já deveria ter bombado, já deveria juridicamente estar pronta, tá captando recursos para se fazer essa via sacra que se faz para todo Encontro. A Rede já devia ter uma sede. Já deveria estar com membros ocupando espaços políticos dentro de Brasília como a Seppir, a Palmares. Se hoje a Seppir está andando com passo de tartaruga, mas tá andando, né. [...] A Palmares que foi feita para o povo negro não dá um passo à frente, ela é altamente retrógrada. E ela vai buscar o povo por fora, para dentro de novo, um pessoal que não empodera o povo negro, que não empodera terreiro que empodera essa religião é porque nós não avançamos o suficiente para ocuparmos esse espaço”.

Denise Botelho também fala como conheceu a Rede:

“Um pouco pela perspectiva de conhecer a Vera Baroni, de conhecer a Maria Helena... que nasce de uma reunião e que as mulheres perceberam uma coisa que elas precisavam se fortalecer dentro desse universo. E a partir daí nasce a Rede da mulheres de terreiro. Tinham outras mulheres envolvidas, mas nesse momento eu não vou... o que me chamou atenção mesmo foi a Iyá Maria Helena e Vera Baroni”.

Vera Baroni:

“No nosso terreiro começamos a conversar sobre as mulheres no terreiro, as funções que elas têm, não só de cuidar. A iyalorixá, que é a mãe do terreiro, a iyakekerê, que é a mãe pequena do terreiro, que é aquela que cuida das pessoas, introduz no culto, no mundo do terreiro. Nós começamos a conversar que era interessante poder juntar mulheres de terreiro, ou mulheres que frequentava diversos terreiros em um momento em que nós pudéssemos trocar algumas informações, sobretudo porque naquele momento nós conversávamos sobre as mais velhas. E nós nos preocupávamos que as mais velhas dos terreiros não eram aposentadas. Então nós pensamos que seria um momento não só de falar de ser mulher numa casa de terreiro, mas em como nós podíamos proteger as mais velhas. E foi assim que nasceu o primeiro Encontro das Mulheres de Terreiro.”

Como qualquer outro grupo, a Rede das Mulheres de Terreiro possui tensões internas.

Nesse caso, uma questão que revela essas tensões se refere a quem criou a Rede e o Encontro.

Dela derivam outras, como demonstra a fala de Mãe Graça.

“Na minha memória surgiu compreensão das demais a lutarem por esses direitos pra poder que todas elas chegassem numa igualdade social. A Rede das mulheres de terreiro... (pausa na fala) houve um encontro que mandaram os convites. [...] Chegou ao meu conhecimento através de Maria Helena que me convidou. Ela foi a base principal de toda essa história, fazendo esse convite para que nós pudéssemos chegar a uma união. Aí eu pensei assim, bem, se essas mulheres de terreiro é pra todo mundo se unir para poder lutar pelos direitos [...] eu vou participar”.

Depois, Mãe Graça vai falar:

“Só que realmente a gente sempre tem um pedestal, que é a pessoa que está dirigindo. Mas como existe mudança, aí a gente fica um pouco meio retraída. Eu tava acostumada com Maria Helena a todos os momentos, eu gosto muito dela. E houve mudança, né. Aí depois eu fui... porque eu tenho como conhecimento que mulher de terreiro é aquela que luta por uma igualdade e para melhorar o nosso conhecimento para nós chegarmos aos nossos irmãos e filhos e poder dizer: terreiro não é como vocês pensam, terreiro é responsabilidade. Outros terreiros tem que chegar a nós pra se formar uma comunidade de fortaleza. É fortalecer todo mundo junto. Mas existe muito [...] porque lidar com uma comunidade de mulheres pra ter um remanejamento, um tititi, aquilo ali não dá”.

Mãe Graça se refere ao fato de que com o passar dos anos Maria Helena terminou se afastando mais da organização da Rede, restringindo sua participação ao Conselho Religioso. Mãe Graça disse que estava mais acostumada com a maneira de Maria Helena lidar com o grupo. O motivo desse afastamento em parte foi tratado no capítulo anterior, quando Maria Helena fala sobre a questão de não ter tempo suficiente de estar mais perto. No entanto, ela não esconde sua insatisfação quando há comentários de que a Rede não surgiu num terreiro, ou que é iniciativa do movimento de mulheres. Em entrevista, ela começa a fala do surgimento de uma maneira bem formal e tranquila, mas depois muda o tom da fala.

Maria Helena:

“A Rede surgiu no primeiro Encontro das Mulheres de Terreiro. Nasceu aqui no Terreiro de Mãe Amara. Nasceu dessa necessidade de fortalecer a autoestima da mulher de terreiro, a mulher enquanto mãe de santo, enquanto iyalorixá, enquanto iyabassé, enquanto iyabá, enquanto ekédi. A mulher é muito importante. E hoje você vê nos terreiros homem botando torso. Isso já desfigura a importância da mulher de terreiro. Não estou falando da discriminação. [...] a mulher se identifica com o torso, o pano da costa, o ojá, o axé. E o homem se identifica com a roupa dele, o axó dele, que é o filá”.

Maria Helena acha necessário existir uma Rede porque:

“O tempo, hoje, a política é muito forte na nossa cultura. Se você cria uma Rede de Mulheres de terreiro, a mulher vai estar na frente mostrando que ela é politizada, não é só religiosa. Pode estar em momentos políticos, não só religiosos. E o momento religioso também (é importante). A mulher de terreiro veio afirmar a importância da mulher na sociedade, tanto religiosamente, quanto politicamente. Surgiu no intuito de unir o político ao religioso”.

Sobre a criação da Rede e do Encontro, a maioria compreende que ela surgiu no Ilê Obá Aganju Okoloyá Terreiro de Mãe Amara. E que a Uiala Mukaji foi uma parceira naquele momento e é até hoje. Outro dado é que a Rede possui uma filiação religiosa, cujo patrono é o

orixá Xangô. Quando perguntei à Maria Helena sobre o fato de ser uma divindade masculina ela disse que no jogo dos búzios ele disse que tomaria conta, e que Xangô é o orixá da justiça, nada mais adequado já que Rede visa também reparar injustiças sociais. Isso significa também que é necessário realizar rituais religiosos no terreiro para que os orixás foquem satisfeitos e zelem pela Rede. Esses rituais são feitos no Ilê Obá Aganju Okoloyá Terreiro de Mãe Amara tendo como responsáveis religiosos o babalorixá Júnior de Ajagunã e a iyakekerê Maria Helena.

5. CONHECENDO AS MULHERES DE TERREIRO

Conhecer as mulheres de terreiro é fundamental para compreender a forma como se organizam, assim como se dá a sua construção e afirmação como sujeito político. Partindo disso, o plano inicial de minha pesquisa era poder entrevistar todas as mulheres de terreiro que fosse possível, então eliminei toda a forma de delimitação de quantitativos de entrevistas.

Eu havia, então, classificado as mulheres em duas formas de participação na Rede. A primeira forma seria de mulheres que estivessem diretamente ligadas à organização da Rede e das atividades, que eu chamei de *centrais*. A segunda forma seria mulheres que eu chamei de *periféricas*, porque elas participam pontualmente de algumas atividades – na maioria das vezes apenas do Encontro. Mas lidar com o caráter dispersivo da organização das mulheres de terreiro, assim como com o grande volume já acumulado com as entrevistas das mulheres que eu chamei de *centrais*, e do acompanhamento de mais de uma dezena de atividades do grupo estudado, me fizeram abandonar a ideia de entrevistar as mulheres *periféricas*³³.

O caráter dispersivo ao qual me refiro, e explico mais exaustivamente no capítulo metodológico desta dissertação, é o fato imponderável de que as reuniões e encontros do grupo eram temporalmente muito distantes entre si. Nessas reuniões era comum que sempre aparecessem rostos novos que na outra reunião eu já não mais encontrava. Por isso, acabei me detendo em entrevistar mulheres mais assíduas das atividades, assim como algumas mulheres que fazem parte da Coordenação Colegiada, do Conselho Religioso ou que fizeram parte da movimentação de criação da Rede.

Ao todo, entrevistei nove mulheres de terreiro. Ambas estão ligadas à Rede desempenhando papéis na Coordenação Colegiada e o Conselho Religioso do grupo.

³³ No entanto, há informações sobre elas na publicação organizada pela Rede, na qual colaborei com texto e análise de dados, que é o resultado de uma enquete aplicada com as participantes do I Encontro Pernambucano das Mulheres de Terreiro, intitulada “Obirin n’lê: a expressão coletiva de nossas necessidades” (2010).

Entrevistei também algumas colaboradoras mais presentes nas atividades da Rede. Além dessas, há outras mulheres que também participam da Rede, ou pelo menos se identificam, mas que infelizmente não foi possível entrevistar. Com algumas dessas até cheguei a agendar, mas me ligaram desmarcando de última hora. Outras não demonstraram interesse. Mas é importante registrar que nenhuma se recusou explicitamente a me conceder entrevista.

Com as nove entrevistadas, mais as atividades que acompanhei, entendi que já possuía um material vasto e rico para chegar ao objetivo geral desta pesquisa, que é investigar a atuação das mulheres de terreiro de Pernambuco em seu processo de constituição como sujeito político. Para conhecer essas mulheres busquei saber sobre a definição de ser mulher de terreiro, a partir de duas perspectivas: a primeira como é definido nos documentos da Rede. Na segunda, busquei conhecer o contexto social das mulheres de terreiros que estão engajadas na organização e realização das estratégias de atuação da Rede, com o objetivo de saber se eles eram muito diferentes entre si, ou eram muito parecidas, e em que medida isso poderia ser influenciador das formas de organização e suas práticas. Por fim, ouvi o que elas mesmas afirmam sobre o que é ser mulher de terreiro a partir de suas falas nas entrevistas.

5.1. MULHER DE TERREIRO EM UMA PERSPECTIVA INSTITUCIONAL

Após a Conferência da Mulher, em 2007, aconteceu o primeiro Encontro das Mulheres de Terreiro de Pernambuco. No projeto de preparação desse encontro, foi colocada pela primeira vez em uma definição sobre o que é ser mulher de terreiro. Essa definição consta até hoje em quase todos os documentos produzidos pela Rede. Sendo assim, em termos oficiais, mulheres de terreiro são:

[...] São todas aquelas que compartilham o cotidiano das casas de culto de religiões de matrizes africana e indígena, sejam como sacerdotisas/iyalorixás, exercendo liderança religiosa e comunitária, ou filhas de santo/adeptas - guardiãs do conhecimento, do axé, do

saber cultural e da ancestralidade (Projeto I Encontro Pernambucano das Mulheres de Terreiro; Carta de Julho, 2007).

Dentro dessa perspectiva, vemos que a condição primária para ser mulher de terreiro é estar vinculada a uma casa de culto. Essa definição também nos revela o caráter hierárquico do grupo, tal qual é nos terreiros de candomblé, centros de umbanda e jurema. Em primeiro lugar vem o reconhecimento das lideranças (mães de santo/sacerdotisas) e posteriormente das mulheres filhas de santo e demais adeptas.

Quem estuda as religiões afro-brasileiras, sabe o quanto hierárquicas são as organizações dos terreiros. A autoridade da mãe e do pai de santo não deve ser questionada pelos adeptos, seguida dos outros cargos e funções. No entanto, foi possível perceber que nem todas as mulheres que estão diretamente ligadas à organização da Rede das Mulheres de Terreiro são iyalorixás ou sacerdotisas, mas mulheres que ocupam cargos de confiança dentro dos terreiros e que estão abaixo das mães de santo na hierarquia religiosa. Elas têm certa autonomia dentro da Rede, mas sempre que necessário, consultam suas mães de santo, e também pais, para tomarem decisões. No capítulo sobre a organização da Rede irei explanar mais sobre isso. Na próxima seção vou expor o contexto social das mulheres de terreiro.

5.2. CONTEXTOS SOCIAIS DAS MULHERES

Agora, trago o contexto social de cada uma das entrevistadas, porque entendo que ele é, se não determinante, bastante influenciador da participação e das práticas de organização da Rede. No perfil busquei conhecer um pouco sobre a vida secular das mulheres de terreiro, como a renda e sua origem, a escolaridade, a profissão, a inserção no mundo trabalho. Todas essas relações, por vezes, se dão no mesmo passo em que elas constroem suas histórias na vida religiosa. Por isso, investiguei também como foi que cada mulher conheceu sua religião, seja a umbanda, a jurema ou o candomblé. Considero importante também saber se pertenceu anteriormente, ou concomitantemente, à outras religiões. Como todas as nove mulheres entrevistadas autorizaram o uso de seus nomes na pesquisa, os perfis a seguir serão identificados. Antes de seus nomes, eu coloquei os nomes dos cargos que ocupam em seus terreiros e centros.

Iyabá Maria de Lourdes Azevedo (Lurdinha da Xambá): tem 61 anos e é divorciada. É adepta do candomblé, onde é filha do orixá Iansã, e ocupa o cargo de iyabá do Terreiro Xambá, do Portão do Gelo. Graduada em Pedagogia, durante muitos anos Lurdinha foi dona e diretora de uma escola, que fechou em razão de sua aposentadoria. Atualmente ela mora no bairro de Rio Doce, na cidade de Olinda e tem dois filhos biológicos. Lurdinha autodeclara-se negra. Segundo ela, por conta de seu pertencimento religioso. Conta que nunca frequentou outra religião que não fosse o culto de matriz africana. Seu contato com o candomblé se deu desde o nascimento, pois sua mãe já era filha de santo do Ilê Axé Oyá Meguê Casa Xambá, tendo como iyalorixá, na época, Mãe Biu. Seu babalorixá, é Pai Ivo, da Xambá. Integra a Coordenação Colegiada da Rede das Mulheres de Terreiro.

“Quando eu nasci, a minha mãe biológica já era filha de santo da Casa Xambá. Eu tenho 61 anos, e 61 anos de Casa Xambá. Já fui criança, adolescente, adulta e agora da terceira idade na Casa Xambá. Eu cresci lá”. (Lurdinha da Xambá)

Além de ser militante na Rede das Mulheres de Terreiro, Lurdinha também atua como voluntária no Instituto Materno Infantil de Pernambuco, o IMIP. Duas vezes por semana ela faz atividades de recreação com as crianças internadas.

Iyabá Maria Conceição Silva (Ceça Axé): tem 52 anos, é solteira e tem uma filha biológica. Com formação em Pedagogia, fez mestrado em Educação na Universidade Federal da Paraíba, onde defendeu a dissertação “Conhecimento Científico e o Saber Popular Sobre os Moluscos nos Terreiros de Candomblé de Recife e Olinda, Estado de Pernambuco”. Ceça Axé, como é mais conhecida, é funcionária pública da Prefeitura de Olinda, onde exerce o cargo de chefe da Divisão de Educação Etnicorracial da Secretaria de Educação deste município. Mora em Aguazinha, bairro de Olinda, e pratica o candomblé, sob a denominação nagô (Xangô de Pernambuco). É filha de Iansã e ocupa o cargo de Iyabá no Terreiro Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão). Seu babalorixá é Manoel Papai, e sua iyalorixá foi Mãe Janda, falecida há poucos anos. Ela autodeclara-se negra, mas afirma que as mulheres brancas do candomblé se tornam negras pela religião. Ceça Axé sempre teve contato com a religião de matriz africana, mas só se iniciou na idade adulta. Anteriormente foi evangélica e católica. Ela é filiada ao Partido dos Trabalhadores, o PT, pelo qual, em 2012, disputou uma vaga na câmara de vereadores no município de Olinda, ficando como suplente. Participa da Rede desde o início de sua formação integrante da Coordenação Colegiada.

Ebomi Denise Maria Botelho: tem 48 anos, é solteira e tem um filho que ela chama de “biólogo do coração”. É pedagoga, doutora em Educação e trabalha como professora adjunta do Departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Nasceu em São Paulo, mas mora no Recife desde 2011, quando veio assumir o cargo de docente na universidade. Autodeclara-se negra. Pratica o candomblé, sob a denominação Keto. É filha do orixá Ogum e ocupa o cargo de Ebomi no Ilê Axé Opó Afonjá Ilê Oxum, casa de axé que é localizada em Brasília, Distrito Federal. Sua Ialorixá é Mãe Railda de Oxum. Denise nasceu em

uma família católica, mas na adolescência frequentou uma casa de umbanda (em São Paulo). Depois foi para Igreja Messiânica Oriental do Brasil, onde permaneceu por 13 anos. Conheceu o candomblé há 17 anos. A sua primeira ida a um terreiro se deu como pesquisadora de um núcleo de estudos sobre o negro, da Universidade de São Paulo, USP. Denise também é militante no movimento de mulheres negras. Sobre isso, ela nos diz:

“Eu sou de candomblé. Sou de nação Keto, que aqui em Pernambuco tem pouco, né. Porque eu sou de São Paulo, não sou originariamente daqui. [...] Eu, quando conheci o candomblé, eu fui por uma curiosidade de pesquisa. Eu, inclusive, era praticante de uma outra religião, uma religião oriental. E eu fazia parte de um núcleo de estudos interdisciplinares sobre o negro brasileiro lá na USP, Universidade de São Paulo. E aí eu tinha um amigo lá, e como a gente tava num núcleo sobre o negro e disse: poxa, como é que vocês não conhecem candomblé! Tamo num núcleo e aí coincidiu lá um dia de ter uma festa. Eu me lembro a primeira festa que eu fui foi num *Olubajé*³⁴. E eu fui e fiquei muito encantada pela riqueza da própria festa que é o *Olubajé*, pelas vestimentas, pelas cantigas, pela dança. Então, naquele momento foi um momento que eu fiquei extremamente sensibilizada, ainda que estivesse ativamente vinculada a outro segmento religioso. Isso foi em agosto³⁵. Em dezembro era a festa de oxum, que era a *iyabá* da mãe de santo. E eu voltei nessa festa, num é, para uma segunda visita antropológica, digamos assim (risos). E aí, meu bem, eu bolei³⁶ na festa. Eu não entendia direito aquilo tudo. Eu sei que depois que eu bolei, aí eu comecei a me aproximar. Num conflito imenso! Porque eu tinha uma outra realidade religiosa muito distinta do candomblé. [...] Numa religião que as bases eram orientais, então com um processo harmonioso, um processo de equilíbrio que não condizia com a ritualística do candomblé. Agora, ao mesmo tempo, era algo que me calava no coração. Racionalmente não queria (o candomblé), mas emocionalmente não conseguia dizer não. Segui o caminho, né. [...] Dezembro eu bolei, fiz o *Borí*³⁷ em março... em 97. Aí o que é que aconteceu... eu deveria ficar, e me aproximar da casa para conhecer a dinâmica, mas aí não teve jeito. Aí depois disso, mesmo depois do *borí*, eu comecei a ter uma labirintite, que o médico não conseguia

³⁴ *Olubajé*, nos cultos afro-brasileiro de origem jêje dedicadas ao orixá obaluaiê.

³⁵ No ano de 1996.

³⁶ Na linguagem dos candomblés Keto e Jeje, “bolar” no santo é ser tomado pela primeira vez pelo orixá em um tipo de manifestação que deixa a pessoa inconsciente.

³⁷ *Borí* é uma cerimônia para fortalecimento do “orí”, ou seja, da cabeça do adepto.

identificar. Quando foi julho do mesmo ano eu entrei para recolher e fiz santo nesse mesmo terreiro”.

Desde que chegou para morar no Recife, em 2011, Denise é colaboradora da Rede das Mulheres de Terreiro e sempre que pode participa das atividades do grupo. Recentemente foi convidada pela Coordenação Colegiada para participar de uma reunião de avaliação e balanço das ações da Rede nos últimos anos.

Iyabassé Vera Baroni: tem 68 anos, é separada e tem dois filhos biológicos. Graduada em Direito, tem especialização em Direitos Humanos. Também possui formação de técnica de enfermagem, tendo se aposentado como funcionária pública da saúde no Estado de Pernambuco. Pratica o candomblé sob a denominação Nagô. É filha de Iansã e ocupa o cargo de Iyabassé no Ilê Obá Aganju Okoloyá Terreiro de Mãe Amara. Autodeclara-se pertencente da raça negra. Sua família é de origem baiana, mas nasceu no Rio de Janeiro e mora no Recife há mais de 30 anos. Era católica praticante, mas ao longo da vida teve vários momentos de contato com o candomblé e a Umbanda. Sobre isso ela diz:

“Minha mãe é originária de uma cidade na Bahia que é o Berço do Candomblé, que é Cachoeira. (Ela) morreu eu tinha nove anos. Aí, até os 17 anos eu vivia com meu pai. Mas quem cuidava mesmo era uma tia. E nesse período da minha infância, o candomblé era muito perseguido. Então na minha casa não se falava de candomblé. Mas tinha uma história entre minha tia e minha mãe que as crianças não podiam ouvir. Mas eu me recordo que todo domingo à noite tinha um programa de rádio chamado “A voz do Candomblé”, que era de um radialista chamado Átila Nunes[...]. O rádio era bem baixinho porque os vizinhos não podiam ouvir. Eu acho que o candomblé está presente na minha vida durante muito tempo. Depois eu tive... a partir dos 2 anos de idade, eu tive um problema de pele [...] que de vez em quando, inexplicavelmente, estourava, abria umas chagas no braço e na perna e que ninguém nunca conseguiu descobrir o que era. Meu pai e minha mãe pagaram a médicos.[...] Com 15 anos, a minha tia disse [...] só tinha um caminho (para curar as feridas que apareciam). Era ser levada a um candomblé. Aí eu fui levada pelo meu tio, minha tia e meu pai. [...] Foi feita uma coisa que era um descarrego e essa coisa fez uma limpeza que nunca mais a minha

pele eclodiu como eclodia antes. [...] Não queria nem ouvir falar em candomblé, macumba! Mas uma vez ou outra eu ia [...] a algumas sessões [...] era candomblé misturado com umbanda. [...] Então eu acho que durante todo tempo de juventude e depois de maturidade, tinha alguma coisa que faltava em mim. Eu era muito católica, participava de todas as coisas da igreja”

Há seis anos ela se iniciou, de fato, no candomblé, no Terreiro de Mãe Amara, recebendo o cargo de Iyabassé, que é dado às mulheres que tem a responsabilidade de preparar os alimentos dos rituais no terreiro. Algum tempo depois, também fez o tombo da Jurema na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá, de seu Pai de Santo, Júnior de Ajagunã. O Terreiro de Mãe Amara não cultua Jurema, por isso, ela fez essa parte em outra casa. Sendo, então, Vera, filha de santo do babalorixá Júnior de Ajagunã e Mãe Amara.

Vera é militante do movimento negro, do movimento feminista e durante muito tempo foi do movimento sindical. Foi também militante pelas Comunidades Eclesiais de Base, as CEBs, num grupo chamado Companheiros de Jesus. Era um grupo religioso que tinha um caráter político, com o propósito vir a ser, no contexto político da Ditadura Militar, um grupo clandestino. Fez parte também de um grupo chamado Ação Católica, ligado ao grupo Juventude Operária Católica. Filiada ao Partido dos Trabalhadores, Vera Baroni chegou a disputar duas eleições, a mais recente foi para deputada estadual, em 2002, tendo ficado na suplência. Também foi presidente do sindicato dos trabalhadores da saúde do Estado de Pernambuco.

A militância com o movimento feminista é quem a aproxima, no Recife, com o Candomblé, quando, a partir de uma reflexão da organização da qual participava surgiu a necessidade de saber mais sobre as mulheres das religiões afrobrasileiras de Pernambuco. Sobre isso, ela diz: “E aí mais uma vez eu fui compelida a encarar essa coisa que vinha lá da minha juventude”. Vera faz parte da Coordenação Colegiada da Rede das Mulheres de Terreiro.

Mãe Lúcia: tem 67 anos, é solteira e tem um casal de filhos biológicos. Atualmente é graduanda em Direito, mas também tem formação na área de saúde, como auxiliar de

enfermagem, profissão pela qual se aposentou. É também educadora popular em projetos culturais. Mãe Lúcia é membro do Conselho Religioso da Rede. Mora em Pau Amarelo, bairro da cidade de Paulista, que integra a Região Metropolitana do Recife. Filha de Iansã, Mãe Lúcia cultua Candomblé de denominação nagô-ebá, e Jurema. Ocupa o cargo de iyalorixá no Ilê Axé Oyá Togum, que funciona no mesmo endereço de sua residência. Já foi católica e é fundadora do Movimento Negro Unificado em Pernambuco. Atualmente é membro do Conselho estadual de Direitos Humanos. Sobre sua entrada para o Candomblé, Mãe Lúcia diz:

“Olhe, eu fui menina dentro do candomblé. Aos 13 anos eu me encantei, me deslumbrei de verdade com o candomblé. E [...] eu já queria fazer a minha cabeça, só que eu era de menor. No meu tempo as coisas não eram como é hoje. Isso era no Sítio de Pai Adão, lá em Água Fria. [...] Eu sou do tempo de José Romão, de Malaquias, de Tia Vicência, de Das Dores. Todo esse pessoal que já saiu do ayê³⁸, né. E meu pai, obviamente, não permitiu. Eu era uma criança e não era o orixá que estava cobrando. Era eu mesma que queria. Eu entrei na religião por amor, pela beleza dessa religião. [...] Toda a família por parte de pai era de candomblé. E toda família por parte de mãe altamente católica. Mas tinham esse entendimento dessa outra religião, que não era essa religião que está posta, as convencionais. E aos 18 anos eu tinha terminado o curso de enfermagem pela Federal³⁹, que já não existe mais. Eu já estava trabalhando [...] e antes do 19 anos eu tombei minha Jurema, que hoje eu também faço esse ritual. E aos 21 anos eu fiz meu iaô. Fiz 45 anos de santo e 48 anos de Jurema. Fui católica até os 13 por imposição dos pais. Depois [...] eu não fui mais pra igreja'. (Mãe Lúcia)

Ekédi Liliana Silva: tem 36 anos, é viúva e tem um filho biológico. Mora no bairro de Peixinhos, em Olinda. Está cursando o décimo período de Pedagogia. Também fez o curso de magistério, se formando como professora primária. Há 13 anos trabalha na Secretaria de Educação de Olinda e atualmente é gerente de Desenvolvimento do Departamento de Cidadania e Direitos Humanos. Liliana se autodeclara negra. É adepta do candomblé, sob a denominação

³⁸ Ayê, do iorubá, quer dizer terra, plano terreno, mundo dos vivos.

³⁹ Mãe Lúcia fez curso de auxiliar de enfermagem na Universidade Federal de Pernambuco. Posteriormente, esse curso se transformou em graduação.

Jêje, e também da jurema. No candomblé é filha do orixá Oxum, e na jurema, tem como guias a mestra Paulina e a cabocla Jandira. Os dois cultos são feitos no Centro Espírita Cabocla Jandira Ilê Axé Oxum Opará, em Olinda, onde ocupa o cargo de Ekedí.

“Sou de candomblé. [...] Nasci em um terreiro, na casa de Mãe Luízinha de Oyá, no Arruda. [...] Com 1 ano eu fui batizada na Igreja Católica, na verdade eu comecei a frequentar a casa. [...] Vim morar em Peixinhos com cinco anos de idade. Mesmo assim, o meu vínculo com a casa da minha madrinha não se perdeu [...] Aos 15 ou 16 anos, eu adoeci. [...] E eu adoeci de repente. [...] Só que aí você está adolescente e aí você se afasta de todo o seu contexto e sua relação, que você constitui lá atrás, vai se perdendo. [...]Fui várias vezes ao hospital e comecei a definhar, definhar.[...] Ninguém sabia o que é que eu tinha. Meu pai foi buscar uma rezadeira, a rezadeira me colocou na porta de casa. [...] Só que ela começou a me rezar, ela começou a se arrepiar e disse: "Olha, cuida da sua filha que ela vai ser passada. Tem que levar ela pro terreiro pra cuidar dela, porque o problema dela é espiritual. É religioso e não de saúde de médico". Meu noivo, que já era noivo, me levou pra um terreiro, até pra casa de Dona Ci, juremeira, na verdade. [...] Ela quando me olhou: *Vixe maria, essa menina vai morrer agora*. Me levou na cancela de Exu, me deu umas fumaçadas. Eu tava tão debilitada que eu desmaiei. E aí quando eu tornei ela conversou comigo e disse: "olhe, o problema é que a gente precisa tomar uns banhos, fazer umas limpezas de folha. "E você precisa cuidar dessa sua parte que tá abandonada, vamos dizer". E aí, pronto, desde os 16 anos que eu não larguei mais. [...] Tenho muito orgulho em dizer que sou de candomblé e sou da jurema sagrada. Pra mim, isso é muito importante". (Liliana Silva)

Liliana também passou pelo catolicismo:

“Sou, sou (batizada). Não, não foi só o batismo. Eu sempre vou à igreja... e missa de sétimo dia não sei de quem. Eu tenho quatorze ... quinze afilhados batizados na Igreja Católica. Batizei quinze crianças na Igreja Católica. Não me considero católica, não sou católica”.

Liliana faz parte da Coordenação Colegiada da Rede, mas no último ano precisou ficar afastada das atividades do grupo em virtude do nascimento de seu único filho.

Iyakekerê Maria Helena: tem 42 anos, e vive uma união estável com seu companheiro. Fez magistério e atua como arte educadora. É praticante do candomblé de denominação nagô.

Filha de Iansã, ela exerce o cargo de Iyakekerê no Ilê Obá Aganju Okoloyá Terreiro de Mãe Amara, de quem é filha biológica. Ocupa também o cargo de iyalorixá na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá, casa de culto do seu companheiro. Por ser filha biológica de uma Iyalorixá e do babalorixá Nelson Mota Sampaio, está na religião desde que nasceu. Mas nem por isso deixou de se batizar na Igreja Católica, a qual frequentava na adolescência. Maria Helena tem atuação política na área da cultura, sendo eleita algumas vezes delegada do Orçamento Participativo do Recife (prática de participação popular da antiga gestão do PT na Prefeitura do Recife). Ela é a idealizadora da Rede das Mulheres de Terreiro e atualmente atua como membro do Conselho Religioso.

“Eu nasci dentro do candomblé. Mas minha família não me obrigou a ser. Eu fui por uma escolha minha mesmo. Eu escolhi o orixá para minha vida. Meu pai também nasceu dentro do candomblé. Ele é descendente de africanos legítimo. Já tinha o candomblé no sangue mesmo. E minha mãe foi motivo de doença, porque minha vó era católica apostólica. Mas minha mãe teve um problema de saúde e procurou um terreiro. E lá ela teve que seguir a religiosidade dela. A gente é batizado na Igreja Católica por uma questão social, isso é uma cultura no Estado de ser cristã. Mas seguir outra religião, não. [...] Quando eu era pequena, meu pai perguntava se eu queria uma festa de aniversário ou um toque⁴⁰, eu dizia que preferia um toque, então ele sempre tocava pra Yemanjá⁴¹, porque meu aniversário é em maio, mês dela” (Maria Helena).

Maria Helena também é conhecida no cenário cultural de Pernambuco por ser cantora e percussionista. Na década de 1990 ajudou a criar, no bairro de Água Fria, no Recife, a banda afro Ojuobá. Foi integrante do grupo Comadre Florzinha, grupo composto por mulheres que fez parte do Movimento Manguebeat. Cantou e tocou em grupos tradicionais de cultura popular como o Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife, o Afoxé Ylê de Egbá, o Afoxé Oxum Pandá, fez coro para Zé Neguinho do Côco, famoso mestre de coco. E fundou em 2004, seu

⁴⁰ Toque é como são chamadas as festas que celebram os orixás nos terreiros nagôs no Recife.

⁴¹ Yemanjá é um orixá muito cultuado no Brasil. De acordo com a mitologia, sua natureza é o oceano.

próprio afoxé, que hoje se chama Oyá Tokolê. Mais recentemente, fez parte do grupo vocal Voz Nagô, organizado pelo músico Naná Vasconcelos, que faz a abertura do carnaval do Recife. Maria Helena foi a idealizadora da Rede das Mulheres de Terreiro.

Mãe Neuza: tem 63 anos, é solteira e tem uma filha biológica. Pedagoga de formação, ao longo da vida exerceu duas profissões, a de professora da rede pública de ensino e secretária executiva na Companhia Hidroelétrica do São Francisco, a Chesf. Atualmente está aposentada. Mora no bairro de Campo Grande, no Recife, mas o seu terreiro, denominado Nação Xambá Senhor do Bonfim, no qual ocupa o cargo de iyalorixá, funciona no bairro de Jardim Brasil, em Olinda. É adepta do candomblé sob a denominação Xambá. Também cultua jurema. No pertencimento racial, se autodeclara negra. Apesar de ter sido batizada e crismada na Igreja Católica, foi criada no espiritismo Kardecista, religião de sua mãe. Na infância e adolescência, Mãe Neusa também foi evangélica, chegando a frequentar a escola dominical da igreja Batista. As passagens por todas essas religiões se davam quase que na mesma época e, às vezes, no mesmo dia. Na juventude, logo antes de entrar para o candomblé, foi da Assembleia de Deus.

“Aí você vai ter que registrar essa parte (risos) porque isso é caso pra loucura! Minha avó, católica, apostólica, romana, brasileira, etc. Minha mãe, espírita Kardecista, do Centro de Seu Pompílio. Antiquíssimo! Então eu nasci aí. E ia pra escola dominical da igreja Batista, lá no Arruda, com a vizinha, D. Ana. (Sábado) à noite, terço. Domingo de manhã, igreja Católica. Às nove horas, eu ia pra igreja de crente. Dia de domingo de tarde tinha que ir pro Kardecismo com mamãe. Era tudo ao mesmo tempo. Era um jogo. Porque minha vó não queria ir sozinha. Eu tinha que ser um brinquedo na mão dessas velhas! (Mãe Neusa ri). Dos sete aos 12, foram essas três religiões na minha cabeça!”

Com o candomblé, Mãe Neusa vem a ter contato em diferentes momentos da vida. Primeiro quando bebê, depois criança e adolescente.

“Minha mãe conta que aos nove meses eu tive ruptura umbilical. Ela me levou ao médico, o médico disse que não podia operar, só depois dos cinco anos de idade [...]. Nisso, ela me leva na casa de Dona Luiza Pimentel, que era a dona do terreiro xambá. Ao chegar lá, ela fez um tratamento, e minha mãe conta que ela colocou um pó preto no local do meu umbigo e me enfaixou. Hoje eu sei que foi um axé (que ela colocou). [...] Quando chegou na idade dos 13 anos, minha vó me mandou entregar um perfume na casa da minha tia (para entregar um perfume da Oxum dela). Até aí, de xangô eu não conhecia nada. Eu pego o perfume [...] Chego na frente da casa de titia e digo: mamãe disse que se eu entrar no xangô, me dava uma surra de corda e depois passava vinagre, mas madrinha Biu me mandou trazer esse perfume pra entregar à Zefinha. Aí minha tia diz: Entre aqui pelo beco da casa, arrudeie lá por trás e você vai entregar pela porta do lado pra ninguém lhe ver, pra não dizerem à sua mãe. Minha prima foi comigo. Aí tava Zefinha rodando e eu fiquei olhando. Aí, eu: Zefinha! Zefinha! E nada de Zefinha olhar. Aí Ana (a prima) fazia assim: não chame Zefinha, chame oxum. E eu: o nome dela é Zefinha. E ela (Ana): mas ela está com oxum. Chame oxum. (Ana) chamou Oxum e ela veio. Eu disse que foi minha vó que mandou entregar a você (à Oxum). Ela (Oxum) me mandou tirar da caixa. Mandou abrir as portas, mandou o pessoal se afastar e me abraçou. Acabou-se... até aí eu não vi mais nada. Não sei lhe contar mais nada. Apaguei aos 13 anos de idade. Quando eu tornei, aquela zoada, aquele monte de pé preto e saia vermelha, pensei: minha mãe bem que disse que aqui era o inferno! E dei uma carreira tão grande!

Mãe Neuza só se inicia no candomblé posteriormente, entre 19 e 20 anos de idade, nesse mesmo terreiro que foi de D. Luiza. Nessa época, ele já estava sendo liderado pela antiga madrinha da casa, D. Ananias. Mesmo ela já tendo falecido na época de sua iniciação, Mãe Neusa considera D. Luiza sua iyalorixá, e Ananias, sua madrinha. Com o falecimento de sua madrinha e fechamento definitivo do terreiro Xambá, da Mangabeira, Mãe Neusa funda seu próprio terreiro. Atualmente, Raminho de Oxóssi é o seu babalorixá. Ela se engajou recentemente na Rede, logo após o sétimo Encontro e tem sido uma colaboradora assídua nas reuniões.

Mãe Graça tem 63 anos de idade e é solteira. Tem três filhos. Não chegou a completar o segundo grau na escola, mas tem formação em técnica de enfermagem, profissão que exerce até hoje, na forma de servidora pública. Mora no bairro do Bongi, em Recife e é praticante da Umbanda, no Centro Espírita Perpétuo Socorro, que fica no mesmo endereço de sua residência. Filha de Xangô, tem também a Mestra Aidí como entidade que a protege. No Centro ela é sacerdotisa, cargo de maior autoridade no seu culto. Mãe Graça se autodeclara negra. Entrou para a Umbanda por causa da família, já que herdou de seu pai a instituição religiosa que lidera. Mas já passou pelo catolicismo. Mãe Graça participa da Rede desde o início, em 2007. Atualmente é membro do Conselho Religioso. Mãe Graça realiza trabalhos sociais no bairro em que mora, como a doação de mantimentos, colchões e móveis para os mais pobres, chegando a atuar em parceria com a igreja católica da vizinhança.

“Eu comecei com a dor, com o sofrimento. Porque se fosse de mão beijada não ia ser. Meu pai ele não aceitava a espiritualidade, porque era muito criticado. Antigamente era mais difícil se defender. [...] então começou a aparecer problemas na família. [...] Ele não aceitava, achava que ia ser muito discriminado. Aí teve uma época que ele adoeceu. [...] Teve uma época que minha irmã Ceci adoeceu [...]. As entidades sempre cobrando dele. E mãe trabalhava escondida de meu pai. Mãe trabalhava com Zé Pilintra. [...] Ceci fez as coisas num terreiro aqui perto, que era Umbandomblé. Era traçado. [...] Ficou boa até hoje. Aí meu pai começou a aceitar. Começou a trabalhar em casa fazendo as reuniões espirituais. Aí Seu Pilão pediu que ele abrisse um centro e ele começou a atendendo o povo, fazendo as oferendas. Então hoje eu continuo a história consagrada.” (Mãe Graça)

Duas coisas me chamaram atenção quando perguntei a cada uma delas como tinha se aproximado de sua atual religião. A primeira é que vi que há dois caminhos bem comuns: ter nascido em uma família que já praticava os cultos afrobrasileiros, ou ter entrado para curar alguma doença que os médicos não conseguiam.

A segunda coisa é que quando as mulheres que não nasceram em famílias de terreiro, mas procuraram por conta de saúde são bem detalhistas na hora de contar a sua história com o

Candomblé, com a Jurema ou com a Umbanda. Por outro lado, as mulheres que nasceram dentro dessas religiões eram bem sucintas. Isso, de certa maneira, passou a me incomodar porque tinha o receio de que iria parecer que as histórias mais longas das outras estariam sendo privilegiadas por mim no texto. Mas a realidade é que quem nasce dentro de um terreiro não precisa contar a sua história para se legitimar, pois o contexto de nascimento já é legitimador. Enquanto as mulheres que entram pela busca da cura se legitimam por entenderem que os males de que sofriam eram, na verdade, chamados dos Orixás e Entidades.

Sobre o estado civil, com exceção de Liliana, que é viúva, Vera Baroni, que declarou ser separada, e Lurdinha, que é divorciada, as outras mulheres declararam ser solteiras e com filhos. Porém, durante as entrevistas, algumas revelavam que já tinham sido casadas ou viviam maritalmente com algum companheiro. O estado de “solteira” parece que tem mais a ver com o fato de não estarem casadas no civil do que em não estarem em uma relação conjugal. É o caso da Iyakekerê Maria Helena, que vive união estável com o babalorixá Júnior de Ajagunã, mas respondeu que é solteira.

Sobre formação, metade das mulheres entrevistadas tem formação na área de Educação, seja com graduação em Pedagogia, pós-graduação, ou tendo feito o Ensino Médio em magistério. Mesmo as que não têm formação atuam na área de educação. A outra metade atua na área da saúde como técnicas ou auxiliares de enfermagem. No geral, todas possuem alguma formação e uma profissão secular. Apenas uma não tem vínculo formal de trabalho. Quatro têm renda que varia entre dois e quatro salários mínimos, três ganham mais de cinco salários mínimos, e as outras têm renda entre quatro e cinco salários. Maior parte dessa renda vem de aposentadoria e pensão, mas quase todas foram ou são servidoras públicas em regime estatutário.

É importante lembrar que as mulheres de terreiro entrevistadas fazem parte da Rede e da sua organização. Sendo da Rede, se colocam como representantes de todas as mulheres adeptas

das religiões afrobrasileiras e indígenas. Mas isso não quer dizer que o perfil delas represente o perfil da maioria das mulheres de terreiro, em particular, das iyalorixás. Existe uma diversidade de realidades socioeconômicas entre as mulheres praticantes dos cultos afros. Na minha monografia de conclusão da graduação em Ciências Sociais, por exemplo, aponto Mãe Amara, do Ilê Obá Aganju Okoloyá, e mãe biológica da Iyakekerê Maria Helena, como sendo uma iyalorixá que se dedica exclusivamente ao terreiro. Porém ela recebe uma pensão de viúva. Como ela, há muitas outras. Então, a renda pode vir apenas dos serviços religiosos prestados nos terreiros e pode vir também de pensões dos cônjuges. Há também mulheres que possuem trabalho secular, mas sem vínculo formal. Mas, se há essa diversidade, por que essas mulheres não estão na organização da Rede, então? Essa é uma pergunta importante. Pelo que pude observar, é possível levantar a hipótese de que a situação socioeconômica das mulheres entrevistadas permite uma dedicação maior delas na militância.

Em conversa informal com a iyakekerê do Ilê Obá Aganju Okoloyá, Maria Helena Sampaio, ela falou sobre a dificuldade que ela mesma tinha em acompanhar mais de perto as atividades da Rede. Ela está entre as mais jovens entrevistadas, com 42 anos. É arte educadora, percussionista e cantora. Não possui emprego com vínculo empregatício, e parte da renda familiar vem pensão de Mãe Amara. Maria Helena é também iyalorixá da casa de culto do companheiro, o babalorixá Júnior de Ajagunã. Ela me disse que o ritmo de vida a impedia de estar mais junto da Rede. Ela então deu exemplo de Vera Baroni, que está intensamente engajada nas ações da Rede.

“Vera pode, Vera é aposentada. Tem tempo para se dedicar. Eu dou suporte, sou do Conselho Religioso, aconselho ela, mas minha vida não permite mais do que isso. É muita coisa que tenho que dar conta. Tenho que trabalhar, que cuidar de mainha⁴², das minhas filhas e dos

⁴² A iyakekerê Maria Helena é filha biológica de Mãe Amara, do Ilê Obá Aganju. Mãe Amara precisa de cuidados especiais por conta de um acidente vascular cerebral que aconteceu em 2008.

meus netos e do terreiro” (Iyakekerê Maria Helena, em conversa em maio de 2013, s/d).

Essa fala de Maria Helena revela que as diferentes realidades de vida das mulheres de terreiro podem afetar o engajamento nas atividades da Rede, como as reuniões com o Poder Público, e com outros movimentos sociais, que acontecem dia de semana, em horário comercial, por exemplo.

Sobre a situação das mulheres de terreiro no Brasil e em Pernambuco, o Censo de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE mostra que da população residente no Brasil, cerca de 320 mil mulheres declararam pertencer à Umbanda, Candomblé ou outras denominações afrobrasileiras. Dessas, as que indicaram situação de ocupação consistem em 115 mil em situação de emprego e 2.300 não possuem remuneração. Quase 1000 mulheres responderam que trabalham para consumo próprio (IBGE, Censo Demográfico, 2010⁴³).

No mesmo ano de 2010, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, promoveu a realização da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros, conhecido também como Mapeamento dos Terreiros, ou Mapeamento do Axé. Essa pesquisa identificou na Região Metropolitana do Recife a existência de 1.261 terreiros, que cultuam Jurema, Candomblé, Umbanda, Nagô e Xangô⁴⁴. Entre todas as regiões metropolitanas pesquisadas (Porto Alegre, Belém, Belo Horizonte e Recife), as lideranças religiosas do Recife são as que têm os menores níveis de renda, onde 85,3% recebem até dois salários mínimos. De acordo com a pesquisa, essa renda conta com a participação em programas de transferência de renda, como o Bolsa Família. No Brasil, juntando todos os sítios

⁴³ Esse é um dado que tenta mostrar um pouco da situação das mulheres de terreiro no Brasil. Mas é preciso atinar para a possibilidade de que termos muitas mulheres de terreiro que podem ter afirmado serem católicas e/ou espíritas.

⁴⁴ Essas foram as denominações discriminadas no Mapeamento.

pesquisados, 55,1% das pessoas entrevistadas eram mulheres (BRASIL/MDS, 2011). Em termos de dados sobre mulheres e religiões afrobrasileiras, esses são os dados oficiais mais recentes. O mapeamento, infelizmente, não nos fornece dados mais precisos sobre a situação das mulheres de terreiro em Pernambuco. Mas é possível conjecturar que a realidade das mulheres de terreiro ligadas à Rede que foram entrevistadas, não deve corresponder à realidade da maioria.

Sobre Militância em outros grupos, as nove mulheres entrevistadas têm em comum suas atuações anteriores em outros movimentos sociais ou trabalhos em projetos sociais. Militantes do movimento negro, do movimento de mulheres, movimento feminista e movimento e mulheres negras, além de atuação com voluntárias no bairro ou em hospitais. Observei que elas trazem para o grupo das mulheres de terreiro muito de suas experiências nessas outras frentes. Trazem elementos não só para o conteúdo das discussões da Rede, mas também nas práticas de se organizar e dialogar com outros sujeitos. O capital social também faz parte dessa bagagem.

Depois de ter apresentado cada uma das entrevistadas, a seguir vou trazer as falas delas sobre o que é ser mulher de terreiro.

5.3 O QUE ELAS FALAM SOBRE SER MULHER DE TERREIRO

No roteiro de entrevista, inseri um bloco de perguntas com o intuito de saber, a partir das falas das mulheres, o que elas entendem por ser mulher de terreiro. A minha expectativa era que todas falassem algo em conformidade à definição dos documentos da Rede, ou que dessem uma definição objetiva sobre elas mesmas, no sentido literal. De certa maneira elas o fizeram, mas cada uma à sua forma. Algumas destacaram mais o caráter político do termo, outras o caráter religioso. No geral, todas descreveram a mulher de terreiro enquanto liderança.

A fala da Ekédi Liliana revela o caráter político do termo, de afirmação e reconhecimento. Expressa também como ela se sente nessa identidade, como alguém que precisa demarcar e defender posições.

“Lugar de responsabilidade [...] é uma relação de pertencimento, e eu me orgulho muito disso. Mas a nossa sociedade ela é muito preconceituosa. O olhar é muito diferenciado. Você é mulher e um amigo meu falou assim: "Mulher, negra e de terreiro". Tem esse peso. E o "de terreiro". É muita responsabilidade porque a gente precisa, na verdade, estar muito de igual pra igual ou buscar nossa igualdade, buscando esse respeito. [...] Hoje, hoje, eu me sinto muito à vontade, enquanto pessoa, de estar me declarando mulher de terreiro. Muito à vontade. Antes eu ficava um pouco retraída. Depois eu comecei a estar mais junto, a buscar outras referências de mulheres. E também estar nesse meio social, estar nesse espaço dentro da sociedade buscando direitos iguais, hoje pra mim tá tranquilo. Sabe, eu ainda observo que as pessoas me olham de lado. Não é fácil. Isso é na faculdade, isso é dentro da secretaria. Isso é em qualquer espaço que eu esteja. Se eu não estiver muito preparada e isso muito bem resolvido... isso pra mim está muito bem resolvido, independente de qualquer coisa, sou negra, sou de terreiro. E daí?” (Liliana em entrevista concedida em maio de 2013)

Outras mulheres, como Mãe Graça, Vera Baroni e Ceçá Axé vão fazer uma referência maior ao espaço religioso. “Ser mulher de terreiro é compartilhar do sagrado” falou, Ceçá Axé.

Mãe Graça diz:

“Pra mim, ser mulher de terreiro é uma grande responsabilidade que predomina as várias [...] a lidar com as pessoas que nos procuram.

Ser mulher de terreiro é receber e abraçar os irmãos mais sofridos. Porque aqueles orixás que estão evoluídos já passaram pela sua decadência. E nós temos uma hierarquia de irmãozinhos com a finalidade para evoluir. Se eu não abraçar e não prestar esta caridade, quem é que vai sofrer? Eles irão se sentir rejeitados. É aquele filho que coloco a minha mão sobre a sua áurea, o orí. Na Umbanda é a áurea, na nação (candomblé) é o orí. Então mulher de terreiro não é ser você se reproduzir” (Mãe Graça, em entrevista concedida em outubro de 2013)

Vera Baroni diz:

“Pra mim, ser mulher de terreiro é estar vinculada a uma comunidade de terreiro, viva, operante, que se encontra periodicamente, que faz o culto aos orixás. Então, isso pra mim é ser uma mulher de terreiro. Mas dentro do candomblé, como em toda religião, existe a participação de homens e mulheres. Então, pra mim, ser mulher de terreiro é, digamos, assim, é um aspecto muito particular dessa convivência coletiva, que as mulheres tem algumas responsabilidades e algumas características próprias dela. Elas geram filhos, elas criam os filhos, elas educam os filhos. No candomblé as mulheres de terreiro tem esse papel de receber as pessoas, de cuidar dessas pessoas [...]” (Vera Baroni, em entrevista concedida em janeiro de 2014)

Algumas mulheres deram mais de um sentido para o uso do termo, demarcando o sentido político e o sentido religioso. Sobre isso, Lurdinha diz:

“Ser mulher de terreiro é ser mulher que frequente realmente o terreiro, em todos os sentidos, nos sentidos de obrigação, nos sentidos de ajuda no terreiro. Ser mulher de terreiro é trabalhar em prol do terreiro. Eu falo de ser mulher de terreiro no Xambá. E ser mulher de terreiro no modo geral, como tem a Rede das Mulheres de Terreiro, que é uma rede que tem como objetivo o empoderamento das mulheres de terreiro, como também trabalhar com as mulheres no sentido delas ocuparem um bom espaço político, social, econômico, ter voz, se desenrolar mais perante a sociedade, não ter medo nem vergonha de ser mulher de terreiro. E ocupar todos os

espaços possíveis e imagináveis. Ser mulher de terreiro é isso”. (Lurdinha da Xambá, em entrevista concedida em fevereiro de 2014)

Tanto Maria Helena quanto Denise Botelho definem as mulheres no seu papel religioso, mas também destacam a responsabilidade das mulheres de terreiro em manter viva a tradição, a ideia de família e comunidade.

Maria Helena:

“Ser mulher de terreiro é manter uma tradição. É a religião. Mulher de terreiro é ser da comunidade, da família. É cuidar. É isso. Ter uma missão na sua vida de cuidar das pessoas. É como você fosse mãe sempre [...]. Sobre mulher de terreiro em termos políticos, surgiu da necessidade da mulher ter seu protagonismo dentro dos terreiros. Porque antigamente você só falava do homem. Se for fazer uma cerimônia, é um homem, se for fazer não sei o que, é um homem. E surgiu também por conta de uma figura muito marcante que foi Tia Inês, do Sítio de Pai Adão. Porque ela foi uma mulher esquecida, né. Ela que fundou o candomblé. Ela não fundou o candomblé, mas a casa matriz, que hoje é a casa matriz, foi ela. E foi esquecida. Tanto que botaram o nome de homem. Não desmerecendo, mas a questão da mulher... ela invoca, ela zela, a mulher tem a mesma participação de um homem. Se um homem faz, não faz sem a mulher, né. Então eles trabalham em comum. Então foi quando surgiu a questão da mulher no terreiro. Surgiu aqui no Terreiro de Mãe Amara. A Rede surgiu da necessidade de fortalecer a auto-estima da mulher de terreiro, enquanto mãe de santo, enquanto iyabassé, enquanto iyabá, enquanto ekédi. A mulher, em si, dentro do terreiro, é muito importante. E você no terreiros, a mulher, né... homem botando torso, já desfigura a coisa da mulher no terreiro” (Maria Helena em entrevista concedida em junho de 2014)

Denise Botelho:

“A gente podia escrever um tratado, porque tem diversos aspectos. Num especial, que eu acho que é bem importante, principalmente quando você pensa em mulheres que vivem em situação de exclusão,

imagine você estar numa realidade em que seu corpo pode ser habitado, utilizado e vivido como uma divindade, que é a emanção de Olodumare, que é o criador do universo. Então esse aspecto é o que eu reflito muito. O que significa, às vezes, você ver uma mulher negra que já vive o processo sócio-histórico em situação [...] o que representa, por exemplo, uma mulher negra, com baixa escolaridade estar num momento em que ela possa estar cultuando, louvando seu orixá e que aquele momento ela possa estar de transe ou de possessão, mas é aquele momento do êxtase, da alegria, da possibilidade de vivenciar uma outra realidade a qual ela não vive, é ao contrário, vive sempre o aspecto da exclusão. [...] é um momento especial. O outro aspecto que eu tenho chamado atenção é que são as mulheres de candomblé⁴⁵ que tem salvaguardado essa cultura africana e afrobrasileira, né”.

Sobre esse aspecto de salva-guarda da cultura afrobrasileira, Denise chama atenção que há 10 anos existe, a Lei 10.639⁴⁶, de ensino de história e cultura afrobrasileira nas escolas, e ainda não se consegue implementar essa lei. Mas as mulheres de terreiro conseguem fazer isso no cotidiano de suas casas de culto.

Denise Botelho:

“O candomblé também tem um papel de criar uma família. Pra algumas pessoas, a família de santo é a família que as pessoas tem. Lógico que tanto pra homens quanto pra mulheres [...] mas como na nossa sociedade as mulheres precisam dessa rede de proteção, e se habitou a isso, esse aspecto familiar é um pouco importante”.

O termo “Mulher de Terreiro” passa a ser usado por algumas mulheres apenas após seu engajamento na Rede. É o caso de Mãe Graça. Ela diz que na Umbanda não se usa essa

⁴⁵ No entanto, como diz Motta (2003), o nome “Candomblé” se generalizou, elevando-se a uma categoria nacional de religiosidade afro-brasileira e sendo amplamente utilizado como uma forma genérica de se referir ao culto e suas variedades. Cabe também explicar que seu uso comumente se restringe às modalidades tidas como mais próximas das matrizes africanas⁴⁵, portanto, exclui-se aí a Umbanda, o Catimbó, a Jurema, entre outras mais afastadas dessas matrizes.

⁴⁶ A Lei 10.639/03 torna obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares.

referência “terreiro”, pois usa a palavra “centro”. E que começou a usar “terreiro” por conta da Rede. No entanto, ela revela se identificar com esse termo porque entende que ele representa a ideia de comunidade. Mãe Lúcia também não usavam esse termo “Mulher de Terreiro”:

“O termo mulher de terreiro é novo, de uns seis anos pra cá. Agora, politicamente, eu estou dentro da política há muito tempo. [...] Eu sempre gostei de representar as coisas quando estudei. Fui a oradora da minha turma de enfermagem. [...] Nessa época eu já pertencia aos movimentos. [...] “.

Assim como Denise Botelho:

“Eu sempre me denominava como mulher de candomblé, não como mulher de terreiro. Aí, quando cheguei aqui em março de 2011[...] eu já assimilei esse termo, essa expressão mulher de terreiro”.

Liliana diz que ouviu falar nesse termo na própria Rede das Mulheres de Terreiro:

“Na Rede! Na Rede das mulheres de terreiro, na verdade. É uma grande referência e foi, na verdade, uma grande referência pra mim. Porque foi justamente na Rede das Mulheres de Terreiro, quando começou, que se constituiu, quando ela começou a se organizar... é que na verdade ela começa a colocar a mulher de terreiro na ponta da discussão. Ela começa a colocar a mulher de terreiro na discussão da política pública. E ela começa a dizer, a Rede começou a fazer a discussão naquele momento dessa relação de pertencimento: quem somos? O que queremos? Como nos organizamos? E na construção da identidade enquanto pessoa.

Vera Baroni:

Eu não sei direito se essa expressão mulher de terreiro era uma expressão, vamos dizer, já popularizada. Ou se é uma expressão que nós começamos a usar aqui em Pernambuco. Porque, exatamente, no nosso terreiro, o Ilê Obá Aganju Okoloyá Terreiro de Mãe Amara, que é o terreiro em que eu frequento e a casa que me acolheu, a casa que Oyá me levou, usamos essa expressão.

Outro aspecto é que quase todas usaram a palavra “responsabilidade” para definir a mulher de terreiro. Elas compreendem como sendo uma missão. Também ficou evidente a relação quase “naturalizada” de hierarquia em ser mulher de terreiro, quando elas caracterizaram as mulheres de terreiro descrevendo explicita ou implicitamente com as funções de iyalorixá. A ideia de liderança está muito presente. Mas é importante entender que todas as entrevistas ocupam cargos de elevada hierarquia no terreiros, principalmente de sacerdotisas e mães de santo.

Mãe Neusa:

“A mulher de terreiro desempenha muitas funções. Ela é mãe, é médica, é psicóloga, é conselheira, é professora. Então, a mulher de terreiro é uma mulher que desempenha várias funções. E dentro dos sentimentos, eu acho que a mulher de terreiro, a que é chamada mãe-de-santo, né, ela, no meu caso, ela tem esses filhos como filhos dela. Eu acho que é uma coisa muito forte quando uma pessoa recebe alguém para cuidar. Como disseram na reunião: não, você não tem que dizer que é meu cliente, você tem que me dizer que é meu paciente. E eu acho que é de muita responsabilidade, é uma missão muito forte, muito grande”.

Mãe Lúcia:

“É ter uma responsabilidade imensa com o outro. Porque você quando iyá você tem que cortar várias coisas para poder usufruir desse nome iyalorixá. Então, 50% da sua vida pessoal você tem que anular para poder realmente ser uma iyá. Eu não concebo determinadas coisas pela educação religiosa que eu tive no terreiro de Pai Adão”.

Quando se cria essa nova expressão “mulher de terreiro”, fica claro que há uma intenção em imprimir uma marca. Essa vai ter um significado nos espaços de diálogo que a Rede transita. E quando pessoas que tinham seus próprios termos passam a utilizá-lo, revela que há uma adesão ao que ele representa, mas também o legitimam. E embora as diversas casas de culto

usem outros termos, como mulheres de candomblé, mulheres de axé, etc., todas as mulheres entrevistadas concordam que para ser mulher de terreiro é preciso estar vinculada a um terreiro, a uma comunidade religiosa afrobrasileira, conforme o que define a Rede.

6. ESTRATÉGIAS DE ATUAÇÃO DA REDE DE MULHERES DE TERREIRO

A partir de agora começo a discorrer sobre a questão fundamental que construiu o objetivo principal de minha pesquisa, que é investigar a forma de atuação das mulheres de terreiro organizadas através de uma rede e sua construção e afirmação de seu sujeito político. Durante a minha pesquisa de campo, mapeei as atividades e ações o grupo organizou e participou naquele determinado período e, na medida do possível, procurei participar da maioria deles. Fazer o levantamento dessas atividades vai nos dizer como elas se organizam e as estratégias que utilizam. E dessas estratégias, eu tento captar o que é característico da identidade religiosa, e o que foi aprendido ou absorvido por elas a partir de suas experiências nos espaços políticos e/ou acadêmicos que frequentavam, ou que passaram a frequentar. Ficou claro que, à medida que as mulheres de terreiro vão participando de eventos como conferências, seminários, reuniões externas com diversos atores políticos, elas vão também incorporando o ferramental de atuação desses outros ambientes. Um exemplo claro disso é que o último Encontro (2013) teve o objetivo de preparar uma síntese de propostas que pudessem subsidiar as mulheres de terreiro que iriam participar das etapas da Conferência de Igualdade Racial. Então, se antes as mulheres começam a se reunir para se conhecerem, para identificar suas necessidades, agora se percebe que elas procuram inserir suas questões numa agenda atual dos movimentos sociais e das políticas públicas. Portanto, a seguir, vou descrever as ações da Rede. Começo pelo encontro anual, que é a atividade mais conhecida, e passo pelas reuniões interna, reuniões itinerantes, reuniões externas com o poder público, e a participação em organismos de controle social.

6.1. O ENCONTRO DAS MULHERES DE TERREIRO DE PERNAMBUCO

O Encontro anual das Mulheres de Terreiro é a atividade/ação mais conhecida e consolidada da Rede. Ele é o momento em que mulheres das religiões afrobrasileiras de vários terreiros de Pernambuco se encontram. O objetivo principal dele é reunir as mulheres para discutir questões que lhes são pertinentes em termos de políticas públicas e também atualizar sobre temas relevantes da sociedade. Mas o Encontro acaba sendo muito mais do que isso. Ele é o momento das mulheres reverem as pessoas da religião que não conseguem se encontrar durante o ano, por conta da rotina de suas vidas. Ele é o momento de “desfiles de moda”, de mostrar as últimas tendências dos “axós”. As mulheres, e os homens também, colocam suas melhores roupas, seus colares de contas mais bonitos para poderem ir ao Encontro.

É também um momento em que circulam as notícias, desde as mais triviais (Por ex. mãe fulana fez uma reforma no salão do santo e no peji) às mais “quentes” (fulano que está doente, pisa do orixá ou da entidade, e fulana que abandonou o santo, etc.). Ele também proporciona momentos de catarse do público, porque além das discussões há o canto, a dança e até a manifestação das divindades e entidades que “prestigiam” o Encontro. O Xirê (do candomblé), a Gira (da Jurema) e a Louvação (da Umbanda) são momentos que, talvez, prendam muito mais a atenção do público, do que as próprias discussões. É o momento em que as pessoas cantam, dançam, choram, se abraçam, confraternizam.

A parte religiosa, a meu ver, é que garante a presença do público e dá liga às discussões. No Encontro se percebe nitidamente a atuação das mulheres de terreiro numa luta política que não se desvencilha do religioso⁴⁷. Essa parte religiosa também acaba por revelar as disputas, pois definir quem vai cantar as toadas é sempre muito delicado e, comumente, sempre sai

⁴⁷ Eu não estou afirmando que isso é uma característica apenas das mulheres de terreiro, mas dos sujeitos políticos de identidade religiosa em geral. Lembro de ter observado em outro grupo, por ocasião de um trabalho de relatoria que fiz para uma articulação de militantes de combate à seca na região do semiárido brasileiro, que tinha uma forte presença de lideranças religiosas cristãs, principalmente católicas, mas evangélicas também. E, nesse grupo, eles também alternavam discussões políticas com orações e cânticos de louvor.

alguém insatisfeito. Aparecem também as tensões entre quem pratica a Umbanda, o Candomblé e a Jurema. O conteúdo ritualístico do primeiro é o que perceptivelmente predomina.

O Encontro é dividido em momentos distintos, com a cerimônia de abertura no primeiro dia, palestras, oficinas, grupos de discussão e cerimônia de encerramento no segundo dia. A primeira edição do Encontro durou dois dias inteiros, mas por conta do alto custo de realização e da dificuldade de manter as mulheres durante todos esses dias seguidos no evento (e, portanto, fora do terreiro), ele foi reduzido a um dia inteiro de discussão, e a cerimônia de abertura acontece ao final da tarde do primeiro dia. Além disso, há também a galeria de exposição dos *banners* com fotos e textos com breve histórico que homenageiam as mulheres de terreiro.

O local do Encontro é escolhido de acordo com a disponibilidade dos espaços da cidade que comportam o público, que chega a 300 pessoas circulando em todos os dias de evento. O primeiro ano foi no auditório da Fundação Joaquim Nabuco, mas já aconteceu no Nascedouro, em Peixinhos (Olinda), também já aconteceu no Centro Cultural Rossini Alves Couto (Auditório do Ministério Público Estadual), antigos cinemas Ritz e Astor, no centro do Recife. As duas últimas edições tiveram a cerimônia de abertura no Cinema São Luiz, e os grupos de discussão no Liceu de Artes e Ofícios, o antigo Colégio Nóbrega, também no centro do Recife.

O Encontro é financiado com recursos oriundos de contribuições de diversas fontes. Geralmente é feito um ofício, que é encaminhado para vários órgãos dos governos (das três esferas) e para organizações da sociedade civil, assim como para os gabinetes de parlamentares que têm histórico de apoiar as iniciativas dos afrobrasileiros. As próprias mulheres acabam colocando do próprio bolso recursos de transporte e alimentação para a preparação. O recurso não é dado só em dinheiro. Maior parte dele é oferecida em serviços prestados, como assessoria de imprensa, registro fotográfico e em vídeo, alimentação, disponibilidade de espaço para o evento, etc. Ou em produtos, como a confecção das bolsas, do material gráfico e material de expediente.

Esse material que é distribuído é algo para ser destacado. As mulheres procedem da seguinte maneira: fazem o projeto do Encontro, levantam os custos e anexam a um ofício direcionado aos órgãos do poder público⁴⁸, organizações da sociedade civil (sindicatos, ongs) e gabinetes de parlamentares. Então cada contribuinte informa qual item vai financiar, e se vai ser em dinheiro ou em serviços e produtos.

Como já disse anteriormente, o Encontro tem momentos religiosos que dão identidade às mulheres de terreiro. E há as discussões nos formatos acadêmicos e políticos que dão o tom secular. Outro elemento que reforça essa preocupação com o modo de fazer eventos partindo de referências não religiosas se apresenta, por exemplo, na preocupação das mulheres em confeccionar e distribuir material gráfico de divulgação do evento. Para todas as edições são feitas bolsas exclusivas, blocos de anotações, canetas, camisetas de malha e um brinde (geralmente caneca, lenços ou panos de prato), tudo com a logomarca do Encontro, que é temática, e muda todo ano. Estão também as logomarcas da Rede, do Terreiro de Mãe Amara e da Uiala Mukaji – que são realizadores, dos apoiadores e patrocinadores. Esses são itens que o público que frequenta coleciona, e caso alguém que vá para o Encontro e fique sem receber esse material é motivo de constrangimento, para não dizer balbúrdia.

O Quadro 3 abaixo tem o conteúdo programático de três edições do Encontro das Mulheres de Terreiro de Pernambuco. Na primeira coluna é da primeira edição, e as seguintes da sexta e da sétima edição, que aconteceram no período de minha pesquisa.

Quando comparamos a primeira edição do Encontro com as duas últimas, dá para perceber que o formato, no geral, permanece o mesmo. Porém, como foi retirado quase um dia de evento, a quantidade de palestras foi reduzida para apenas uma que vai balizar as discussões nos grupos pequenos. Isso significa que as mulheres passam a ouvir menos (um/a palestrante)

⁴⁸ Geralmente órgãos ligados à cultura, à questão racial, assistência social, direitos humanos, e também gabinetes de prefeituras e do governador do Estado.

e passam a ter mais voz (nos grupos de discussão). Por outro lado, a programação religiosa se manteve. Porque apesar dos temas serem de interesse das mulheres, a parte religiosa é a que dá a identidade desse grupo.

Quadro 3 - Atividades previstas na programação do Encontro Anual da Rede de Mulheres de Terreiro (2007, 2012, 2013)

1º ENCONTRO – 2007	6º ENCONTRO - 2012	7º ENCONTRO 2013
<p>PROGRAMAÇÃO</p> <p>Local: Fundação Joaquim Nabuco (Apipucos)</p> <p>QUINTA-FEIRA, 26 de julho</p> <p>9 h – Canto para Exu e Invocação de todas as Nações e Religiões de Matriz Africana Composição da Mesa e Abertura Solene do Encontro</p> <p>10h. – Canto para Iemanjá Palestra Inaugural do Encontro “A importância da Mulher na resistência e fortalecimento das religiões Tradicionais de Matriz Africana” Expositora: da Yiakerê do Terreiro de Mãe Amara, Maria Helena Mendes Sampaio</p> <p>10h30 – Intervalo</p> <p>10h45 – Fala Aberta as participantes para apresentação e considerações</p> <p>12h30 – Almoço</p> <p>14h. – Canto para Nanã Introdução ao Diálogo sobre o Papel das Mulheres de Terreiro no Século XXI Expositoras: Yialorixá Mãe Lucia dos Prazeres e Yialorixá Mãe Elza</p> <p>14h 40 – Diálogo Aberto com indicação de propostas</p> <p>16h30 – intervalo</p> <p>16h 45 – Discussão sobre Produção de Documento Político a ser entregue as autoridades, definição de</p>	<p>PROGRAMAÇÃO</p> <p>Segunda-feira, 23 De Julho – Cine São Luiz</p> <p>14:30h – Boas Vindas e Abertura Religiosa do Encontro Iyakerê Maria Helena Mendes Sampaio</p> <p>15h - Adúrà, Orin-Ancestralidade – Ìyálòrìsàs / Orin Òrìsàs Èsù, Ògún, Ode, Òsányìn e Xangô – Babás e Ìyás</p> <p>15:30h - Abertura Política do Encontro Coordenadora: Ìyábassé Vera Baroni, Yiabá Lourdinha de Oyá</p> <p>16h – Palestra Inaugural Justiça Socioambiental e o Direito À Participação das Comunidades Tradicionais de Terreiro nos Benefícios do Desenvolvimento Expositora: Dra. Tereza Cristina Vital Debatedoras: Ìyálòrìsà Beth de Oxum e Ìyába Ceíça Axé Coordenadora: Omorisà Ester Monteiro e Sacerdotisa Verônica Bourbon</p> <p>17h – Exibição do audiovisual IROCO</p> <p>18h - Homenagens às Ìyálòrìsà e Colaboradoras da Rede de Mulheres de Terreiro Coordenação: Yiabá Lourdinha de Oyá e Juremeira Liliana da Silva</p> <p>18:30h – Cocktail</p>	<p>PROGRAMAÇÃO</p> <p>Segunda-feira, 22 de Julho/2013 – Cine São Luiz</p> <p>14h30 – Boas Vindas e Abertura Religiosa do Encontro Iyakerê Maria Helena Mendes Sampaio</p> <p>14h45 – 15h15 – Cânticos em Louvor a Vida e a Natureza / Orin Òrìsàs Èsù, Ògún, Ode, Òsányìn e Xangô – Pai Junior de, Oxaguian, Ìyàs e Babás</p> <p>15h20 - 16h - Abertura Política do Encontro Coordenadora: Ìyábassé Vera Baroni, Yiabá Lourdinha de Oyá</p> <p>16h – 16h30 – Análise da Conjuntura Racial e das Comunidades e Povos de Terreiro Expositora: Profa. Silvany Euclênio Coordenadoras: Omorisà Ester Monteiro e Sacerdotisa Veronica Bourbon</p> <p>16h30 – Palestra Inaugural Mulheres de Terreiro na Construção do Desenvolvimento e da Democracia Enfrentando o Racismo e a Discriminação Expositora: Dra. Vilma Maria dos Santos Reis Debatedoras: Ìyálòrìsà Beth de Oxum e Ìyába Ceíça Axé Coordenadora: Omorisà Ester Monteiro e Sacerdotisa Verônica Bourbon</p> <p>17h30 – Lançamento e Exibição do audiovisual: O Cuidar no Terreiro</p>

<p>Diretrizes e escolha de Comissão para redação do documento.</p> <p>17h30 – Cântico para Iansã para agradecer e fechar o 1º dia de trabalho.</p> <p>18h – Cocktail e apresentação Aurinha do Côco e Côco Bongar (Encerramento do 1º ou 2 dia ?)</p> <p>2º Dia – 27 de julho</p> <p>9h – Canto para Oxum Palestra: “Aposentadoria para Mulheres de Terreiro” Expositora: Leozina - INSS 9h30 – Esclarecimentos</p> <p>10h30 – intervalo</p> <p>10h4 – “Direitos Humanos, Legalização Fundiária e Melhoria dos territórios de Terreiros em Pernambuco” Expositora: Vera Regina Paula Baroni - Uiala Mukaji – Sociedade das Mulheres Negras de Pernambuco 11h15 - Debate 12h30h – Almoço</p> <p>14h – Canto para Obá Plenária Final</p> <p>16h – Apresentação do Documento: Carta das Mulheres de Terreiro às autoridades de Pernambuco.</p> <p>17h – Encerramento com entrega de Certificado de Participação. Canto para Orixalá</p>	<p>Terça-feira, 24 de Julho – DGTEC/Prefeitura Recife, antigo COLÉGIO NÓBREGA</p> <p>7h30 – Confirmação de Credenciamento e Entrega do Material</p> <p>8h30 – Cânticos de Louvor à Vida e a Natureza</p> <p>9h – 12h – Salas de Conversa SALA IEMANJÁ: Comunidades Tradicionais de Terreiros e Acesso aos Benefícios do Desenvolvimento;</p> <p>SALA OYÁ: Justiça Socioambiental e a Inclusão das Mulheres;</p> <p>SALA OXUM: Os Territórios de Terreiro e a Cidade;</p> <p>SALA OBÁ: Produção, Consumo Consciente e Preservação Ambiental</p> <p>SALA NANÃ: Defesa dos bens comuns e Contra a Mercantilização da Vida e da Natureza</p> <p>SALA EWÁ: Trabalho Decente e Soberania Alimentar e Nutricional</p> <p>12h – almoço</p> <p>13h30 – Plenária Final de Sistematização das Propostas das Salas de Conversa Coordenação: Ìyábassé Vera Baroni e Ìyálòrìsà Tania de Oxum</p> <p>15h00 – Tribuna Livre</p> <p>16h00 – Encaminhamentos</p> <p>17h30 - Xirê de Encerramento Coordenação: Ìiyákekerê Maria Helena</p>	<p>Coordenação: Juremeira Liliana da Silva</p> <p>18h - Homenagens às Ìyálòrìsà e Colaboradoras da Rede de Mulheres de Terreiro Coordenação: Yiabá Lourdinha de Oyá e Juremeira Liliana da Silva</p> <p>18h – Louvação a Umbanda 18h15 - Cocktail</p> <p>Terça-feira, 23 de Julho/2013 – Colégio Nóbrega</p> <p>7h30 – Confirmação de Credenciamento e Entrega do Material</p> <p>8h30 – Cânticos de Louvor à Vida e a Natureza / Orin Òrìsàs Iemanjá, Oxum, Obá, Ewá, Nanã, Oxumaré e Oyá</p> <p>9h – 12h – Salas de Conversa SALA IEMANJÁ: Representatividade Política e Controle Social: Igualdade Racial nos espaços de decisão; mecanismos de participação das mulheres de terreiro no monitoramento das Políticas de Igualdade Racial; SALA OYÁ: Estratégias para o desenvolvimento e Enfrentamento ao Racismo e Violação da liberdade de crença e culto; SALA OXUM: Desenvolvimento e Fortalecimento da Mulher Negra e de Terreiro; SALA OBÁ: Territórios Tradicionais e Sustentabilidade dos Terreiros; SALA NANÃ: Oportunidade para a Juventude Negra e de Terreiro</p> <p>12h – almoço</p> <p>13h00 – 13h15 – Louvação a Orunmilá, Iroco e Olofin</p> <p>13h30 – 15h30 – Plenária EWÀ de Sistematização das Propostas das Salas de Conversa Coordenação: Ìyábassé Vera Baroni e Ìyálòrìsà Lucia de Oyá</p> <p>15h30 – 16h – Tribuna Livre</p> <p>16h00 – Encaminhamentos</p> <p>17h30 - Xirê de Encerramento com Louvação a Ibeji e Oxalá</p>
---	--	--

		Iyakekerê Maria Helena Mendes Sampaio
--	--	---------------------------------------

A cerimônia de abertura é um momento mais político do que religioso. É feita no primeiro dia do Encontro, e além da presença maciça das mulheres (e também homens) de terreiro, são convidadas autoridades do cenário político, gestores do executivo, do legislativo e do judiciário – das três esferas municipal, estadual e federal. Nele estão presentes prefeitos, secretários do município e do estado, deputados, vereadores, promotores, defensores públicos, ou seus representantes. Há a solenidade de abertura, em que essas autoridades são chamadas para compor uma mesa e cada uma tem oportunidade de tomar a palavra. Geralmente a imprensa também comparece. Na cerimônia de abertura vemos o povo de terreiro em seus trajes de festa, as mulheres com o “axó” completo, saias armadas, torso/turbante na cabeça e colares de contas. Os homens também vão paramentados com suas roupas de terreiro.

O segundo dia de encontro é reservado às palestras, aos grupos de discussão, às oficinas e tudo isso é intercalado com cânticos de louvação às divindades e entidades de cada religião presente. As palestras são sempre de algum tema atual da conjuntura política e social brasileira, ou para conhecer novos atores. Houve uma edição em que o movimento feminista foi convidado para expor suas ideias. No Encontro de 2013, foi colocado o tema de combate à discriminação racial por conta da preparação para a Conferência de Igualdade Racial. Na edição de 2012, o tema foi sobre justiça socioambiental e desenvolvimento. A ideia é que essas palestras sejam o ponto de partida dos grupos de discussão. Nos grupos de discussão, as mulheres se dividem em quantidades menores para discutirem subtemas que estão dentro do tema da palestra principal. É o momento em que há mais possibilidade das mulheres falarem e debaterem sobre diversos assuntos.

Quando as mulheres (e alguns homens) que participam do encontro pedem a palavra nos debates, antes de fazerem a pergunta ou o comentário, geralmente, gostam de apresentar sua

“genealogia” do terreiro. “Eu sou fulana, do terreiro tal, filha de santo de pai cicrano e mãe beltrana, neta de cicraninho, do terreiro tal”. Porque o terreiro não deixa de ser uma família, é também uma identidade coletiva. Você só é iaô, egbomi, abiã, ekedi porque pertence a uma família de santo. Então, ao pegar o microfone a pessoa inevitavelmente vai fazer essa referência, porque não se faz religião afrobrasileira sozinho. Algumas vezes essas apresentações são discursos inflamados, como uma forma de legitimar sua pertença e exaltar sua importância naquele universo. É tanto que acontece de a pessoa esquecer o comentário ou a pergunta depois de apresentar seu parentesco.

Quando acompanhei de perto a edição de 2012, a cerimônia de abertura foi no Cinema São Luiz, na Av. Conde da Boa Vista, centro do Recife. Uma coisa que logo me chamou a atenção foi a mistura da decoração rebuscada e luxuosa da sala de cinema com os “axós” do povo do santo e os som dos “ilús” tocados pelos “ogãs” no palco em frente à grande tela. Me despertou um sentimento de estar diante de algo inusitado e improvável, compartilhado por outras pessoas que ali estavam. Ouvi de um grupo de senhoras que era a primeira vez que algumas delas entrava naquele cinema. Uma senhora magrinha, de pele negra, com o “axó” amarelo comentava que devia ser muito caro assistir um filme ali.

Nas duas últimas edições, foram abolidas as oficinas. A explicação do grupo é que elas eram pensadas e preparadas com antecedência, desde a escolha do tema ao convite de alguém especialista ministrar. O que acontecia é que no dia das oficinas, umas lotavam e outras não tinham público. Um exemplo foi a oficina para discutir a questão da diversidade sexual nos terreiros. Essa oficina foi proposta na edição anterior numa reivindicação de que os LGBT de terreiro tivessem um espaço de discussão. No ano em que foi oferecido esse espaço, ninguém se inscreveu. Nem mesmo quem tinha proposto a discussão.

Como já falei antes, os momentos religiosos que intercalam as discussões são o ponto alto do Encontro por conta da catarse e da emoção que desperta no público. Há sempre uma adesão

quase unânime. Enquanto nas discussões, as pessoas levantam, saem para falar ao celular, vão fumar um cigarro do lado de fora ou aproveitam para botar a conversa em dia com pessoas que encontram, no momento de canto, o público em peso participa. As pessoas que vão puxar os cânticos são definidas ainda nas reuniões preparatórias do Encontro. Há uma preocupação no revezamento das iyalorixás e babalorixás, sacerdotes da Umbanda e da Jurema que vão cantar. No entanto, é conferido ao Ilê Obá Aganju Okoloyá Terreiro de Mãe Amara a prioridade de abertura e de fechamento do Encontro. Isso acontece, notoriamente, para demarcar a posição de casa fundadora da Rede. Porém, no decorrer das louvações várias pessoas que estão por ali são convidadas a participar e a puxar os cânticos. Esse momento é sempre esperado.

Há também a preocupação de que as várias denominações presentes sejam contempladas. Me recordo de um momento marcante do primeiro encontro, quando um babalorixá tomou a palavra, posicionado na plateia, e expressou em voz alta sua insatisfação com a organização do evento por dois motivos declarados por ele. Um é que ele protestou o fato dos homens terem sido excluídos. O outro motivo é que ele disse não ter visto sua nação, Alaketo, ser representada nos cânticos.

Durante os momentos religiosos acontece, muitas vezes, de participantes se manifestarem com suas divindades – principalmente o orixá xangô, tido como o mais festeiro do panteão do candomblé. Eu cheguei a presenciar isso em várias edições do Encontro. Os momentos de cânticos, acompanhados dos ilús sendo tocados, mais o colorido de tecidos e fios de conta usados nas indumentárias das mulheres de terreiro sinalizam o caráter afrobrasileiro do evento.

Porém, dá para perceber que os dois elementos, religioso e político, se complementam, mas também competem entre si durante o Encontro. Se complementam quando um acompanha o outro para dar a identidade ao sujeito político. Mas competem quando, na prática, em um evento como esse é preciso priorizar um em detrimento do outro.

A programação é construída à luz dos formatos dos seminários nas universidades, nas conferências de promoção de políticas públicas, ou seja, incorporando esses elementos seculares. Com isso seria “obrigatório” seguir protocolos, respeitar horários de início e fim, etc. Porém, vê-se nitidamente que isso parece impossível. Me recordo que em 2007, quando eu fiz parte do grupo que organizou o primeiro encontro, um fato me deixava aflita o tempo inteiro. Tínhamos delimitado tempo para as discussões e para as louvações. Mas quando as pessoas começavam a cantar e a dançar, elas esqueciam do tempo. Então, o horário da programação era ignorado. Eu, a partir da minha perspectiva acadêmica (ingênua, por certo), ficava preocupada porque tínhamos horário para entregar o auditório. Então chego para a iyakekerê Maria Helena e aviso que os cânticos precisam terminar e que a próxima mesa tinha que começar. Ela, então, olhou pra mim, muito extasiada com a toada que estava sendo cantada, me disse em tom de repreensão: “Fernanda, isso aqui é terreiro! Somos mulheres de Terreiro. Isso aqui é terreiro! Eu, obviamente, entendi o recado e parei de me preocupar. Hoje, reflito que aquelas palavras da iyakekerê revelam exatamente que a Rede, quando está reunida seja no encontro, nas reuniões ou em qualquer outra atividade se constitui como como um grande terreiro. Se na academia e em outros espaços seculares os eventos acabam quando o prédio físico fecha e seus responsáveis largam do trabalho, no terreiro, as festas acabam, ora, quando terminam.

Recentemente, nas reuniões da rede que acompanhei, inclusive da avaliação que as mulheres fazem do Encontro, vem sendo discutida uma mudança no formato e a tendência é que os momentos religiosos sejam mais presentes do que o político.

6.2. REUNIÕES ITINERANTES

No início da organização da Rede das Mulheres de Terreiro, elas se encontravam mensalmente em reuniões itinerantes. Cada mês, a reunião era realizada em um terreiro diferente. Era preparada uma pauta, e a casa de culto era responsável por preparar o local

oferecendo infraestrutura, como cadeiras, água, copos descartáveis. As reuniões itinerantes acabavam sendo um grande acontecimento para o terreiro que as recebia. Então, sempre eram preparados banquetes, os ogãs eram requisitados para estarem a postos para tocarem os ilús, todos os filhos do terreiro eram convocados para comparecerem vestidos com seus “axós”, etc. Dá para imaginar que essas reuniões tinham um alto custo que a Rede não conseguia bancar. As reuniões itinerantes funcionavam muito mais para apresentar as propostas da recém-criada rede para a comunidade do terreiro anfitrião, e para os terreiros amigos da casa anfitriã.

Por conta da intensa programação religiosa dos próprios terreiros, as reuniões passaram a ser trimestrais, até que pararam de acontecer. Nesse intervalo, a Rede conseguiu um espaço na Casa da Cultura, no centro do Recife, que até os dias de hoje serve de sede⁴⁹. As reuniões das mulheres agora passaram a ser mais restritas, por conta da infraestrutura, e correm no corredor em frente à sala da Casa da Cultura.

6.3. REUNIÕES INTERNAS

A ação que eu convencionei de reuniões internas, são as reuniões de rotina que as mulheres da Rede fazem na sua sede da Casa da Cultura. São reuniões para tratar de assuntos de ordem prática, como a preparação do Encontro, ou dar informes, avisar de outras reuniões com o poder público, da participação em eventos de outros movimentos sociais; etc. Acontecem, geralmente, no período da tarde, em dias de semana. As reuniões que eu acompanhei eram bem esvaziadas. Aconteciam com no máximo seis mulheres. Eram comuns longas esperas. Se estava marcada às 14h, as participantes começavam a chegar às 14h30, em diante. A introdução da pauta preparada também demorava. Em uma das reuniões que participei, por exemplo, cheguei às 13h30, meia hora antes, para observar o entorno. Vera

⁴⁹ Em 2009, a Rede das Mulheres de Terreiro, através de uma articulação com a Fundarpe (órgão estadual de gestão da cultura em Pernambuco) que cedeu uma sala no prédio da Casa da Cultura, no Centro do Recife.

Baroni chegou por volta das 14h, depois foi chegando Dona Adneusa, Mãe Neusa, a juremeira Aurenice, e por fim, a iyakekerê Maria Helena. Lurdinha, nesse dia, não foi.

A pauta a ser discutida era para compartilhar com todas as recente articulação da Rede com a Prefeitura do Cabo, em que estava sendo pleiteado um mapeamento dos terreiros do Cabo de Santo Agostinho e implementação da saúde da população negra. Outros pontos também foram expostos: marcar reunião com a promotora Bernadete, coordenadora do GT Racismo, do Ministério Público Estadual; marcar reunião com a Capitã da Polícia Militar, sobre a postura policial em exigir um alvará de funcionamento em algumas casas de culto em Pernambuco.

Sobre isso, as mulheres conversaram sobre um episódio que ocorreu no Cabo de Santo Agostinho em que uma viatura exigiu esse alvará (que não é necessário), acabou a festa e apreendeu os animais que seriam sacrificados. Porém, antes de ser introduzida a pauta, a conversa fluiu intensamente sobre questões de ética nos terreiros. Uma das mulheres estava relatando que recentemente tinha ido a uma festa de jurema em que o pai de santo estava manifestado com sua mestra e ele trajava roupas (íntimas), que segundo ela, eram inadequadas ao culto. Cada uma presente, então, contou um algum caso parecido. E um dos assuntos que sempre vem à tona é em relação às vestimentas dos homens no terreiro. As mulheres presentes se posicionavam contra os terreiros que permitiam que homens usassem adereços que são destinados às mulheres, como o “ojá” e o torso.

Todas as reuniões que acompanhei tiveram essa dinâmica de espera para começar, e um longo preâmbulo antes de se entrar na discussão da pauta. Confesso que esses momentos iniciais eram extremamente interessantes. Porque a Rede também constitui um espaço de troca de informações e avaliações sobre a conduta atual dos adeptos das religiões afrobrasileiras⁵⁰. A demora das mulheres em chegar era sempre justificada com questões que demarcam seu

⁵⁰ Em 2007 foi feita uma enquete com as participantes do primeiro Encontro no ato de inscrição. Em 2010 esse material foi sistematizado e publicado, e uma das coisas que mais apareceu nesse resultado é que algumas repostas falavam a respeito questões internas dos terreiros, críticas à postura dos pais e mães de santo, conflitos geracionais, entre outros (MEIRA e BARONI, 2010).

universo, que é a condição de sair para resolver as coisas na rua após deixar o trabalho doméstico em dia. Então preciso deixar o almoço pronto, os doentes da família medicados e banhados, terem aprontado os filhos e/ou netos para a escola, entre várias outras justificativas tão relativas o universo das mulheres, em particular das classes menos favorecidas. Outras justificativas têm a ver com os trabalhos que a própria religião demanda. Por exemplo, a reunião é no centro da cidade, junto ao comércio de artigos religiosos. Então, antes de passar na reunião, vai-se ao mercado de São José⁵¹ comprar umas folhas, ou saber se a encomenda do azeite de dendê e dos “axés⁵²” já chegou, etc.

Numa outra reunião interna, além da discussão da pauta do dia, que era uma reunião com a Secretária de Meio Ambiente do Recife, Cida Pedrosa, sobre a questão de despachos de ebós em locais públicos e poluição sonora, as mulheres conversaram bastante sobre a conjuntura política do País. O assunto mais quente era a recente aliança entre Marina e Eduardo Campos. O fato dela ser evangélica gerou preocupação entre as mulheres, principalmente a possibilidade de extinção de órgãos como a Secretaria Especial de Promoção de Políticas para Igualdade Racial, a Seppir.

Sempre estavam nas reuniões internas: a iyakekerê Maria Helena, Ver Baroni, Lurdinha da Xambá, Mãe Neusa, Mãe Adineusa e Mãe Aurenice. Nas reuniões de preparatórias do Encontro, Mãe Lúcia sempre estava presente. Liliana e Ceça Axé não estiveram presentes em nenhuma dessas reuniões que acompanhei. Mas foram ao Encontro.

6.4. REUNIÕES COM O PODER PÚBLICO

⁵¹ É comum também que as mães de santo acompanhem os neófitos ao comércio para comprarem os materiais necessários de sua iniciação, como tecidos, esteiras e axés.

⁵² Os axés aos quais me refiro são os ingredientes que pertencem aos rituais, como o obí e o orobô, a pemba, o ierossun, entre outros.

As reuniões com o poder público, como o próprio nome já diz, são as reuniões que as mulheres de terreiro articulam com atores governamentais para pleitear novas políticas públicas ou intervir nas já existentes. No período em que estive em campo acompanhei esse tipo de reunião em que duas pautas distintas, com atores distintos, eram tratadas. A primeira pauta é sobre o processo de institucionalização dos terreiros, através do registro dos estatutos e inscrição no Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica, o CNPJ, junto a um conjunto de órgãos governamentais. A segunda pauta era sobre a questão da propagação sonora das festas nos terreiros e dos despachos de ebós em locais públicos, junto à Secretaria de Meio Ambiente do Recife.

Na primeira pauta, acompanhei duas reuniões. A primeira aconteceu no dia oito de julho, no escritório do Ministério da Cultura em Recife, e a segunda no dia cinco de setembro, no plenarinho do prédio anexo da Assembleia Legislativa de Pernambuco. Em ambas, estavam presentes Mãe Adneusa, Vera Baroni, Lurdinha da Xambá e Mãe Neusa. Maria Helena esteve na segunda reunião.

Uma das ações que a Rede das Mulheres de Terreiro vem trabalhando é sobre a regularização jurídica e fiscal dos terreiros, que era, na época, objeto do projeto do deputado Federal João Paulo, do PT. O resultado dessa reunião foi a formação de uma comissão, chamada de Comissão de Institucionalização dos Terreiros, para tentar viabilizar a isenção ou a cobrança de uma taxa simbólica de dez por cento do salário mínimo para a obtenção desse registro. Atualmente, contando com os gastos de advogado e cartório, cada estatuto, dependendo de sua extensão, pode custar entre 600 a mil reais. Os terreiros alegam que é um valor muito alto. A necessidade de registrar e regularizar a questão fiscal tem intensificado pelas seguintes motivações: estar resguardado diante de situações de intolerância e conflito com as igrejas

evangélicas das vizinhanças dos terreiros; a necessidade de acessar recursos públicos e privados para a realização de projetos sociais e culturais nas comunidades de terreiro⁵³.

Montero (2011; 2012) e Moraes (2011) vão tocar na questão de institucionalização das religiões afrobrasileiras. No caso, quando elas passam a requerer o status de “religião” como consequência do processo de secularização no Estado brasileiro, quando começam a se inserir na esfera pública. O caso dessa reunião das mulheres de terreiro com atores não religiosos, para obter facilidade no registro das casas de culta, mostra o que Montero disse sobre as religiões que querem participar da esfera pública precisam aprender a gramática da cultura pública, precisa saber usar o seu ferramental. Esse exemplo também pode ser utilizado no caso do Encontro anual da Rede, que mistura elementos religiosos, com o formato de congressos seminários e toda a gama de eventos feitos por atores não religiosos.

A outra pauta que acompanhei foi com a Secretária de Meio Ambiente do Recife, Cida Pedrosa. O assunto era a questão da poluição sonora e do despacho de ebós em locais públicos. A Secretária recebeu as mulheres com muita gentileza, ouviu as questões que elas traziam. Mãe Adneusa falou sobre os constrangimentos que os terreiros sofrem quando vão despachar seus ebós em lugares como rios, mar, matas e encruzilhadas. Vera Baroni e Lurdinha falaram a questão da Lei do Silêncio, que restringe os ruídos após as 22h, e que isso interfere nas festas dos terreiros. A gestora pediu a Rede contribuísse com a equipe do órgão para que esta passasse a conhecer os aspectos culturais dos cultos afrobrasileiros, visto que a linguagem de “lixo” e “poluição sonora” não é aceita pelos terreiros, por questões simbólicas do sagrado.

Todas as reuniões externas fazem parte de um processo de articulação. Nem sempre os desfechos acontecem, por conta das agendas dos atores envolvidos, ou com o contexto político. No caso da questão do registro, marcou-se uma terceira reunião, que não aconteceu, por conta

⁵³ No Recife, especialmente, em que os terreiros se constituíram dentro das residências dos sacerdotes e sacerdotisas, como já mostrava René Ribeiro na década de 1950, esse cenário tende a mudar, com os terreiros adquirindo personalidade jurídica.

da eleição interna dentro do Partido dos Trabalhadores, e como Teresa Leitão era candidata, a agenda dela fechou para outros assuntos. Na questão do meio ambiente, o diálogo ficou ali naquela reunião. Porque é importante colocar que as mulheres de terreiro priorizam, na verdade, as atividades religiosas. E como a Rede tem mulheres de várias casas, o calendário anual é bem diversificado. Como já mencionei anteriormente, as mulheres de terreiro se dispersam muito por conta desse cotidiano religioso e doméstico que elas estão inseridas. Do mesmo que era para mim um desafio acompanhar atividades tão espaçadas no tempo, esse também é o desafio delas.

6.5. REUNIÕES E PARTICIPAÇÃO EM AÇÕES DE OUTROS MOVIMENTOS

A Rede se relaciona com outros movimentos sociais, tanto pelas relações individuais de suas mulheres que já eram vinculadas a eles, quanto coletivo e sua identidade de mulher de terreiro. Os mais recorrentes são o Movimento Feminista e o Movimento de Mulheres Negras. A Rede é integrante da AMNB, que é Articulação de Mulheres Negras Brasileiras. Entre 2012 e 2013, que foi o período em que realizei a pesquisa de campo, só consegui acompanhar uma participação em ações de outros movimentos. Foi Seminário Fundamentalismos e Mulheres, organizado pelo SOS Corpo Instituto Feminista para a Democracia. Vera Baroni foi convidada, enquanto mulher de terreiro, para falar sobre a perspectiva das religiões de matriz africana diante de possíveis posturas fundamentalistas e influência das igrejas neopentecostais nas políticas públicas no Brasil.

6.6. PARTICIPAÇÃO EM ÓRGÃOS DE CONTROLE SOCIAL

As mulheres que fazem parte tanto da Coordenação Colegiada, como do Conselho Religioso, atualmente, também se inseriram em organismos de controle social. Sendo assim,

Vera Baroni é do Conselho Estadual dos Direitos da Mulher e do Comitê Técnico de Saúde da População Negra e Anemia Falciforme de Pernambuco. Lurdinha é do Conselho Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional, mas ela também é do Conselho Municipal de Saúde de Olinda. Mãe Lúcia é membro do Conselho Estadual de Direitos Humanos. Mãe Nadja é do Conselho Municipal de Cultura do Recife. A iyakekerê Maria Helena foi membro do Conselho Municipal de Meio Ambiente do Recife. Aurenice é membro do GT de Saúde da População Negra do Recife. Mãe Graça é do Conselho Estadual de Igualdade Racial de Pernambuco. Todas estão vinculadas a alguma área de controle social de alguma política pública.

Todas se vincularam a esses órgãos depois da criação da Rede das Mulheres de Terreiro. Portanto, elas passaram a ocupar posições estratégicas em espaços de deliberação enquanto mulher de terreiro. E elas estão ocupando esses espaços sob a identidade de mulher de terreiro. O que nos a refletir que para tal precisam disputar espaço com os outros segmentos, ou são criadas novas vagas, como aconteceu na Conferência da Mulher, em 2007.

A participação das mulheres nesses espaços mostra que o que Montero (2011,2012) sobre alguns autores que dizem ter algumas religiões estarem preparadas para esfera pública e outra não, e que Montero complementa com a ideia de que as religiões afrobrasileiras ocupam posições marginalizadas na esfera pública. Parece que as mulheres de terreiro que participam da Rede conseguiram transpassar essa marginalidade. Embora o próprio contexto social ao qual pertencem as mulheres da Rede sejam incidam diretamente sobre a recepção dos atores não religiosos nesses espaços.

7. OUTRAS QUESTÕES SOBRE AS MULHERES DE TERREIRO

Nessa seção trato de mais questões que foram identificadas no campo. A questão do feminismo acaba aparecendo, mesmo não sendo do jeito que estava prevista nos objetivos. Outra questão que aparece é a da relação entre raça e religião afrobrasileira.

7.1. FEMINISMO E PARTICIPAÇÃO DOS HOMENS

No capítulo metodológico contei sobre a tentativa frustrada de investigar as mulheres de terreiro em sua relação com o Movimento Feminista. Porém, o campo apresentou outro cenário. De qualquer maneira, em momentos anteriores essa relação existiu de forma mais intensa. Por isso, decidi por manter no roteiro um bloco sobre o feminismo. Basicamente eu perguntava para elas o que era feminismo, no que o feminismo poderia contribuir para as mulheres de terreiro, e no que as mulheres de terreiro poderiam contribuir para o feminismo. Por fim, perguntava o que elas achavam sobre a participação dos homens no Encontro e na Rede. Esta última pergunta foi a que de fato rendeu respostas significantes. Provavelmente porque era mais direta e mais clara. As outras perguntas, na verdade, causavam um desconforto nas mulheres, porque elas se sentiam respondendo uma chamada oral sobre um assunto que não tinham estudado. O que, absolutamente, foi uma falha minha. Apenas algumas poucas conseguiram definir o feminismo de maneira mais objetiva, como Vera Baroni e Denise Botelho.

Quando pergunto para elas o que achavam da participação dos homens no Encontro e na Rede, na verdade, essa pergunta me disse muito mais sobre a relação delas com o feminismo do que as perguntas e que eu uso esse termo. Das nove entrevistadas, sete disseram que são a

favor da participação dos homens, e apenas Vera Baroni e Mãe Lúcia se posicionaram contra a participação dos homens. Elas também foram as que se declaram feministas sem restrições.

Mãe Lúcia usa o argumento de que as mulheres devem assumir maior protagonismo dentro dos terreiros e que precisam perder o medo de assumir o terreiro sem um homem. Fala que no candomblé de denominação “keto”, os homens não conseguem ter o protagonismo e a visibilidade que as mulheres têm, diferente das outras nações. Ela vai fazer referência ao caso de “Tia Inês”, Inês Joaquina da Costa, mulher que fundou o Terreiro Obá Ogunté, que é mais conhecido como Sítio de Pai Adão, que foi um babalorixá que passou pelo terreiro (CAMPOS, 1994). Maria Helena, apesar de não concordar com Mãe Lúcia sobre a participação dos homens, também traz essa referência. Ela conta, inclusive que pensou a Rede inspirada no “esquecimento” sobre a figura de “Tia Inês”. Mas concorda com Mãe Lúcia de que em Pernambuco os pais de santo sempre tiveram maior prestígio e visibilidade do que as mulheres⁵⁴.

Mãe Lúcia:

“Eu acho um absurdo. Sou contra, terminantemente contra. Olhe, eu vou lhe dizer. É que aqui as mulheres de terreiro estão neste patamar, deixando de ser protagonistas de sua própria história. Por quê que hoje, depois de décadas, não se fala em “Ifá Tinuké” Quando foi que Tia Inês foi lembrada? Nunca! Porque ali a tiraram de cena. Foi negra alforriada que fundou o culto aqui. Juntou dinheiro, juntou terra até perder de vista”

Vera Baroni também se posiciona contra, mas usa um argumento mais balizado com o que é reproduzido pelas práticas pedagógicas feministas, que é o de proporcionar momentos exclusivos em que as mulheres possam se encontrar e compartilhar experiências que são

⁵⁴ No livro “A Cidade das Mulheres”, a antropóloga norte-americana Ruth Landes, mostra como no caso da Bahia as mulheres, as mães de santo, conseguiram ter muito mais projeção do que os homens, mostrando também como elas exerciam protagonismo nos seus terreiros. Landes conta histórias de iyalorixás que são famosas até hoje na Bahia e no Brasil, como Mãe Aninha, Mãe Senhora e Mãe Menininha. (LANDES, 2002).

comuns às mulheres. Mas compreende que a forma como estão configuradas as religiões afrobrasileiras não facilita uma atitude mais radical.

Vera Baroni:

“Olha, eu continuo achando que da mesma maneira que as mulheres de outras áreas das relações sociais, elas se encontram à parte para discutir suas questões próprias, e também partilhar seus sonhos, suas angustias, seus problemas, eu acho que as mulheres de terreiro também têm esse direito. E eu acho que é legítimo que as mulheres que são mulheres religiosas do candomblé, da Umbanda e da Jurema, que em alguns momentos elas possam se encontrar entre si e conversarem, discutirem sobre temas, sobre questões, sobre problemas, sobre dificuldades que são próprias das mulheres, né. Agora eu sei que essa coisa dentro desse nosso universo é muito difícil, porque dentro do universo do candomblé tem a figura do pai e da mãe, da iyalorixá e do babalorixá. E dentro do terreiro algumas atividades são próprias dos homens”.

Vera conta um pouco sobre a reação dos homens no primeiro Encontro, em 2007:

“Então eles não suportaram que nós mulheres tivéssemos a ousadia de fazer um encontro em que eles não puderam participar. O quê que a gente tinha pra falar que eles não podiam participar? Naquela época participaram as mulheres do nosso terreiro, da nossa casa, e mulheres de outras casas que nós convidamos. E nós sempre fazíamos o assento sobre mulheres de terreiro. A partir desse primeiro encontro gerou uns problemas, porque nós pensávamos que deveria ser um encontro só de mulheres, permitimos que os homens participassem da abertura, mas depois nós não permitimos que eles participassem dos outros dias. E isso durante um ano foi motivo de muita conversa, de muita ameaça, de muita gozação, de muito comentário. Os homens diziam que nós queríamos separar as mulheres dos homens de terreiro, diziam que iam fazer o encontro dos homens de terreiro. Até que ao término deste primeiro encontro, na sua revisão, Maria Helena, que é a mãe pequena do nosso terreiro, ela sugeriu que nós fizéssemos uma espécie de Rede onde a gente pudesse ir congregando outras mulheres de terreiro”.

Liliana também lembra da reação dos homens em 2007: “Lembro como se fosse ontem de Pai Lídio reclamando que queria ser Rede”. Ela é a favor de que os homens apoiem, mas não deliberem na Rede.

Liliana:

“Quem tem que executar as ações como nós, quem tem pensar as políticas somos nós. Mas para discutir a nossa emancipação, nós precisamos desse homem (de terreiro), para discutir essa discriminação que a gente sofre dentro dos terreiros. Mas essa relação de pertencimento não pertence ao homem. Mas é claro que é importante que a gente de lado para discutir de igual pra igual. Mas respeitando o espaço que é de cada um, a Rede é das mulheres.”

Ainda sobre a reação dos homens, Lurdinha da Xambá recorda:

“E esse encontro foi rigorosamente mulheres, só mulheres. Não teve homens. Inclusive os homens ficaram de cara grossa, porque queriam participar. E, inclusive participou um. E ele participou e até hoje continua participando. Em todos os encontros ele está presente”

Hoje, a participação dos homens na Rede se dá praticamente apenas no Encontro. As outras formas são como eventuais colaboradores para prestar algum serviço voluntário, como design, fotografia, etc. A partir do segundo Encontro foi que os homens puderam participar.

Sobre isso Vera recorda:

Vera Baroni:

“Porque a pressão foi muito grande. E as mulheres que estavam mais próximas, elas acharam... não tiveram, vamos dizer, vou dizer uma palavra muito forte. Não tiveram coragem de bancar esse encontro específico. Eu acho que algumas até teriam, mas o conjunto não ficou à vontade, não se sentiu com bastante liberdade de bancar um encontro só de mulheres”.

As outras mulheres discordam dessa posição, e compreendem que os homens podem e devem participar.

Ceça Axé:

“Acho positiva. Porque se não nós vamos estar falando de nós para nós. Eles precisam ouvir, eles precisam se empoderar do que as mulheres estão pensando, do que elas estão pensando. Porque o nosso objetivo não é, como se diz, não é aquela da "Luluzinha", o "Clube da Luluzinha". Não é. Nosso objetivo é empoderar as mulheres para que elas possam lutar junto com os homens. Então, sabiamente, nós sempre permitimos, dentro da Rede, a participação

dos homens. Porque eles precisam ouvir, precisam estar lá. [...] Eles podem participar não decidindo. Eles tem vez e tem voz, só não têm voto. Ou seja, nós escutamos, compreendemos, mas as mulheres que decidem. Por que... Ai, vai, isso é um separatismo, vão fazer a rede das mulheres e de homens de terreiro. Não! Porque o olhar sempre foi masculino”

Denise colocou para mim em entrevista que as mulheres conseguiram conquistas em relação à equidade, em relação aos homens, mas eles ficaram a reboque. E que ela acredita que é preciso caminhar juntos, homens e mulheres. E que na perspectiva do modelo de religiosidade afrobrasileira, isso é ancestral.

Denise Botelho:

“Bom, eu acho que tem alguns homens que aceitam muito mal (a Rede). Como nessa sociedade machista a liderança sempre esteve nas mãos dos homens. Por exemplo, você tem um terreiro que tem uma iyalorixá, mas você vai ter sempre a figura masculina nas decisões, nas relações de poder. Então, na grande média, eles aceitam mal. Eu acho que eles deveriam participar, inclusive para serem educados, sociabilizados nessa nova lógica. Porque pra mim, o terreiro, como foram os quilombos, é um exercício socialista real. Porque, por exemplo, você tem o seu orixá, mas para fazer alguma coisa pro seu orixá você vai precisar de beltrana, de cicrana, do fulaninho. [...] Ninguém faz candomblé sozinho, homem ou mulher. Não faz”.

É importante frisar que, apesar de passarem a integrar o Movimento de Mulheres e, em certa medida, questionarem as formas de opressão masculina, as mulheres de terreiro são pertencentes às tradições fortemente arraigadas na cultura patriarcal⁵⁵. Propor uma

⁵⁵ Para Zuleica Pereira Dantas (1994), o papel do pai e da mãe de santo é dividido. A divisão do poder de liderança é algo complexo e muda de terreiro para terreiro. No sítio de Pai Adão, terreiro mais antigo do Recife e que para muitos serve de modelo para outros terreiros de tradição nagô, Pereira viu que ali se reforçava o padrão patriarcal, dentro do sistema de parentesco sagrado, em que o papel desempenhado pelo babalorixá não pode ser questionado. No entanto, haveria um aparente controle da decisão por parte das mulheres no que diz respeito a algumas atividades. Pereira faz uma analogia colocando a mulher num patamar de *conselho consultivo* e o homem como *conselho deliberativo*. “Diria até que, na verdade, esta aparente decisão feminina é conveniente para o pai de santo, pois o libera para realizar outras funções, pertencentes ao domínio da vida pública” (PEREIRA, 1994, p. 92). Ruth Landes (2002) atesta que há, na Bahia da década de 1930, uma cidade das mulheres presente nos terreiros de candomblé, onde as mulheres exerceriam um matriarcado.

problematização acerca das desigualdades vivenciadas pelas mulheres em relação aos homens, no interior dos terreiros ainda é um tabu. Muitas dessas questões encontram explicações e legitimações nos dogmas e fundamentos religiosos.

A iyakekerê Maria Helena, assim como Denise Botelho e Ceça Axé, vai usar argumentos da ancestralidade e da própria ritualística das religiões de matriz africana, que concebe que o masculino e o feminino são partes fundamentais nas cerimônias. E ao ser perguntada sobre a participação dos homens, é radicalmente a favor. Em tom bastante enfático, ela me respondeu:

Maria Helena:

“Deve! Porque a mulher não faz nada sem o homem e o homem não faz nada sem a mulher. Mas quem grita é a mulher. É ela que idealizou, é ela que está se autoafirmando enquanto pessoa política., que administra e pode estar no mesmo espaço que o babalorixá pode estar. Ela não pode cortar (sacrificar animais), como o homem também não pode fazer certas coisas dentro da religião de matriz africana”.

Maria Helena complementa sobre o que ela entende como objetivo da Rede:

“A mulher de terreiro não luta só por uma causa da mulher de terreiro. Ela luta pelo terreiro em si. Agora, a luta é também de autoafirmação enquanto mulher de estar indo atrás dessa política, né. A diferença é a mulher à frente. [...] E mostrar ao homem de candomblé, também a força (da mulher) que não é só cozinhar e lavar.”

A participação dos homens não é consenso entre as mulheres, mas dentro das instâncias de decisão da Rede, a opinião que eles são bem vindos é predominante. E são utilizados dois tipos de argumentos: o religioso, que valoriza que os princípios da Rede devem seguir os princípios da ritualística do terreiro, que necessita de homens e de mulheres. Porém é bom entendermos que esse argumento que chamo de religioso é muito mais baseado numa igualdade mítica e ideal, do que de fato é nas relações de gênero dos terreiros. Tanto que as próprias

mulheres que entendem que nas religiões afros homens e mulheres desempenham seus papéis, percebem que há desigualdade. O segundo argumento para a participação dos homens é justamente o de que eles precisam ouvir e aprender com as mulheres para que essas relações de desigualdade possam mudar.

Para tentar aplicar o que é proposto por Ortner, faço a reflexão de que as Mulheres de Terreiro estão inseridas na Rede, onde reivindicam o *status* de Sujeito Político. Mas elas estão inseridas em outras relações, conseqüentemente, em outras relações de poder. Isso vai determinar, nesse sentido, a capacidade de agência delas. Afinal, elas desempenham vários papéis, além do de religiosas. Porém, as relações no interior do terreiro tem suas próprias regras e relações de poder definidas, mesmo que não sejam explicitadas.

Na fala das mulheres, algumas deixam escapar o desejo de modificar as relações no interior do terreiro, e de trazerem isso para a discussão da Rede. Contudo, essas mesmas relações em que essas mulheres estão envolvidas são determinantes. É possível perceber isso claramente quando falam sobre a participação dos homens na Rede e no Encontro.

Para o 1º Encontro, elas desejaram que os homens não participassem. E assim agiram. Mas houve muita pressão por parte dos homens durante o Encontro e ao longo do ano seguinte. Então, as mulheres cederam a essa participação. Ou seja, essa decisão não dependeu exclusivamente da vontade das mulheres. Elas podem ser consideradas como sujeitos capazes de agir, mas como bem coloca Ortner, não são totalmente livres, estando presas às relações subjacentes. E, talvez, para não demonstrarem tal subordinação a essas relações, são usados argumentos religiosos, como o de que no Candomblé tudo tem que ter homens e mulheres. Mas como também diz Ortner, essa relação pode ser mudada.

7.2. MULHERES DE TERREIRO: MULHERES NEGRAS?

Quando desenhei o projeto de pesquisa, do mesmo jeito que eu tinha mente de estudar a atuação das mulheres em sua relação com o feminismo, eu não pretendia ter que dar conta também das questões de raça. Pelo simples motivo da escolha. Como diz Vagner Gonçalves (2000) ou Ferretti (1996), pesquisar é escolher caminhos, porque você não pode seguir todos. Então eu tinha decidido que raça não seria uma categoria central na pesquisa, mas que eu estaria atenta a isso no campo. Quando fiz primeira entrevista, o pré-teste, com Ceça Axé, o tempo inteiro ela faz referência a ideia de que a mulher de terreiro é uma mulher negra. Ou seja, as mulheres de terreiro seriam representantes legítimas das mulheres negras.

Nas entrevistas seguintes eu perguntei sobre a relação das mulheres negras com as religiosas. Quase todas se utilizaram do argumento de que mulher negra e mulher de terreiro são indissociáveis. Então eu perguntava sobre as mulheres de terreiro brancas. Quase todas me responderam que as mulheres brancas de terreiro se tornavam negras pelo pertencimento religioso, já que o candomblé e a umbanda são religiões afrobrasileiras. A questão indígena não apareceu. Inclusive quando eu me refiro às religiões afrobrasileiras e indígenas, eu estou tentando incluir a jurema. Mas no geral, a jurema é encoberta pelo candomblé.

Ceça Axé:

“A mulher de terreiro também é mulher negra. Existem mulheres brancas também. Brancas, não! Com menos melanina! Mas aí elas tem a consciência que a África é o berço da humanidade. Elas estão em uma religião de origem africana, de origem negra. E mesmo ela não tendo a quantidade de melanina, mas ela vai lá na árvore genealógica dela e encontra de quem realmente é essa pertença religiosa dela. Existe uma ancestralidade. Muitas vezes ela nem conheceu. Mas aí ela começa a compreender que se África é o berço da humanidade, então, não é a quantidade de melanina que eu carrego que diz que eu sou afro descendente, e sim a minha identidade. Porque ser negro, ser negra, é uma questão de identidade”.

Denise Botelho diz:

“Sim, a origem dos nossos terreiros vem do povo negro africano e perpetuada pela lógica de mulheres e homens negros no Brasil. Lembro-me de uma passagem que contam que ocorreu com o babalorixá Sr. Joãozinho da Goméia, que ele estava conversando com algumas pessoas do terreiro e interrompeu para ir fazer uma consulta, com a seguinte frase: *Vou atender os meus brancos*. As pessoas estranharam a referência, porque fenotipicamente, eram pessoas negras a se consultarem, ao final os/as filhos/as ao perguntarem ao Sr. Joãozinho, ele prontamente respondeu: *Não são iniciados, não despertaram a ancestralidade negra deles*. Eu compreendo, com essa passagem, que a partir do momento que as pessoas, independente de seu pertencimento étnico-racial, são iniciadas nas religiões de matrizes africanas, ela assume um compromisso religiosos com a negritude dos orixás, sendo assim, o convívio neste universo lhe permite, ainda que não tenha melanina suficiente, mas a identificar-se com uma cosmovisão negra”.

Algumas das mulheres entrevistadas, como Vera Baroni, Ceça Axé e Denise Botelho, em suas falas, revelaram que entendem que a luta das mulheres de terreiro fortalece a luta das mulheres negras, porque as mulheres de terreiro representariam as mulheres negras. O movimento negro e de mulheres negras (feministas e ou não) acabou sendo um elo dessas mulheres com a religião. Sendo assim, a questão racial desponta como um projeto importante dentro da Rede.

Vera Baroni:

“Aí veja como as coisas são. Durante muito tempo eu participei de movimentos comunitários, movimentos da igreja católica, de movimento sindical, de partido político e do movimento feminista. E o movimento feminista nos desafiava de que nós mulheres negras precisávamos [...] ter uma organização própria. [...] Depois da Conferência de Durban⁵⁶ um grupo de mulheres negras

⁵⁶Em 2001, a África do Sul sediou, na cidade de Durban, a III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata.

aqui do Recife disse: não! Tá na hora de nós nos organizarmos para falarmos pela nossa própria voz [...] estávamos sempre em organizações mistas [...] E foi aí que em 2003 constituímos uma organização chamada Uiala Mukaji, que é um nome em quimbundo⁵⁷, e quer dizer resistência feminina. Uma das finalidades dela (da Uiala Mukaji) era conhecer a história das mulheres negras de Pernambuco [...] e aí nós chegamos nas mulheres de terreiro”.

Denise Botelho conhece o candomblé não pela via do movimento social, mas pela acadêmica:

“E eu fazia parte de um núcleo de estudos interdisciplinares sobre o negro brasileiro lá na USP, Universidade de São Paulo. E aí eu tinha um amigo lá, e como a gente tava num núcleo sobre o negro e disse: poxa, como é que vocês não conhecem candomblé!”

Para as outras mulheres entrevistadas a luta da mulher negra é importante, mas o reconhecimento de direitos das mulheres de terreiro ao combater a intolerância religiosa, dar visibilidade positiva e reconhecimento de sua contribuição para a História do Brasil demonstrou ser a principal motivação para criação e engajamento da Rede. A iyakekerê Maria Helena, que se declara como criadora da Rede, por exemplo, diz que as mulheres de terreiro representam as mulheres negras, mas as mulheres negras não representam as mulheres de terreiro. Ela diz: “[...] não é colocar um torso na cabeça que a faz representar o candomblé”. Maria Helena fala ainda que quando pensou na criação da Rede, pensou em resgatar a história da mulher no candomblé em Pernambuco, muito ofuscada pelos homens na religião. Ela mais uma vez cita o caso de Ifá Tinuké, conhecida como Tia Inês, mulher africana que, segundo a iyakekerê, trouxe o culto nagô para o Recife e fundou o Terreiro Obá Ogunté⁵⁸, mas que hoje é conhecido pelo nome de um homem, o Sítio de Pai Adão.

No intuito de proporcionar esse reconhecimento para as antigas iyalorixás de Pernambuco, a partir da segunda edição do Encontro das Mulheres de Terreiro, a Rede decidiu

⁵⁷ Quimbundo é um dialeto falado em algumas regiões de Angola.

⁵⁸ Zuleica Dantas Pereira Campos, em sua dissertação “O Terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder”, de 1994, traz elementos mais aprofundados sobre a história deste que é considerado o terreiro mais antigo de Pernambuco, inclusive sobre o fato do antigo “Sítio de Tia Inês” passar a ser chamado de “Sítio de Pai Adão”.

homenageá-las através de uma exposição com fotos e textos que contam brevemente suas histórias na vida religiosa. Na primeira edição das homenagens, foi feita uma consulta entre as integrantes da Coordenação Colegiada e do Conselho Religioso para indicar nomes de iyalorixás antigas de Pernambuco para que fosse feito o levantamento das fotos e informações sobre a vida delas. Esse material foi editado e impresso em *banners*. Cada iyalorixá tinha o seu. Ao final do evento, foi organizada uma cerimônia de entrega desses *banners* às famílias das homenageadas. No ano seguinte, mulheres e homens que participaram do Encontro anterior, começaram a enviar com antecedência fotos e perfis de suas mulheres ilustres. Essa ação fez muito sucesso, e essa homenagem passou a fazer parte do Encontro de maneira fixa, assim como a cerimônia de entrega. No começo, apenas eram homenageadas iyalorixás, mas nas últimas edições, mulheres com outros cargos nos terreiros, e mulheres mais jovens, também passaram a serem homenageadas, como as iyabassés, as ebomis, as iyabás, as ekédis, as iyakekerês, as iyapetebís, etc. Essa é uma ação que colabora com o projeto de reconhecimento público das mulheres de terreiro, de resgate de suas histórias e de mobilização de público para o Encontro.

Mãe Neusa também tem essa expectativa de que a Rede ajude no reconhecimento e resgate da história de mulheres que ela julga esquecidas. Mas também espera que a Rede ajude em termos mais práticos. Ela mesma se agregou ao grupo na expectativa de conseguir registrar o estatuto de sua casa de culto.

Mãe Neusa

“O que eu gostaria que a Rede fizesse é localizar esses terreiros pequenininhos, onde a mãe de santo não tem nem o que comer. Pessoas antigas que tem experiência no santo. Eu conheço gente que hoje vive da aposentadoria do governo pela idade. Mas que já prestaram muitos serviços e são esquecidas no tempo. A primeira coisa é o reconhecimento desse pessoal”.

Quando vejo a questão da mulher negra agregada à mulher de terreiro reflito sobre a gênese da Rede e nas diferentes expectativas que ela gera nas envolvidas. Então seguindo essa linha de raciocínio, a Rede surge do Terreiro de Mãe Amara, apoiado por uma organização de feminista de mulheres negras, a Uiala Mukaji - isso é importante, porque o projeto feminista de luta pela igualdade em direitos entre homens e mulheres está presente na gênese da Rede, assim como a luta das mulheres negras, juntamente com os valores tradicionais das religiões afrobrasileira. Então, desde o princípio há a intenção de integrar as mulheres de terreiro na luta feminista, mesmo que por parte de uma única integra, no caso Vera Baroni. No entanto, essa foi e tem sido uma tarefa árdua, no sentido de que resistências são encontradas. Ou seja, projetos diferentes se encontram. Se, por um lado, os terreiros (ou melhor, o Terreiro de Mãe Amara) tinham como pauta melhorias mais gerais que beneficiassem não só as mulheres, mas os homens também, a Uiala Mukaji vinha com o projeto de um feminismo negro, para resgatar e valorizar as mulheres negras em Pernambuco, usando como via de acesso as mulheres de terreiro. Sendo assim, esses dois diferentes projetos seguem alinhados no interior da Rede. E eles vão, ora entrar em impasses, em divergências, ora vão divergir. Se por um lado temos mulheres de terreiro que se colocam como feminista, temos as que não se colocam. E todas se autodeclararam negras. Ou seja, o feminismo pode ir voltar, a questão racial é mais permanente.

Embora os projetos de mulheres negras e mulheres de terreiros possam, em algumas situações, concorrerem dentro da própria Rede, não é novidade, ao longo da história, a alianças entre as religiões afrobrasileiras e o movimento negro no Brasil. Há muito que o próprio movimento negro tem utilizados as religiões afrobrasileiras enquanto representações simbólicas da África no Brasil. Paula Montero (2011) cita um caso emblemático dessa aliança em 1980, através da Marcha Contra a Intolerância Religiosa. Mariana R. de Moraes (2012) fala sobre a importância, inclusive, da criação da Secretaria de Especial de Promoção da Igualdade Racial,

pela Presidência da República⁵⁹. Em 2009, a II Conferência de Promoção da Igualdade Racial mostrava forte presença das lideranças das religiões afrobrasileiras e de origem indígena como participantes delegadas e na comissão organizadora. A etapa estadual de Pernambuco, particularmente, era composta em sua maioria, por gente de terreiro⁶⁰.

Morais argumenta que a inclusão das religiões afrobrasileiras na discussão sobre igualdade racial é pautada no passado de perseguição a essas religiões no Brasil. Então, o Governo brasileiro se coloca numa postura de reparação às comunidades de terreiro. Note, então, que o mesmo Estado que antes perseguia e reprimia, agora quer reparar através de políticas públicas específicas.

⁵⁹ Em 2003, foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), por meio de uma medida provisória, que foi convertida na Lei 10.678/2003, instituindo a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, por meio do Decreto de número 4.886, visando a redução das desigualdades raciais no Brasil, dando ênfase à população negra (MORAIS, 2012)

⁶⁰ Eu trabalhei como relatora e sistematizadora das etapas regionais e estadual de Pernambuco, e a comissão organizadora era formada por religiosos afrobrasileiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa se propôs a investigar um grupo de mulheres adeptas de religiões afrobrasileiras e de origem indígena, que se organizam politicamente através da Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco. O objetivo principal foi investigar a atuação das mulheres de terreiro de Pernambuco em seu processo de constituição como sujeito político e afirmação de identidade religiosa. Assumido esse compromisso, o trabalho de campo se baseou principalmente no acompanhamento das atividades do grupo e na realização de entrevistas em profundidade feitas com as mulheres sujeitos da pesquisa.

O resultado disso foi a reunião de um vastíssimo conjunto de dados de campo que possibilitou responder aos objetivos propostos, mas também poderia dar conta, quem sabe, de alguns outros estudos, dada a riqueza encontrada em campo. No entanto, num trabalho como esse é preciso ter foco e tentar seguir minimamente o que se pensou no projeto. No entanto, é preciso confessar o quão tentador foi aproveitar cada relato e cada detalhe observado que poderia levar esta dissertação para caminhos bem distantes de seu plano inicial.

Uma lição aprendida com a pesquisa é sobre a dinâmica da vida social, dinâmica que num piscar de olhos muda contextos, conjunturas, opiniões sobre isto ou aquilo, e mais ainda, muda sentimentos. Como disse anteriormente, fui ao campo decidida a pesquisar a relação de aproximação das mulheres de terreiro com o Movimento Feminista, baseado em observações anteriores ao período, vamos dizer, oficial de meu estudo. Foi isso que me fez construir um projeto pensando nessa conjuntura.

Ingenuamente, pensando nos termos ideais típicos weberianos, me iludo na convicção que aquilo se manteria exatamente do mesmo jeitinho que eu deixei. Quando, finalmente, mergulho no “meu” campo idealizado, eis que me deparo com a piscina “meio vazia”. A conjuntura havia mudado. Talvez a minha frustração se deva muito mais ao meu lado feminista, que torcia por essa aproximação. Mas parecia que as mulheres também tinham mudado de

opinião. Sabiamente, minha orientadora me orienta a trabalhar com o que o campo estava me dando. Afinal, o/a pesquisador/a não tem o poder de voltar no tempo e congelar o que lhe agradava. Acabei acompanhando apenas uma atividade das mulheres de terreiro com as feministas. O restante delas foi todo em atividades internas, entre as próprias mulheres e com o poder público.

Passado o choque, foi preciso usar de criatividade para, de certa maneira, compreender as relações de gênero que ali se desenhavam. Porque quando pergunto para as mulheres sobre o que pensam da participação dos homens na Rede, elas revelam muito mais sobre a própria ideia que tem sobre feminismo, sobre as relações de gênero no interior dos terreiros (que nem era o foco da pesquisa), sobre o que pensam de si, etc, do que quando pergunto explicitamente sobre o que elas entendem por feminismo.

As entrevistas com as mulheres de terreiro foram fundamentais para compreender o funcionamento do grupo, mas também para conhecer seus contextos sociais, igualmente fundamentais para sua atuação coletiva. Percebi, por exemplo, que elas aderem ao projeto da Rede – de se afirmarem como mulheres de terreiro enquanto sujeito político de direitos na esfera pública, mas que estão atrelados outros projetos subjacentes e, por que não, individuais.

A forma e os motivos como cada uma se vinculou ao Candomblé, à Umbanda e à Jurema, sem dúvida, são fatores importantes da construção e do desejo de realização desses projetos. Se por um lado, para algumas delas a questão racial lhe foi mais tocante, a condição de mulher e negra no mundo as fazem querer transformar essa sociedade. Para outras, visibilizar positivamente a identidade religiosa de mulher adepta desses cultos, tão marginalizados por longos períodos, é mais latente. Ou ainda, o projeto de reafirmar para a sociedade que a mulher de terreiro também organiza seu pensamento pela lente da política, não só para “cozinhar e lavar”, como disse a Iakekerê Maria Helena. Assim, também, como resgatar a história de

mulheres que tem uma vida religiosa, mas que ultrapassa os limites da religião, no cuidado com os seus e que é invisível diante da vida que segue sem freio.

Estar na esfera pública é importante porque vai gerar benefícios mais pragmáticos, como é o caso das políticas públicas reivindicadas, mas também o “estar” já é um grande feito. O diálogo estabelecido com os outros atores dessa esfera (falo dos atores não-religiosos) já é se atuar enquanto sujeito político em si. Porque, talvez, a grande conclusão deste trabalho é que os sujeitos políticos das mulheres de terreiro não estão mais sendo construídos, pois elas já são esses sujeitos. A capacidade de exercer agência dessas mulheres já confirma o sujeito constituído, assim como a interlocução com esses outros atores. Pois, se estes se prontificam a escutá-las, mesmo a contragosto, legitimam essas mulheres enquanto sujeitos políticos de direitos. Considero, portanto, que os objetivos propostos foram plenamente alcançados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. *Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização*. In *Mana*. Vol. 7, nº2. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2001.

ALMEIDA, M. L. SANTOS, R. A Estratégia Como Prática e a Teoria da Estruturação: Distâncias e Aproximações . Anais do III Encontro de Gestão de Pessoas e Relações de Trabalho. João Pessoa/PB. 20 a 22 de novembro de 2011. Disponível em: http://www.anpad.org.br/diversos/trabalhos/EnGPR/engpr_2011/2011_ENGPR303.pdf

ÁVILA, Maria Betânia. *Feminismo e sujeito político* in Revista Proposta, FASE, Ano 29, nº 84/85, Rio de Janeiro, março/agosto de 2000.

BAUER, W. Bauer; GASKELL, George. Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som – Um manual prático. 3ª Edição. Editora Vozes. Petrópolis, 2004.

BIRMAN, Patrícia. *Percursos afro e conexões sociais: negritude, pentecostalismo e espiritualidades*. in TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (org.) *As Religiões no Brasil-continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006.

_____. (Org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial/CNPq/PRONEX, 2003. v. 1. 389p.

BONETTI, Alinne e FLEISCHER, Soraya (orgs.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Editora Mulheres. 372 pp. 2007.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. “Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de terreiros”. Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BURITY, Joaílido A. *Religião e cultura cívica: onde os caminhos se Cruzam?* 2002 In: <http://www.fundaj.gov.br/geral/textos%20online/ciencia%20politica/jburity09.pdf>

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *Memórias Etnográficas do Sítio de Pai Adão*. Revista de Teologia e Ciências da Religião. Ano IV, nº 4, p. 9-34. Unicap. Recife, 2005.

_____. *De mãe de santo a mulher: invenção e reinvenção de papéis*. Mandrágora, volume 17, nº 17. p. 17-37. Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo, 2011.

CAMURÇA, Marcelo. Da “boa” e da “má vontade” para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, abr., de 2001.

CARNEIRO, Sueli. *Mulheres em movimento*. Estudos Avançados, São Paulo, nº 49.2003.

FRIGERIO, Alejandro; Lamborghini, Eva. Procesos de Reafricanización en la Sociedad Argentina: Umbanda, Candombe y Militancia "Afro". In *Revista Pós Ciências Sociais*, Vol. 8, Nº 16 (2011)| Dossiê: Religiões Afro-americanas. ISSN 2236-9473.

FRIGERIO, Alejandro. Exportando guerras religiosas: as respostas dos umbandistas à IURD na Argentina e no Uruguai. In *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. Vagner Gonçalves da Silva, ed.. Pags. 71-118. Sao Paulo: Editora de la Universidad de Sao Paulo (EDUSP). 2007.

FRIGERIO, Alejandro; ORO, Ari P. Guerre sainte dans le cône sud latino-américain : pentecôtistes versus umbandistes. *Journal de la Société des Américanistes* 91-2: 185-218. 2005.

FRIGERIO, Alejandro. *¡Por nuestros derechos ahora o nunca!': Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina*. *Civitas Revista de Ciências Sociais* 3(1): 35-68. Número dedicado a organizaciones religiosas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2003.

GIUMBELLI, Emerson. *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil*. Relig. soc. vol.28 no. 2 Rio de Janeiro 2008.

GOMES, Aldenor JALIL, Leticia M., *Novos Sujeitos Políticos: auto-organização das trabalhadoras rurais*. XLIV Congresso da Sociedade Brasileira de Economia e Sociologia Rural, 2006.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil Contemporâneo*. 2ª Edição. Ed. Vozes. Petrópolis, 2010.

GOVERNO DE PERNAMBUCO / SECRETARIA ESPECIAL DA MULHER. *Anais da II Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres*. Recife, 2008.

GOLUBOVIĆ, Z. An Anthropological Conceptualisation of Identity. *Synthesis Philosophica*, Nº 51. 2011. Pp. 25–43

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10a ed. Rio de janeiro: dp&a; 2005.

KANT, I., Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo? 1784. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Maria Lucia do EiradonSilva, trad. 2ª edição, Editora UFRJ, Rio de Janeiro. 2002.

LEISTNER, Rodrigo. Religiões de Matriz Africana do Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação. *Debates do NER (UFRGS. Impresso)*, v. 14, p. 219-243, 2013.

_____. Identidades Afro-Religiosas no Sul do Brasil: novos formatos associativos e modalidades alternativas de atuação política no contexto das religiões afro-gaúchas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 4, p. 103-134, 2011.

_____. Encruzilhada Multicultural: estratégias de legitimação das práticas religiosas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul, Ano de Obtenção: 2009.

LIMA, Fabio Batista. Revisitando a cidade das mulhere com Ruth Landes. In: Encontro Nacional da ANPOCS, 2005, CAXAMBU. ANPOCS, 2005.

MACHADO, M. D. C. *Política e Religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro. Editora FGV, 2006.

MALUF , Sônia Weidner. *Políticas e teorias do sujeito no feminismo contemporâneo*. In: http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/S/Sonia_Weidner_Maluf_06.pdf

MEIRA, Fernanda; BARONI, Vera Paula Regina. *Obirin N'ilê: a expressão coletiva das nossas necessidades*. Recife: ISBA Instituto Social Brasil África. 2010.

MONTERO, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. In: Revista Novos Estudos. São Paulo, Cebrap, nº 74, p.47-65. 2006.

_____. O campo religioso, Secularismo e a Esfera Pública no Brasil. Boletim CEDES – Outubro/dezembro 2011.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro , v. 32, n. 1, 2012 .

MONTEIRO, Ester. Akodidé: relações de gênero no contexto dos afoxés culto nagô no Recife, Ano de Obtenção: 2010.

MORAIS, M. R. . Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um Estado laico. *Ciencias Sociales y Religión (Online)*, v. 14, p. 39/16, 2012.

_____. Ações do poder público para a religiosidade afro-brasileiras em Belo Horizonte. *Pensar BH. Política Social*, v. 29, p. 45-48, 2011.

_____. Ações do poder público e a prática da umbanda, candomblé e congado: Reflexões sobre a construção de patrimônios culturais. *Latitude (UFAL)*, v. 4, p. 25-42, 2010.

MOTTA, Roberto (1998) “O útil, o sagrado e o mais que sagrado no xangô de Pernambuco” in *Horizontes Antropológicos*, ano 4, n. 8. Porto Alegre, UFRGS.

_____. (2000). “A modernidade do fetichismo – cientistas sociais, reuniões, encontros e a formação da igreja afro-brasileira” In: CIPRIANI, Roberto et all (orgs.). *Identidade e mudança na religiosidade Latino-Americana*. Petrópolis, Vozes..

_____. (2001), “Umbanda, Xangô e Candomblé: crescimento ou decomposição?” in *Ciência e Trópico*, v. 29, n. 1. Recife, Massangana.

MOTTA, Roberto. (2003), “Continuidade e Fragmentação nas religiões Afrobrasileiras” in SCOTT & ZARUR (org.) *Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina*. Recife, Editora Universitária UFPE.

ORTNER, Sherry. "Poder e Projetos: Reflexões sobre a Agência". In: GROSSI, Miriam; ECKERT, Cornelia e FRY, Peter. Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. Blumenau, Nova Letra/ABA, 2007, p. 19-80.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5ª edição - São Paulo: Brasiliense, 1994.

PEREIRA, Zuleica Dantas Pereira. "O Terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder". Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Interesses Religiosos dos Sociólogos da Religião*. In: ORO & Steil (orgs). Globalização e Religião. Petrópolis, Vozes, 1997.

_____. Sociologia da Religião área impuramente acadêmica". In: S. Micelli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) - Sociologia*. São Paulo; Sumaré; Brasília: Anpocs-Capes, vol. 2, 1999.

PLUMMER, 1998. Identidade. In: OUTHWAITE, W. BOTTOMORE, T. Dicionário do pensamento social do século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

RODRIGUES, G. Michelle. Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política, Ano de obtenção: 2014.

RODRIGUES, M. G.; CAMPOS, R. B. C. Caminhos Da Visibilidade: A Aacensão do culto a Jurema no campo religioso de Recife. Afro-asia, v. 47, p. 269-291, 2013.

ROSADO-NUNES, Maria José. *Direitos, cidadania das mulheres e religião*. In: Tempo Social. São Paulo, v. 20, n. 2, nov. 2008.

SAHLINS, Marshall. "O retorno do evento, outra vez". In: _____. Cultura na prática, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2004, p. 317-377.

SANTOS, R. 2013. Políticas Públicas e sua Implementação: Um estudo de caso da Política de Mobilidade Urbana da Região Metropolitana do Recife. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em administração, UFPE. Texto defendido em 29 de agosto de 2013.

SCOTT, Joan. *Gênero: Uma categoria útil de análise histórica*. In: Educação e Sociedade. Porto Alegre, 1990.

SILVA, Claudilene; MONTEIRO, Ester. *Sem elas não haveria carnaval: mulheres do carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2011.

SILVA, G. Vagner. O Antropólogo e sua Magia. EDUSP. São Paulo, 2000.

_____. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*. (2ª ed.) São Paulo, Selo Negro. 2005

SOKEFELD, M. Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. Current Anthropology, Vol. 40, No. 4. The University of Chicago Press. 1999. pp. 417-448.

VAN DER PORT, M. Sacerdotes Midiáticos: O candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana in *Religião e Sociedade*, 25 (2). Rio de Janeiro, ISER. P. 32-61, 2004.

VICENTE, P.; ALEXANDRINO, M. *Direito Constitucional descomplicado* /. - 3. ed., rev. e atualizada. - Rio de Janeiro : Forense ; São Paulo : MÉTODO, 2008

WALZER, Michael. *Da Tolerância*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

APÊNDICES

APÊNDICE A: Solicitação de autorização

SOLICITAÇÃO DE AUTORIZAÇÃO PARA PESQUISA NA REDE DAS MULHERES DE TERREIRO DE PERNAMBUCO

RECIFE, 04 de abril de 2013.

Eu, FERNANDA MEIRA DE SOUZA, aluna regular do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, responsável principal pelo projeto de pesquisa “IDENTIDADE RELIGIOSA E CONSTRUÇÃO DO SUJEITO POLÍTICO DAS MULHERES DE TERREIRO DE PERNAMBUCO”, venho pelo presente, solicitar autorização da Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco para realizar pesquisa cujo resultado final será minha dissertação de mestrado, sob a orientação da Professora Dra. ROBERTA BIVAR CARNEIRO CAMPOS.

O principal objetivo da pesquisa é estudar a atuação das mulheres de terreiro de Pernambuco em seu processo de constituição como sujeito político. Como procedimentos metodológicos, será necessária a realização de entrevistas com certo número mulheres (a ser definido durante a pesquisa), além de participação e observação da pesquisadora nas atividades da Rede.

Obs. As informações coletadas durante a pesquisa serão utilizadas para fins estritamente acadêmicos e qualquer informação sigilosa será preservada, assim como a identificação das pessoas participantes, mediante concordância com o termo de consentimento livre e esclarecido (em anexo).

Contando com a autorização desta instituição, coloco-me à disposição para qualquer esclarecimento.

Atenciosamente,

Fernanda Meira de Souza
Pesquisadora
RG: 568 6028 SDS PE
Universidade Federal de Pernambuco
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Roberta Bivar Carneiro Campos
Professora Orientadora
RG:
Universidade Federal de Pernambuco
Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

APÊNDICE B: Termo de Consentimento

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - Protocolo de Pesquisa

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistado(a) e/ou participar na pesquisa de campo referente ao projeto/pesquisa intitulado “IDENTIDADE RELIGIOSA E CONSTRUÇÃO DO SUJEITO POLÍTICO DAS MULHERES DE TERREIRO DE PERNAMBUCO”, desenvolvida pela aluna regular do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Fui informada, ainda, de que poderei contatar / consultar a Coordenação do Programa a qualquer momento que julgar necessário pelos telefones **081 – 2126-8286** ou e-mail: ppga@ufpe.br.

Fui informada sobre o objetivo da pesquisa, que é estudar a atuação das mulheres de terreiro de Pernambuco em seu processo de constituição como sujeito político.

Eu autorizo a utilização da minha fala de forma integral ou reduzida, registrada em entrevista; autorizo a utilização da minha imagem, registrada em formato fotográfico, caso seja necessário, e meu nome em trabalho acadêmico da Mestranda Fernanda Meira de Souza, em sua pesquisa intitulada.

Fui ainda informada de que posso me retirar desse(a) estudo / pesquisa / programa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

Sobre o registro da minha fala:

Autorizo Gravação Não Autorizo Gravação

Observação da Pesquisadora: *A entrevista concedida poderá ser gravada com a autorização prévia da entrevistada e a qualquer momento da entrevista pode-se suspender a gravação. As informações coletadas durante a entrevista serão utilizadas para fins estritamente acadêmicos e qualquer informação sigilosa advertida/avisada pela entrevistada será preservada.*

Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Cidade: _____, ____ de _____ de 2013

Assinatura da participante: _____

Assinatura da pesquisadora: _____

APÊNDICE C: Roteiro de Entrevista

PESQUISA IDENTIDADE RELIGIOSA E CONSTRUÇÃO DO SUJEITO POLÍTICO DAS MULHERES DE TERREIRO DE PERNAMBUCO - ROTEIRO DE ENTREVISTA

1º BLOCO – PERFIL SOCIOECONÔMICO

1. Idade:
 - Estado civil:
 - Escolaridade:
 - Renda: () Menos de 1 salário mínimo () 1 salário mínimo () Entre 2 e 4 salários mínimos () Mais de 5 salários mínimos
 - A renda vem de: () Pensão () Aposentadoria () Benefício () Trabalho remunerado
 - Profissão e trabalho atual (se houver):
 - Tem carteira assinada?
 - Endereço (cidade e bairro):
 - Número de filhos (biológicos e adotivos, não de santo):
 - Pertencimento Racial
 - Como entrou para o candomblé/Umbanda /Jurema? Está há quanto tempo na religião?
 - Qual terreiro?
 - Ocupa algum cargo no terreiro? Qual?
 - Alguma religião anterior?

2º BLOCO – SOBRE SER MULHER DE TERREIRO / DIREITOS E ESPECIFICIDADES DAS MULHERES DE TERREIRO

- O que é ser mulher de terreiro? (o que caracteriza e como é o cotidiano de uma mulher de terreiro)
- Quando e como a senhora ouviu falar no termo “Mulher de Terreiro”? (Ver se já usava esse termo antes da Rede)
- Como surgiu a Rede das mulheres de Terreiro em Pernambuco?
- Por que é preciso existir uma Rede das Mulheres de Terreiro?
- O que se espera que a Rede faça pelas mulheres?
- Quais as ações da Rede das Mulheres de Terreiro?
- Quais a senhora já participou?
- O que achou delas?
- Para que serve o Encontro das Mulheres de Terreiro?
- Para a senhora, o Estado/Governo serve para quê?
- O que o Estado/ Governo deveria dar de direitos para as mulheres de terreiro?
- A senhora acha que os homens podem participar da Rede das Mulheres de Terreiro? Por que?

3º BLOCO- PARTICIPAÇÃO EM OUTROS MOVIMENTOS SOCIAIS

- Além da Rede das mulheres de terreiro, a senhora participa ou já participou de algum movimento social, organização social, projeto social, ou voluntariado?
- Quais eram esses movimentos e como isso aconteceu? (trajetória de militância)
- Nesses espaços, as outras pessoas sabiam/sabem que a senhora é de terreiro? (se já era de terreiro) E como as pessoas desses outros movimentos reagiam por saber que a senhora é de terreiro?
- Se participa/participou, o que é parecido com a forma de atuar das mulheres de terreiro? E o que é diferente?

4º BLOCO – SOBRE O MOVIMENTO FEMINISTA

- A senhora já ouviu falar no movimento feminista?
- Do que já ouviu falar, o que para a senhora é o movimento feminista?
- As mulheres de terreiro podem ser consideradas feministas? Por que?
- A senhora se considera feminista? Por quê?
- No que as mulheres de terreiro podem ajudar no movimento feminista?
- No que o movimento feminista pode ajudar as mulheres de terreiro?

5º BLOCO – FINALIZAÇÃO DA ENTREVISTA

- Finalizar perguntando se há algo mais que a entrevistada gostaria de dizer.
- As mulheres de terreiro representam as mulheres negras? (pergunta que passou a ser necessária a partir do pré-teste, sendo feita no decorrer da entrevista quando o assunto raça surgia)

ANEXOS

ANEXO A: *Release* 1ª Encontro de Mulheres de Terreiro.

RELEASE 1º ENCONTRO PERNAMBUCANO DE MULHERES DE TERREIRO

Mulheres de 50 terreiros da Região Metropolitana de Recife realizam 1º Encontro

Nos próximos dias 26 e 27, será realizado, na Fundação Joaquim Nabuco, o **I Encontro Pernambucano de Mulheres de Terreiro**. O evento irá reunir 150 mulheres sacerdotisas de vários segmentos das religiões de matriz africana de Recife, Olinda, Paulista, Camaragibe, Cabo de Santo Agostinho.

A promoção é do terreiro de candomblé nagô-yorubá “Ilê Obá Aganju Okóloyá”, com mais de 60 anos de tradição, e da Uiala Mukaji - Sociedade das Mulheres Negras de Pernambuco, entidade feminista que reúne mulheres negras que atuam em várias áreas.

Na pauta do I Encontro, as yalorixás irão debater sobre benefícios previdenciários de proteção social das mulheres e sobre a importância da mulher na resistência e fortalecimento das religiões tradicionais de Matriz Africana.

Um dos resultados esperados do evento é a apresentação de um documento com as principais reivindicações debatidas no Encontro: a Carta das Mulheres de Terreiro às autoridades do Estado de Pernambuco.

Lançamento

Será lançada durante o Encontro a “Cartilha Tias do Terço”, produzida pela Prefeitura do Recife, a Coordenadoria da Mulher e o Núcleo de Cultura Afro Brasileira. A cartilha é o resultado da pesquisa realizada sobre as famosas yalorixás Sinhá e Iaiá, líderes do terreiro que ficou conhecido como a *Casa de Badia*, no Pátio do Terço. Até os dias de hoje, na Noite dos Tambores Silenciosos, as agremiações desfilantes rendem homenagem em frente ao local.

I Encontro Pernambucano de Mulheres de Terreiro

Fundaj - Auditório Benício Dias

Avenida 17 de Agosto, 2181 - Casa Forte – Recife.

26 e 27 de julho de 2007 - das 9 às 17h.

Mais informações:

Ana Benedita – Fone: 9404 0488

Maria Helena – Fone: 9294 6046

Vera Baroni - 9977 3743

ANEXO B: Carta de Julho

I Encontro de Mulheres de Terreiro de Pernambuco

CARTA DE JULHO

A história nos conta que foram as mulheres as grandes responsáveis pelo assentamento das religiões de matriz africana no Brasil.

Nas cozinhas das casas-grande, elas preparavam as comidas dos orixás, levavam para as senzalas e com seus parentes faziam as oferendas. Utilizaram-se das manifestações culturais, das confrarias e irmandades católicas para inserção social e ajuda mútua para a compra de alforrias. Fundaram as primeiras casas de culto, terreiros de candomblé onde criaram e iniciaram muitos filhos e filhas que até hoje mantêm viva a tradição africana, o culto a Olorum através dos Orixás, o Axé que circula a natureza.

Nos tempos de maior repressão⁶¹, muitas dessas mulheres tiveram seus terreiros invadidos, objetos sagrados destruídos, foram presas e, quando não assassinadas. Eram tidas como loucas e submetidas a tratamento psiquiátrico. Todavia, sob as mais diversas formas, resistiram às perseguições, mantendo suas práticas religiosas. Relatos afirmam que nesse período, algumas religiosas tentaram se reunir, mas foram presas, privadas de pensarem juntas estratégias de sobrevivência.

O surgimento de várias organizações negras fortaleceram a resistência e graças a essa longa trajetória chegamos ao século XXI com a possibilidade de construir políticas públicas que buscam valorizar a base de sustentação do nosso axé. No entanto, ainda falta muito, visto que convivemos com o racismo, a discriminação, o preconceito e a intolerância religiosa.

A idéia de realizar o I Encontro Pernambucano das Mulheres de Terreiro – Apejó Ikini Obirin N'ê partiu do Ilê Obá Aganju Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara, que unindo-se a Uiala Mukaji – Sociedade das Mulheres Negras de Pernambuco para realizá-lo, possibilitou que essa idéia fosse acolhida por outras ialorixás, casas de culto e instituições públicas e entidades privadas.

Entendemos que mulheres de terreiro são todas aquelas que compartilham o cotidiano das casas de culto de religião de matriz afrobrasileira, sejam como sacerdotisas/ialorixás, exercendo liderança religiosa e comunitária, ou filhas de santo/adeptas guardiãs do conhecimento, do axé, dos saberes culturais e da ancestralidade.

Temos em mente que esta é uma oportunidade de construirmos uma rede onde reúna mulheres de diferentes tradições para num dialogo aberto, não só para trocar experiência de suas múltiplas realizações, mas também para construir coletivamente uma pauta de efetivação de direitos e reivindicações comuns nas diversas áreas de políticas públicas. Nas nossas falas, podemos registrar o que segue:

Apoio financeiro e logístico para realização de projetos, ações formativas, de sustentabilidade e de promoção da cidadania do povo das religiões de matriz africana em Pernambuco;

Implantação de Programas de Segurança Alimentar para os terreiros;

Regularização e reconhecimento dos terreiros como instituições religiosas;

Acessibilidade aos terreiros (asfalto, iluminação pública, segurança, entre outros);

Divulgação das Legislações pertinentes aos direitos de cidadania do povo de religião de matriz africana;

Promoção de encontro entre as lideranças de terreiros com representantes dos governos (Estadual, Prefeituras da RMR, Corregedoria e ministério Público) para discussão sobre direitos dos terreiros em relação às questões jurídicas e legislativas.

Estiveram presentes neste Encontro os Terreiros que seguem e assinam o presente documento: Recife, 27 de julho de 2007.

⁶¹ Nota das Org.: A repressão referida é o período do Estado Novo (1937 a 1945).

ANEXO C: Registros imagem

Convite do 5º Encontro das Mulheres de Terreiro de Pernambuco -2011



Convite do 6º Encontro das Mulheres de Terreiro de Pernambuco - 2012



Iyabá Ceça Axé



Foto: Acervo pessoal de Ceça Axé

Mãe Graça



Foto: Sueli Freitas – Acervo da Rede

Da esq. p/ dir. Mãe Amara, Ana Benedita e Vera Baroni



Foto: Acervo da rede

Iyakekerê Maria Helena Sampaio



Foto: Laila Santana

Mãe Amara – Matriarca da Rede das Mulheres de Terreiro



Foto: Laila Santana

Iyabá Lurdinha, da casa Xambá



Foto: Laila Santana

Mãe Lúcia



Foto: Laila Santana

Iyabassé Vera Baroni



Foto: Acervo da Rede

Ebomi Denise Botelho



Foto: acervo pessoal Denise Botelho

João da Costa, prefeito do Recife no 5º Encontro das Mulheres de Terreiro – 2011



Foto: Laila Santana

Reunião interna da Rede das Mulheres de Terreiro – Casa da Cultura 2013



Foto: Fernanda Meira

2º Encontro das Mulheres de Terreiro de Pernambuco – 2008



Foto: Acervo da rede
Ekédi Liliana Silva

Mãe Neusa



Foto: Laila Santana



Foto: Fernanda Meira

2º Encontro das Mulheres de Terreiro de Pernambuco – 2008



Foto: Acervo da Rede

Mãe Neusa, Aurora e Mãe Adineusa – 2013



Foto: Fernanda Meira

2º Encontro das Mulheres de Terreiro – 2008



Foto: Fernanda Meira