

**Entre escolhas e afetos – Ekedis e Makotas e as relações mulheristas
nos terreiros de candomblés**

**Between choices and affections – Ekedis and Makotas and
womanist relationships in Candomblé terreiros**

Isadora Souza da Silva¹

Resumo

O presente artigo é fruto de uma tese de doutorado em educação, que se preocupou em estudar o feminino e o matriarcado nas relações sociais dos terreiros de candomblés, a partir do cargo de Ekedis e Makotas, cargo esse ocupado somente por mulheres dentro das comunidades de terreiros. Ela se justifica na tentativa de encontrar caminhos para superação dos problemas vividos por mulheres que sofrem diferentes injustiças sociais: mulheres, negras, brasileiras e praticantes de religião de matriz africana. Como metodologia, foi utilizado as narrativas de mulheres ocupantes do cargo, e como referencial teórico foram usados autores africanos, que se dedicam em estudar o matriarcado em uma perspectiva africana.

Palavras-chave: Ekedis e Makotas, Candomblé, Matriarcado, Mulherismo Africana

Abstract

¹ Doutora em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação-PROPED/UERJ. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Kékeré- UERJ. Bolsista Capes. Email: isadora24@bol.com.br

This article is the result of a doctoral thesis in education, which was concerned with studying the feminine and matriarchy in the social relations of Candomblé terreiros, based on the position of Ekedis and Makotas, a position occupied only by women within the Candomblé communities. terrains. It is justified in the attempt to find ways to overcome the problems experienced by women who suffer different social injustices: women, black women, Brazilian women and practitioners of African-based religion. As a methodology, the narratives of women occupying the position were used, and as a theoretical reference, African authors were used, who are dedicated to studying matriarchy from an African perspective.

Keywords: Ekedis and Makotas, Candomblé, Matriarchy, African Womanism

Introdução

E a culpa não é minha, nem onde estava, nem o
que vestia. O violador és tu
Anônimo

Nos últimos anos, vivenciamos, ao nível global, o anúncio de uma onda ultraconservadora cujo crescimento, em diferentes pontos do globo, tende a ferir diretamente princípios básicos dos Direitos Humanos. Países da Europa e da América, incluindo o Brasil, elegeram governos de extrema-direita que, apoiados em bandeiras, defendem regimes militares, xenofobia, racismo, etnocentrismo, livre mercado, capitalismo e fanatismo religioso e usam o autoritarismo disfarçando-o em hierarquia e autoridade, tomando essas duas categorias como restabelecedoras da ordem. Vivenciamos, também, o retorno ao poder do grupo fundamentalista Talibã, no Afeganistão, trazendo de volta suas marcas de censura e extremo controle. E nesse cenário de medo não há como negar que são as mulheres que mais sofrem com esses tipos de posturas políticas, que disfarçam misoginia em forma de conservadorismo.

No entanto, tais fatos não silenciaram vozes femininas que não aceitaram o lugar de subserviência e insurgiram nas brechas dos poderes patriarcais e sectários.

A exemplo disto, temos a juventude chilena, em 2019 e a insurgência feminista no Irã, em 2022. Ambas não tiveram caráter pacífico, pelo contrário, são testemunhos de uma luta que deixam marcas e muitas vezes mata. Matam mulheres e por aqui, mulheres pretas.

A música entoada pela juventude chilena e cujo verso abre esse texto não receia em dar nomes e apontar quem são os violadores do corpo feminino. Estado, policiais, presidentes e juízes são as representações da falta de políticas públicas que assegurem a vida da mulher e são, não raras às vezes, eles próprios o perfil da permissividade e da violação. “Todo Estado opressor é um macho violador”. Eram mulheres feministas do sul do Globo, em sua maioria, mulheres jovens, que juntas, se fortaleciam para romper com o silêncio que o patriarcado nos impõe.

Segundo os dados do Anuário do Fórum Brasileiro da Segurança Pública, publicado este ano, o país teve um aumento 1,2% nos crimes de feminicídio de 2021 para 2022. Nas tentativas de homicídio contra mulheres o número é mais estarrecedor. De 2021 para 2022, houve um aumento de 9,33%, subindo de 6.975 para 7.660 casos.

Como a música que ganhou o mundo, tomando as ruas de diferentes cidades do globo, mulheres de diferentes idades, raça e etnias denunciavam que é o patriarcado quem sustenta a cultura da violência contra a mulher. Denúncia esta que sempre esteve presente nas agendas dos diferentes movimentos feministas ao longo de sua história. É pela superação e destruição do patriarcado que nós mulheres lutamos cotidianamente. Mas para que haja

superação é preciso conhecemos outros modelos de organização social onde o modelo homem-macho-branco-heteronormativo não dite a norma.

O presente artigo é fruto de uma tese de doutorado em educação, que se preocupou em estudar o feminino e o matriarcado nas relações sociais dos terreiros de candomblés, a partir do cargo de Ekedis e Makotas, cargo esse ocupado somente por mulheres dentro das comunidades de terreiros.

Essas mulheres têm como diferencial o fato de não entrarem em transe e de serem escolhidas pelo sagrado. Para se tornarem Ekedis ou Makotas, elas precisam ser apontadas, ou seja, escolhidas pela divindade: orixás, Nkisis ou voduns, que aqui nós chamaremos de sagrado; e em cerimônia pública este, a partir desse momento, lhe tomará como mãe.

Para essa ação, que compõe o conjunto de rituais pelo qual elas passam, damos o nome de suspensão. Após aceitarem o convite, elas são colocadas numa cadeira e literalmente suspensas do chão pelas outras mulheres ocupantes do cargo há mais tempo naquela comunidade. Após isso, as novatas escolhidas passarão por rituais próprios da religião, no qual chamamos de confirmação. Em todo processo é possível perceber a cumplicidade entre essas mulheres, assim como delas com suas lideranças de terreiros e com o sagrado que as escolheu. Essa cumplicidade, fundamentada na maternidade, é o que marcará essa relação.

Tal pesquisa se justifica na tentativa de encontrar caminhos outros, que não os hegemônicos, que nos deem subsídios para superação aos problemas vividos por mulheres que sofrem diferentes injustiças sociais ao serem classificadas em diferentes categorias: mulheres, negras, brasileiras e praticantes de religião de matriz africana. Essas mulheres, pretas e pardas, de diferentes idades, sofrem também diferentes preconceitos de raça, gênero e

classe que as colocam num lugar subalternizado, consequência de uma sociedade alicerçada na colonialidade.

Esta pesquisa se inscreve no escopo teórico dos “Estudos com Crianças de Terreiros”, campo inaugurado por Stela Caputo (2012) e desenvolvido no Grupo de Pesquisa Kékeré, termo Iorubá, que em português significa pequeno.

Os estudos ampliados pelo Grupo podem ser compreendidos como perspectiva teórico-metodológica, que dialoga diretamente com uma proposta decolonial em educação, a partir de uma série de propostas contra-hegemônicas que vêm sendo desenvolvidas nesses trabalhos, tendo, como pauta, o combate ao racismo em suas diferentes faces.

Uma das principais características e princípio “orientador” dos trabalhos desenvolvidos é o rompimento com a perspectiva adultocêntrica, que não enxerga a criança como sujeito ativo e construtor da comunidade onde está inserida. Para Mendes, Passos e Caputo (2007), uma das grandes propostas contra hegemônicas de se pensar a Educação nos terreiros é que, nestas comunidades, as crianças não carregam um estigma de submissão e subalternidade como percebemos em diferentes outros espaços. Chama-se atenção para esse fato, porque uma das interlocutoras dessa pesquisa, na época, era criança. Tal fato, traz uma quarta categoria para problemática interseccional em questão, a geracional.

Outro ponto defendido por Caputo (2018) e consequentemente pelo grupo de pesquisadores do Grupo Kékeré, é a argumentação de que os terreiros de candomblés são espaços de produção de conhecimentos que o poder hegemônico insiste em deslegitimar, assim como outros espaços não formais de educação. Por todas as especificidades e marcas culturais que atravessam as comunidades de terreiros, não os reconhecer como espaços de produção de saberes é corroborar para um quadro de deslegitimação e descrédito, que

persegue historicamente as populações negras, preocupação central para nós, pesquisadoras e praticantes da religião.

Por isso, o objetivo da pesquisa foi analisar como as mulheres que ocupam esses cargos, independentemente de suas idades cronológicas, ocupantes dos cargos de Ekedis e Makotas, como já dito, de exclusividade feminina, se relacionam com suas comunidades de terreiros, como elas se inserem nas estruturas hierárquicas e tradicionais destas comunidades; estruturas essas que rompem com modelos hegemônicos de poder.

Para tal, foi vivenciado, inicialmente como campo, dois terreiros de candomblés: um, de origem banto/Angola; e o segundo, de origem nagô-iorubá –, ambos localizados na cidade do Rio de Janeiro. Neles, o convívio com seus membros construiu esta pesquisa, em especial, três de suas Ekedis e Makotas, que através de conversas e relatos de suas memórias de vida, ajudaram a estruturar a metodologia de pesquisa aplicada. São elas: Ekedí Manuela, Ekedí Ingrid e Makota Henda Mianga.

Para os saberes que circundam os terreiros de candomblés, saber ouvir é uma das atribuições primárias, da mesma forma a valorização das memórias e as narrativas dos mais velhos. Estas duas, de fundamental importância para este estudo, uma vez que são características do ethos das comunidades africanas pré-coloniais.

Foi a partir das lembranças e memórias narradas por essas mulheres, interlocutoras dessa pesquisa, que caminhos metodológicos e referenciais teóricos foram delineados. Foi do campo que nasceu a pesquisa.

Da mesma forma, e uma vez que advogamos por posturas e propostas decoloniais, não poderíamos tomar o campo como lugar menor, ou de onde apenas se retira dados oriundos de observações. O campo aqui precisou ser vivido, experimentado, e deve ser compreendido como lugar de sapiência, de

reflexão e de epistemologias. Essas últimas, advindas de outro continente e de outro espaço-tempo, mas recriadas nos cotidianos dos terreiros, pelos seus diferentes sujeitos, entre eles as Ekedis e Makotas

Por isso, para construção desse texto (assim como da tese de onde ele se origina) renunciamos às estruturas tão bem amarradas dos modelos acadêmicos de escrita. Adotaremos aqui uma escrita que tente dar conta do que acreditamos, que os saberes dos terreiros são tão sofisticados quanto os que são produzidos pelo cânone, e estes nos chegam através dessas pessoas que nos contam suas histórias, logo, elas também serão nosso referencial teórico.

Fazendo uso de duas categorias de fundamental importância para os saberes africanos: memória e oralidade, recorre-se aos ensinamentos de Conceição Evaristo com suas “escrevivências” (2017), ao registrar essas memórias. Memórias tais, que indicam escolhas de diferentes ordens: políticas, pessoais, afetivas, afinal, ao escolher o que contar, escolhe-se também o que silenciar. E para construção dessa pesquisa a escolha foi contar com essas mulheres, suas memórias e vivências nos cotidianos dos terreiros.

Nesse movimento de ouvir as narrativas dessas meninas e mulheres, no seu fazer-construir de Ekedis e Makotas, que seria quase o oposto de um dever, uma vez que elas já são e não estão por vir a ser, chega-se à conclusão que é preciso estar atentos ao misto atemporal que acompanha suas falas. Será a partir de suas próprias narrativas de vida que buscaremos trazer para essas linhas nossa reflexão.

Mais uma vez, pedimos ajuda à Conceição Evaristo (2017) que, ao construir sua literatura, consegue romper com a lógica cronológica de uma narrativa que, mesmo contando uma memória passada, abre espaço para o tempo presente, trazendo, para ele, todas as sensações, os sentimentos, as

emoções, as pessoas, prerrogativas de uma literatura preta, africana, que faz da memória e do seu conto e reconto, um saber ancestral.

1. As Ekedis, o matriarcado e o Mulherismo africana - saberes ancestrais

Na literatura que busca explicar a historicidade das religiões de matriz africana, é comum encontrarmos pesquisas que vão justamente se debruçar sobre o papel e/ou a importância da mulher na formação e na luta pela continuidade da religião. Todas os grandes terreiros de candomblés, as chamadas casas matrizes, como denominamos os terreiros mais antigos na história do Candomblé, foram e são chefiados por mulheres. A linha de sucessão que encontramos nesses terreiros obedece a uma matricentricidade típica das sociedades pré-coloniais de África, o matriarcado africano.

As Ekedis e as Makotas se encontram ao lado das chefias religiosas de um terreiro. Os Ialorixás e Babalorixás nos candomblés de Ketu e Mam'etus e Tat'etus nos candomblés de Angola; ou ainda de outro membro da família que possua cargo na hierarquia da religião. Segundo Jagun (2017), èkéji significa o numeral ordinal = segundo(a). Já conforme Parés (2018, p. 147), o termo equeude, a quem ele chama como “mestre das noviças”, a origem do termo ainda é incerta.

Equeude Sinha, Ekedí de um dos terreiros mais tradicionais de Salvador-BA, o Terreiro da Casa Branca, desenha bem o lugar e a importância do cargo numa estrutura hierárquica de um Candomblé quando nos diz:

Muitas (Ekedis mais velhas) deram sua contribuição como sacerdotisas, líderes religiosas, como mães mesmo. Porque não há mãe de santo ou pai de santo que consiga, sozinho, conduzir uma comunidade religiosa, se não for assessorada ou assessorado por

uma equede. A equede deve ser mãe até mesmo da mãe de santo.
(EQUEDE SINHA, 2016, p. 53)

Esse mesmo cargo recebe outras denominações em algumas casas matrizes, como é o do Terreiro da Casa Branca, do Engenho Velho e do Gantois onde é conhecido como ajoinê = *ájò* (adj. solicitude) + *oyè* (s. título), segundo Jagun (2017). No *Opô Afonjá*, esse cargo também é conhecido como *yarobá*. Nos candomblés de Angola, é denominado *kota* ou *makota* e, nos candomblés de *Jeje*, se chama *dogan*. Nesta pesquisa, adotaremos a grafia Ekedí e Makotas para denominar os referidos cargos, nos candomblés de Ketu e Angola, respectivamente. Sempre em letra maiúscula, como forma de respeito.

Apesar das particularidades que diferem essas famílias de axé, elas têm pontos de intersecções: hierarquia, senioridade, oralidade e a prática como método de aprendizagem, bem como a perpetuação do complexo cultural. As religiões de matriz africana não são religiões de livro; sua liturgia não pode ser aprendida de outra forma senão pela vivência. Candomblé é cotidiano.

A maternidade é uma das especificidades desse cargo. É com ela que essas meninas e mulheres aprendem o que é ser Ekedí ou Makota. Elas, independente de suas idades cronológicas, serão chamadas e reconhecidas como mães dentro dessa instituição, mãe do sagrado. “O orixá a escolhe como mãe dele, sendo mãe do orixá, logo elas serão mães de todos”, nos ensina Babá Leonardo, liderança de um dos terreiros onde a pesquisa aconteceu. E ao fazerem isso, eles reproduzem uma organização societal advindo de África, que coloca a mãe como elemento central da comunidade. A essa característica, chamamos de matricentricidade.

Para entendê-la precisamos desconstruir alguns paradigmas sobre o feminino, sobre a mulher e seu lugar em sociedade. Em Sant’Anna e Souza (2021a, 2021b) e Souza (2022) essa reflexão foi iniciada, assim como nos

trabalhos de pensadoras africanas ou Afrodiaspóricas que se dedicaram a pesquisar as sociedades africanas. Nah Dove (1998); Cleonora Hudson-Weems (2021); Ifi Amadiume (1997, 2006); e Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2016, 2020, 2021), quatro pensadoras negras que, ancoradas no pensamento de Cheik Anta Diop (2014) e com suas diferentes contribuições, nos ajudam a pensar o feminino em outros modelos societários.

Matriarcado, aqui, deverá ser entendido a partir do pensamento de Cheikh Anta Diop (2014), que defendeu uma concepção solidária de vida em comunidade baseado na figura da mulher e da mãe. Numa sociedade matricêntrica, a organização social tem como base fundamental a unidade materna, que se configura como a menor unidade de parentesco e também, a menor unidade autônoma de produção, cujos laços são definidos a partir da maternidade onde, segundo Diop (2014), são passados valores morais e éticos fundamentados na paz e na cooperação social.

Nesse modelo de sociedade, a mulher era emancipada da vida doméstica e possuía uma posição de destaque na comunidade. Para o autor, em tal modelo, não eram valorizados sentimentos individualistas e a agressividade; nessas organizações sociais, a matrilinearidade era consequente e a herança biológica da mãe era mais forte e mais importante que a do pai. A mãe possuía um sacro poder e sua autoridade era ilimitada. Todos os direitos políticos eram transmitidos pela mãe e a herança era proveniente do tio materno e não do pai. É fácil encontrar esse tipo de organização social ao longo da história dos candomblés no Brasil e nas comunidades de terreiros.

Makota Valdina, educadora, ativista, militante do movimento negro em entrevista para o Conselho Estadual de Cultura da Bahia, afirmou:

[...] tive uma boa referência – minha mãe – e o que sou hoje é por causa dela. Por outro lado, vivemos uma realidade em que a mulher mostra o que ela sempre foi. O chefe da família nunca foi o homem. A mulher que dá tom a uma família. Há mais abertura,

estamos conquistando mais espaço, mas isso não quer dizer que a mulher bordadeira, doceira, lavadeira, não tivesse ou não fosse uma forte mulher. O desafio é enfrentar essa nossa realidade e se manter mulher. (MAKOTA VALDINA, 2013,31)

Contudo, é importante destacar que o que aqui se entende por matriarcado ou matricentricidade não coloca a mulher em lugar de superioridade ao homem. Tais conceitos fazem reverência ao equilíbrio e a harmonia da relação complementar feminino-masculino da natureza e das diferentes formas de vida, não sobrepondo um ao outro, não inferiorizando tampouco subjugando. Nesse modelo, mulheres e homens trabalham, governam e lideram juntos no interior da organização social. Por isso, um dos princípios da matripotência africana, ou seja, a potência matriarcal das sociedades africanas, é a coletividade.

E nesse processo coletivo, que também é comunitário, podemos perceber o poder matripotente que o circunda e o estrutura, não estando ele restritivo ao gênero feminino ou a corpo biológico da mulher. A potência matriarcal está no processo de gestar, de criar e de cuidar, logo, uma matrigestão, e pode (e deve) estar presente nas diferentes relações que acontecem no interior, ou a partir de um terreiro de candomblé.

Essa mesma coletividade, sem competitividade de gênero, é o que encontramos em nossos terreiros, a exemplo dos próprios cargos que aqui apresentamos. É comum haver associações entre os cargos de Ekedis e Ogãs, afinal, estes dois ocupam posição na hierarquia de um terreiro e são dados às pessoas que não entram em transe, sendo que o primeiro, é ocupado apenas por mulheres, e o segundo, somente por homens, porém, a distinção entre os gêneros não sobrepõe um ao outro. O mesmo acontece com Ialorixás e Babalorixás, havendo os dois cargos num mesmo terreiro; ambos trabalham em consonância.

Não estamos dizendo, aqui, que exista uma harmonia perfeita nesses espaços. Desavenças e conflitos acontecem, pois estamos falando de um espaço hierárquico, atravessado por relações de poder e, algumas vezes, de subalternidade, mas não é o gênero que vai desencadear estas situações. As relações em um terreiro são generificadas, mas isso não é ou, pelo menos, nunca foi um problema conforme as pessoas com quem vivenciamos essa pesquisa. A relação harmônica entre as diferenças biológicas e convenções sociais não superam a ideia de coletividade, comunitarismo e respeito entre as pessoas da comunidade, princípios herdados de uma filosofia africana.

Hudson-Weems (2021), em seu livro, *Mulherismo Africana – Recuperando a Nós Mesmos*, destaca os 15 princípios que orientam o paradigma do Mulherismo Africana. São eles: automeiação; autodenominação; centralidade na família; harmonia com os homens na luta; papéis flexíveis; irmandade genuína; força; compatibilidade masculina; respeito e reconhecimento; totalidade e autenticidade; espiritualidade; respeito aos mais velhos; adaptação; ambição e maternidade nutridora.

Esse conceito, de Mulherismo Africana objetiva recuperar o pensamento matriarcal da cultura ancestral africana tradicional, com o sentido de gerir, recuperando e reconstruindo uma integralidade cultural de povos negros nascidos na diáspora. Na concepção mulherista africana, temos, como fundamento, o pensamento materno-centrado que nos remete, mais uma vez, à matricentricidade das sociedades africanas pré-coloniais que, aqui na diáspora, pode ser percebido nas lideranças sociais das mães negras em nossas comunidades de terreiros.

Destacaremos nesse artigo alguns deles: autodenominação, irmandade genuína e maternidade nutridora. Este último, com maior ênfase, uma vez que foi a partir dele que começamos a perceber a importância de procurarmos pensamentos africanos para dar conta da relação dessas mulheres.

O princípio da autonegação diz respeito para Cleonora Hudson-Weems (2021) sobre a importância da mulher africana se perceber e acessar acertadamente a si mesma e as suas ações, criando assim suas autodenominações. A autora trata da importância de criarmos nossos próprios nomes para, então, criar também nossos conceitos e agendas, de forma que estes consigam ser mais fiéis aos nossos parâmetros não-eurocentrados. A autora afirma:

A mulher africana sempre se renomeou e, mesmo durante o período da escravidão nas Américas, quando os brancos rotularam a mulher preta como criadeira, a Mulherista Africana insistiu em identificar-se como mãe e companheira. Apesar de seus filhos e seu cônjuge terem sido frequentemente retirados dela, um fenômeno comum na escravidão, no qual ela não renunciou sua identidade e, portanto, uma mãe e companheira de luta (HUDSON-WEEMS, 2021, p. 74).

O segundo princípio destacado é o da Irmandade genuína, onde Hudson-Weems (2021, p. 82) nos chama atenção para relação de amizade e cumplicidade que as mulheres africanas desenvolvem e apresentam socialmente, onde o cuidado e o afeto são fatores de empoderamento entre elas. Diz ela:

A relação de amizade existe entre as mulheres. Sempre houve um vínculo que não pode ser quebrado, a irmandade genuína. Este vínculo de irmandade é recíproco, no qual cada uma dá e recebe igualmente. Nessa comunidade de mulheres, todas se apoiam mutuamente, demonstrando um enorme senso de responsabilidade umas pelas outras, cuidando umas das outras, onde elas estão ligadas emocionalmente, pois incorporam a compreensão empática das experiências compartilhadas. (Hudson-Weems 2021, p. 82)

Nas organizações dos terreiros, conformes os dados que colhemos nessa pesquisa, foi possível perceber essa tríade na cumplicidade entre Ekedis/Makotas, lideranças religiosas e divindades. A relação de confiança e cumplicidade, além de ter ficado expressa nas falas das interlocutoras, também pode ser percebida na própria dinâmica da instituição, ficando notório nos próprios rituais.

Um exemplo disso, é parte do ritual de escolha e suspensão da Ekedi / Makota descrito acima. Em determinado momento, após realizada a escolha, o convite, o aceite e a suspensão, a mulher recém escolhida e a divindade que a escolheu se ajoelham um de frente ao outro, e acompanhadas de uma Ekedi/Makota mais velha, eles “batem cabeça” juntos, como forma de reverenciar um ao outro. O ato de bater cabeça na cultura dos candomblés, ou seja, colocar nossa própria cabeça no chão, diante de outra pessoa ou divindade é um dos atos máximos de respeito.

Em seguida, ainda ajoelhadas, elas beijam as mãos uma da outra, é o pedido de benção, também exemplo de respeito mútuo, como podemos ver nas fotografias abaixo:



Fotografia 1. Nkisi Dandalunda e Makota Henda Mianga batendo paó



Fotografia 2. Makota Henda Minga e Nkisi Dandalunda

Estamos falando de uma instituição religiosa onde as divindades sagradas escolhem determinadas mulheres para serem suas mães, e se ajoelham diante delas como forma de respeito. Podemos perceber que a Irmandade genuína conceituada por Hudson (2021) nos leva diretamente a maternidade nutridora, o último fundamento mulherista no qual daremos destaque, pois é a partir dele que nascerá ou se consolidará as relações, que não se findam entre as Ekedis/Makotas e o sagrado, mas se estende para toda comunidade, estabelecendo assim a relação matricêntrica das comunidades de terreiros.

2. (Com)partilhando saberes para além do Ocidente

Oxum é mais que uma mãe, é a minha vida!

Ekedi Manuela de Oxum (10 anos).



Fotografia 3. Oxum, Ekele Mira e Ekele Manuela

A fala que abre esta seção é de Manuela, como ela mesma se apresenta, uma Ekele de Oxum. Em uma pesquisa que se fundamenta nos princípios do Mulherismo africano, não existiria outra forma de apresentar essas mulheres se não fosse por elas mesmas, é o princípio da Autonomia (Hudson-Weems, 2021)

Na imagem acima, Manuela está vestida com um camisu de renda branca. Camisu faz parte do conjunto da indumentária feminina dos candomblés. Sua cabeça está coberta com tecido também branco: é um ojá,

pano que os adeptos dos diferentes candomblés usam como um turbante, também uma das peças obrigatórias para as mulheres. Para os homens, é facultativo, mas só depois de um determinado tempo de iniciado. O ojá de Ekedí Manuela é de renda Richelieu. Em seu pescoço, ela traz um brajá, colar feito de búzios que somente iniciados na religião de longa data ou cargos superiores na hierarquia podem usar.

No braço esquerdo, ela traz sua toalha, símbolo maior desse cargo. São com as toalhas, que as Ekedis secam nosso rosto quando estamos em transe, uma manifestação de cuidado e carinho para com a pessoa e com o sagrado que se encontra na terra. Em uma das mãos, ela traz um objeto sonoro: é um adjá; com ele e seu tintilar, ela encaminha e direciona o orixá no salão.

O homem ao seu lado é Babá Leonardo de Agué, ele está em transe com Oxum, orixá feminino do panteão yorubá. Seus olhos estão fechados e cobertos pelo adê e pelo chorão, a coroa com fios de miçangas que só algumas divindades femininas usam. Por isso, não é a visão o sentido de maior importância nesse momento (como em tantos outros dentro do Candomblé), afirmando o que aprendemos com Oyèrónké Oyěwùmí (2021) sobre experienciar o mundo de diferentes formas, a partir do que ela chama de Cosmopercepção (OYEWÙMÍ, 2021).

Foi com a autora nigeriana que aprendemos a olhar o mundo a partir de outras lógicas que não as que o Ocidente nos impõe. Olhar, não, experienciar, viver, sentir. Afinal, Oyěwùmí ensina que nos saberes africanos, em especial, os de cultura yorubá, tema de pesquisa da autora, existem maneiras mais inclusivas de descrever a concepção de mundo, respeitando diferentes grupos culturais, que seria o que ela chama de cosmopercepção (2021), uma maneira que não privilegia apenas um dos sentidos (o que o Ocidente faz com a visão) e, sim, pode privilegiar sentidos outros, até mesmo uma combinação entre vários; e isso acontece dentro de nossos terreiros o tempo todo.

Ekedi Manuela está conduzindo Oxum pelo som. A menina/criança está trazendo o sagrado através da música; é por meio da música, que acontece muito da comunicação numa casa de axé. É o toque do atabaque, entoado pelo ogã, que faz o sagrado chegar, da mesma forma que um adjá na mão de uma Ekedi. O som de um copo se quebrando faz o recém-iniciado na religião entrar em transe. A audição talvez tenha uma relevância maior dentro de nossas casas do que qualquer outro sentido. A palavra precisa ser falada, dita, pronunciada e, em alguns momentos, até gritada, como me dizem Caputo e Passos: “A oralidade não é apenas a fala do povo de santo, é antes, sua estrutura, sua constituição”(CAPUTO E PASSOS, 2007,95). Não rezamos em voz baixa; cantamos e dançamos ao rezar. Nos terreiros de candomblés o corpo fala.

Ainda sobre a fotografia que abre esta sessão, atrás de Ekedi Manuela, estão Babá Leonardo, em transe, dividindo seu corpo com Oxum, e Ekedi Mira, uma mulher adulta, recém confirmada Ekedi, que está sendo apresentada para a comunidade. Manuela é a criança nessa cena e, no pensamento ocidentocêntrico (OYĚWÙMÍ, 2021), ela é a mais nova, a infante, aquela que deve ser tutelada. No entanto, as sapiências do terreiro subvertem essa lógica e fazem com que Manuela caminhe à frente e conduza tanto o sagrado quanto a mulher adulta. Independentemente da sua estatura ou maturidade, por ser Ekedi, ela ocupa um limite entre a responsabilidade e a servidão, tanto com o sagrado quanto com os membros de sua família de axé.

Fazemos a crítica ao pensamento hegemônico que Oyěwù mí chamou de pensamento “ocidentocêntrico” por perceber, nos cotidianos de terreiros, subversões a este paradigma, tal qual o que aparece no registro fotográfico: o homem em transe com a divindade feminina – o gênero; a criança conduzindo tanto a ancestralidade quanto a mulher adulta – questões geracionais, infância x adultocentrismo. Estando, ainda, todos eles num contexto de uma religião de matriz africana, introduzida e mantida em nossa cultura por mulheres e homens

negros, sequestrados no processo de escravização – a raça e o racismo. Mais uma vez, chamamos a atenção a necessidade de pensarmos em construções epistemológicas que tencionem essas três categorias a partir de outros paradigmas que não o Norte-cêntrico.

E que paradigmas outros seriam esses, que não os que contribuam com a perpetuação dos modelos de opressão que sustentam esse modelo de sociedade? Para nós, é impossível pensar em descolonização sob a égide do patriarcado, afinal, “foi no corpo da mulher que a humanidade aprendeu a oprimir” (ESCOBAR, 2014, p. 11), da mesma forma, que é muito difícil operar mudanças, estando situados em modelos de sociedade que sustentam e/ou reproduzem esses padrões. Por isso a busca de paradigmas africanos que nos apontem outros caminhos.

Buscando fundamentos teóricos que pudessem nos ajudar na reflexão interseccional entre as três categorias – gênero, raça e infância – que fujam dos modelos hegemônicos e, assim, nos auxiliem a refletir sobre as Ekedis e Makotas, encontramos também em Maria Lugones (2008), uma linha de raciocínio sobre o assunto. A autora defende a ideia de que o surgimento do sistema de gênero é fruto do discurso moderno colonizador, tal qual o conceito de raça. Para ela, o projeto colonial, com suas dicotomias classificatórias, humaniza uns e desumaniza outros. Entre estes outros, estão os nativos das Américas e os africanos escravizados – homens. No entanto, a autora nos coloca a pensar sobre o lugar da mulher nesse sistema. Para Lugones “Na categoria de não-humano, a atribuição de gênero está ausente” (LUGONES, 2008, p. 78). Esta afirmação coloca o gênero como estrutura do sistema colonial, ao lado do racismo, do capitalismo e do patriarcado.

A filósofa argentina inaugura assim o que, mais adiante, chamaria de feminismo decolonial (2014). Para ela, o feminismo decolonial se apresenta como uma possibilidade de superar a colonialidade de gênero. Enquanto essa

nos possibilita entender como funciona a opressão sobre corpos generificados a partir da complexidade do sistema em que esse conceito foi subscrito, o feminismo decolonial nos permite sair dessa estrutura, dialogando com modelos que não se enquadram num padrão ditado pela colonialidade.

Dessa forma, pensamos que a categoria mulher, da maneira como a concebemos até os dias atuais, principalmente mulheres negras, assim como a infância negra, é um conjunto de construções sociais do processo de colonização e, conseqüentemente, da colonialidade, e fazem parte de um projeto político de dominação. Como, porém, lidar, como enfrentar e combater os problemas que lhes são colocados, uma vez adquirida essa tal consciência? Como subverter essa lógica sem incorrer nos mesmos pressupostos que a engendram?

As alternativas que, aqui, tentamos apresentar se dão a partir do retorno às epistemologias africanas do passado visando aprender como os saberes ancestrais, em suas gramáticas de luta, resistência e emancipação de mulheres não ocidentalizadas, se apresentam como possibilidades para sonhar outros modelos de mundos que o Ocidente não nos permitiu conhecer. Aqui, recorreremos à Lélia Gonzalez, que nos diz: “O extremismo estabelecido pelo feminismo fez irreversível a busca de um modelo alternativo de sociedade. Graças a sua produção teórica e a sua ação como movimento, o mundo não foi mais o mesmo” (GONZALEZ 1988 apud HOLLANDA, 2020, p. 40). E os terreiros de candomblés não seriam espaços onde a colonialidade do gênero não vigorou embora eles mesmos sejam uma instituição criada num período colonial?

Nos permitimos dizer que sim. E as Ekedis, assim como as Makotas seriam bons exemplos disso. Mulheres que são elevadas a categoria de mães, posto de centralidade nesse modelo de organização societal e assumem significativo papel dentro da hierarquia dessa instituição, mesmo não “parindo”

nenhum filho. A saber, as Ekedis/Makotas não podem iniciar um novo adepto; e é a partir da iniciação que aludimos ao nascimento na religião. Elas são mães de todos porque o sagrado assim as escolheu. E acima de tudo, são mães porque cuidam. Cuidam do próprio sagrado e do que lhe pertence, até mesmo a família religiosa.

Esses foram alguns dos questionamentos que buscamos responder à luz dos saberes endógenos de África. Acreditamos que temos o dever ético e político de procurar outras fontes epistemológicas entre aqueles que, assim como nós, aprenderam a viver no mundo através dos terreiros, por isso optamos por ouvir, questionar, refletir e contribuir no combate ao racismo e ao sexismo a partir daqueles que vivem como nós os saberes dos terreiros, pois como bem disse Audre Lord: “as ferramentas do senhor, nunca destruirão a casa grande” (LORD, 1979).

3- O Mulherismo Africana nos terreiros de candomblés – os achados da pesquisa

Durante os quatro anos destinados à construção dessa pesquisa, conhecemos e compartilhamos as memórias e as histórias de vida de diversas mulheres Ekedis e Makotas, tanto nos dois terreiros campos de pesquisa, ou em situações que se desdobraram a partir das interlocutoras iniciais desses campos e nos fizeram conhecer outras mulheres ocupantes do cargo; e ainda outras que conhecemos a partir das redes sociais.

Nas conversas, entrevistas e observações tínhamos a preocupação e o interesse em saber como elas se entendiam e se constituíam como Ekedis e Makotas, e foi nesse processo que percebemos como os valores explicitados por Hudson-Weems (2021) no Mulherismo Africana apareciam com frequência na relação entre elas e suas semelhantes, assim como também com suas

lideranças religiosas, mesmo quando alguns atravessamentos foram percebidos, como é o caso das discrepâncias geracionais com Ekedí Manuela.

Acho que minha trajetória, na verdade foi feita por muitas coisas que complicam e, ao mesmo tempo, ajudam. O fato de ser uma Ekedí nova é diferente, assim tipo: eu cresci na responsabilidade. Assim, todo mundo me respeita mesmo eu sendo uma “Ekedinha”, como todos me chamam (EKEDI MANUELA, 10 anos, 2021).

A fala de Ekedí Manuela nos mostra que mesmo sendo criança ela sabe se colocar e é respeitada pela comunidade de terreiro em seu cargo e sua posição de mãe. O fato de ter sido confirmada quando bebê talvez tenha ajudado Manuela na sua vivência no cargo; talvez ela não experiencie situações como as descritas por Ekedí Ingrid, outra interlocutora desta pesquisa que nos relata uma situação que rompe com o que entendemos aqui por Irmandade Genuína (HUDSON-WEEMS, 2021). Para Ingrid, o fato de ser escolhida ou confirmada recentemente, já adulta, pode gerar certo desconforto em relação às Ekedis mais velhas que, por vezes, utilizam-se da senioridade para se prevalecer sobre as recém-chegadas.

Segundo ela:

Eu já vi, em alguns lugares, algumas Ekedis mais novas serem inferiorizadas porque são novas de tempo ou porque não são Ekedis do pai de santo. Ou então, tem a questão da exclusividade, tipo a Ekedí de Oxum não deixar outra Ekedí fazer nada pra Oxum, só ela veste, só ela dança, só ela cuida, tipo uma disputa. Na minha casa, eu não passo por isso, também eu sou atualmente a mais velha. Eu tive sorte, nunca vivenciei isso, mas já vi (EKEDI INGRID DE OXUM, 2021).

Ekedí Ingrid, a mesma que nos relata essa fissura na Irmandade genuína, foi a que chegou até nós através de uma situação que pode ser lida perfeitamente como um exemplo desse fundamento. Ela é professora da Rede Municipal do Rio de Janeiro e, atualmente, é Diretora-adjunta de um Espaço de Desenvolvimento Infantil (EDI), unidade educacional que atende somente crianças da Educação Infantil no Rio de Janeiro. Lá estudou Mukindalu

(Maria), uma das Makotas que acompanhamos no Kanzo Mowna Dandalunda. E quando a criança de aproximadamente dois anos, precisou voltar para as atividades escolares cumprindo seus preceitos pós-iniciáticos, foi Ekedí Ingrid que a acolheu e protegeu diante de alguns episódios de racismo religioso que a criança começara a sofrer; e Ingrid exercendo sua autoridade e conhecimento de uma Ekedí mais experiente garantiu o cumprimento de todas as especificidades que a criança precisou passar naquele momento.

Acolher e cuidar são atribuições que todas as participantes elencaram como sendo fundamentais para uma Ekedí ou Makota. Essas mulheres cuidam e acolhem o sagrado quando estes estão presentes na terra. O mesmo acontece com os seus filhos, membros da comunidade de terreiro. Ouvimos isso da própria Ingrid quando ela nos relata “sentir muito orgulho em cuidar de Oxum e de tudo que é relativo a ela, suas roupas, seus pertences e até seus filhos” (Ekedí Ingrid, 2021).

Essa noção de cuidado, é o que liga o cargo de Ekedí/ Makota à maternidade nas comunidades que fazem parte. Como elas mesmo dizem: “Somos mães porque cuidamos, ensinamos, alimentamos, damos banho”. Ou ainda “Ser Ekedí é ser mãe. O fato de agora ser mãe de uma família bem grande, me assusta porque tenho medo de cometer erros mesmo sabendo que isso é normal”. Ekedí Manuela (2021)

Ou como para Henda Mianga:

Ser Kota pra mim é tudo! Sinto uma honra imensa a cada suor que enxugo, a cada cantiga que guio um Nkisi, a cada laço feito, em cada abraço! Ser Kota na minha vida foi como ser mãe cedo, não apenas de um, mas de cada filho da casa que pede um conselho, que eu posso cuidar, que eu posso ensinar o pouco que aprendi nesse tempo, que eu posso zelar. Ser Kota na minha vida é ser os olhos da minha Mam’etu e de todos aqueles que não estão conscientes. Ser Kota é ser a mãe que nunca dorme. (MAKOTA HENDA MIANGA, 2020)

A atitude maternal atribuída a essas mulheres, foi um dos questionamentos que nos levou a nos aproximar delas e, assim, surgiu esta pesquisa. O fato de ser uma mãe escolhida pelo sagrado e de ser colocada nesse papel central que a maternidade tem nesses espaços, mesmo sem poder gerar foram os questionamentos iniciais dessa pesquisa. Quem é essa mulher que gesta, mas não pare? Por onde passaria essa maternidade? Na fala de Henda Mianga acima, é possível perceber a responsabilidade atribuída ao cuidado delas com a família instituição, o que nos leva à compreensão de maternidade estendida, próprio de sociedades pré-coloniais de África, onde a mãe pare, mas toda comunidade cuida. Ou seja, a maternidade não se restringe apenas ao corpo biológico da mulher que trouxe ao mundo a mais nova pessoa, mas de todos que assumirão a responsabilidade de CUIDAR dela.

Os princípios da Irmandade genuína e de maternidade nutridora podem ser percebidos dentro da maternidade estendida e aparece em diferentes momentos das narrativas de nossas interlocutoras. Quando Henda Mianga, ao ser perguntada sobre a relação dela com Mam’etu Keamukongo, me responde:

Hoje, a única palavra que define nossa relação, é “companheirismo”. Temos uma relação ótima, baseada na lealdade e, principalmente, no respeito. Não tenho somente uma Mam’etu, tenho uma mãe pra vida! (HENDA MIANGA, 2020)

Da mesma forma, Henda Mianga (2022) não faz questão de esconder sua admiração e respeito por Mam’etu Keamukongo: “Minha relação com Mam’etu é de confiança, lealdade e aprendizagem. É ela que me ensina tudo!”.

Essa relação de cumplicidade e lealdade entre Ekedis/Makotas e lideranças de terreiros ficou reverberando em nós durante um bom tempo e atravessou diversas outras reflexões que apareceram ao longo da pesquisa. E é essa relação de cumplicidade, iniciada a partir de escolhas e desdobrada em cuidados, que faz com que essas mulheres assumam papel de lideranças em suas comunidades de terreiros e ajudam tanto na manutenção de uma

instituição onde o poder matriarcal vigora, em contraposição ao patriarcado vigente em nossa sociedade, quanto pode nos dar pistas para novas configurações sociais e nos ajude na construção de mundo menos opressor, não só para nós mulheres, mas para todos.

4- Considerações finais

Podemos ver, a partir dessas mulheres, ocupantes dos cargos de Ekedis e Makotas nos terreiros de candomblés, e das relações delas com suas comunidades de axé, que elas subvertem a lógica moderno-ocidental que definirá um lugar específico para a mulher, o feminino e a maternidade. Se ser mulher, para a perspectiva moderna, é ser alguém que, socialmente estará sempre atrelada em grau de subordinação ao homem, Ekedis e Makotas rompem com este paradigma uma vez que, em suas comunidades, elas estão sempre em igualdade a qualquer outra pessoa do sexo masculino, não sendo o gênero o marcador hierárquico.

E ainda, se o feminino está intimamente ligado à maternidade e também à figura da mulher, sendo ela (a mulher) colocada numa relação de família nuclear, dividida com um homem, elas, as Ekedis e Makotas, mais uma vez rompem com esse modelo já que não precisam do sexo oposto para ocupar o espaço de maternidade em suas comunidades.

“No momento que eu passei a ser equede, deixei de ser filha para me tornar mãe”, diz Equede Sinha (EQUEDE SINHA, 2016, p. 10), do Terreiro da Casa Branca, em seu livro. A compreensão dessa maternidade estendida dá a essas mulheres lugar nas relações de poder dentro da organização da instituição Terreiro. Isso nos levou a questionar o sentido do ser mulher na sociedade. E, mais uma vez, recorremos aos saberes ancestrais e filosofias advindas de

África e, com eles, percebemos que a potência do poder matrigestor não está encarcerado no corpo da mulher biológica nem em suas funções reprodutivas. Ele é ampliado para toda comunidade, sendo coletivo e comunitário.

O poder de gerar e trazer ao mundo novos seres é exclusivo da mulher biológica, e isso a faz ter um papel principal nessa concepção de mundo que a África nos apresenta, o que torna essas sociedades matricêntricas, mas a continuidade da criação dessas novas pessoas é de responsabilidade de todos, o que torna este modelo mais afetuoso com os mais novos, independentemente de suas idades cronológicas. Dessa forma, refletir sobre os papéis dessas mulheres enquanto sacerdotisas na religião e, também, em seus papéis naquelas comunidades foi determinante para repensarmos o constructo do conceito de mulher e como este, se percebido para além das amarras e subserviência do patriarcado pode contribuir para um modelo de sociedade mais justa e harmoniosa para todos.

Enquanto escrevíamos esse artigo, no dia 17 de agosto de 2023, Mãe Bernadete, Ialorixá e líder quilombola era assassinada. Líder do Quilombo Pitanga e ativista política pela luta dos direitos dos povos quilombolas no Estado da Bahia, Mãe Bernadete foi assassinada dentro de sua casa com doze tiros no rosto. Quem atira doze vezes no rosto de uma mulher de 72 anos não quer só acabar com sua vida, quer acabar também com sua história. Mas o que os algozes, representantes desse projeto de morte em que estamos inseridos, não sabem é que para as culturas africanas, a morte não é o fim, é recomeço. Mãe Bernadete não morreu, ela se ancestralizou.

Fontes das imagens:

Fotografia 1. Acervo da autora

Fotografia 2. Acervo da autora

Fotografia 3. Acervo da autora

Referências bibliográficas:

AMADIUME, Ifi. Re-inventing Africa: matriarchy, religion and culture. London: Zed Books, 1997.

AMADIUME, Ifi. Sexuality, African religio-cultural traditions and modernity: expanding the lens. CODESRIA Bulletin, n. 1-2, p. 26-28, 2006. Disponível em: <<http://www.arsrc.org/downloads/features/amadiume.pdf>>. Acesso em: 06 jun. 2021.

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

CAPUTO, Stela G.; PASSOS, M. Cultura e conhecimento em terreiros de Candomblé: lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. **Currículo sem Fronteiras**, Rio de Janeiro, v. 07, n. 02, p. 93-111, jul-dez. 2007. Disponível em:

<<https://biblat.unam.mx/hevila/CurriculosemFronteiras/2007/vol7/no2/6.pdf>>. Acesso em: 06 jun. 2021

CAPUTO, Stela G. Reparar miúdo, narrar *Kékeré*. Notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 53, p. 36-63, abr./jun. 2018. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/34443/25360>>. Acesso em: 10 dez. 2019.

CAPUTO, Stela G. Fotografia e outros desafios digitais nas pesquisas com crianças. Interfaces Científicas – Educação, Aracaju, v. 8, n. 3, p. 83-98, 2020a. Disponível em: <<https://periodicos.set.edu.br/educacao/article/view/7788>>. Acesso em: 01 mar. 2020.

CAPUTO, Stela G. “Não posso ser negra. Não posso cantar pra Ogum. Não posso ser do candomblé. Não posso nada”: infância, racismo e racismo religioso. In: HOSHINO, T.; HEIM, B.; GUIMARÃES, A.; BUENO, W. (Org.). Direitos dos povos de terreiro. v. 2. Salvador: Mente Aberta, 2020b, p. 189-218.

DIOP, Cheikh Anta. A Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica. 2 ed. Trad. Sílvia Cunha Neto. Angola: Edições Mulemba, 2014.

DOVE, Nah. Mulherisma Africana: uma teoria afrocêntrica. *Jornal de Estudos Negros*, São Paulo, v. 28, n. 5, maio de 1998. Disponível em:

<https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/nah_dove_-_mulherisma_africana._uma_teor%C3%A1frica.pdf>. Acesso em: 15 maio 2020

EQUEDE SINHA, Gersonice. [Gersonice Euede Sinha de Azevedo Brandão]. Euede: A mãe de todos. Alexandre Lyrio e Dadá Jaques (Org.). Salvador: Barabô, 2016.

ESCOBAR, Arturo. Prefacio. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderky; GÓMEZ CORREAL, Diana; OCHOA MUÑOZ, Karina (Eds.). Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán/Colombia: Universidad del Cauca, 2014, p. 11-12.

EVARISTO, Conceição. Becos da memória. 1 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano [1988]. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 36-51

HUDSON-WEEMS, Cleonora. Mulherismo Africana: recuperando a nós mesmos. 1 ed. São Paulo: Ananse, 2021

JAGUN, Márcio de. Yorùbá: Vocabulário Temático do Candomblé. 1 ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2017

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. Tabula Rasa, Bogotá, n. 9, 2008, p. 73-101. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a06.pdf>>. Acesso em: 15 maio 2020.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set-dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqnzb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 dez. 2021.

MAKOTA VALDINA. [Valdina Pinto]. É preciso ensinar o respeito necessário ao candomblé. Instituto Mídia Étnica, Salvador, 20 de agosto de 2013, [não paginado]. Entrevista concedida à Estela Marques, do Conselho Estadual de Cultura da Bahia. Disponível em: <<http://correionago.ning.com/profiles/blogs/e-preciso-ensinar-o-respeito-necessario-ao-candomble>>. Acesso em: 28 mar. 2023

MURARO, Rose Marie. História do masculino e do feminino. Rio de Janeiro: Zit Ed., 2007

NZEGWU, Nkiru Uwechia. Family Matters: feminist concepts in African Philosophy of Culture. New York: State University of New York, 2006 apud OYÈWUMÍ, Oyèrónké. Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas (Iorubás) [Matrpotency: Ìyá in philosophical

concepts and sociopolitical institutions]. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. What Gender is Motherhood? New York: Palgrave Macmillan, 2016, c. 3, p. 57-92 [p 1-47]. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-matripot%C3%Aancia.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2021

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas (Iorubás) [Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions]. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. What Gender is Motherhood? New York: Palgrave Macmillan, 2016, c. 3, p. 57-92 [p 1-47]. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-matripot%C3%Aancia.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 84-95.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. 1 ed. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PARÉS, L. N. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. 3 ed. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2018

SANT'ANNA, C.; SILVA, Isadora S. da. A matripotência nos terreiros de candomblés pelas mãos das Makotas. Problemata, Revista Internacional de Filosofia, João Pessoa: UFPB, v. 11, n. 5, p. 5-19, 2020b. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/issue/view/2599>>. Acesso em: 10 dez. 2021

SANT'ANNA, C.; SILVA, I. S. Oxum e ekedis: a ancestralidade feminina negra dos terreiros refletido nas redes sociais. Revista Espaço Acadêmico, n. 227, p. 49-61, mar./abr. 2021b. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/issue/view/1803>>. Acesso em: 10 dez. 2021.

SILVA, Isadora S. O reflexo do abebê. Quando Oxum nos ajuda a questionar o feminino. In: SANT'ANNA, Cristiano (Org.). Xirê Epistemológico: Roda, Ancestralidade e Educação. Rio de Janeiro: Autografia, 2022, p. 193-206.

