

## A MATRIPOTÊNCIA NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉS PELAS MÃOS DAS MAKOTAS

### THE MATRIPOTENCY IN TERREIROS OF CANDOMBLÉS BY THE HANDS OF MAKOTAS

*Cristiano Sant'Anna de Medeiros<sup>1</sup>  
Isadora Souza da Silva<sup>2</sup>*

Recebido em: 06/2020

Aprovado em: 07/2020

**Resumo:** Este artigo é um recorte de uma pesquisa de doutorado que tem como objetivo analisar o feminino nos candomblés de Angola no Brasil, em específico os cargos femininos de Makotas. Utilizaremos como referencial teórico autoras cujo trabalho incidam sobre a ancestralidade africana, tais como Mulherismo Africana, de Dove e Matripotência, de Oyèwùmí. Nesse sentido, como metodologia adotaremos os estudos do cotidiano presentes em Alves e Caputo, assim como as redes educativas de Alves. Cabe ressaltar que essa pesquisa se inscreve em um movimento epistemológico decolonial e antirracista.

**Palavras-chave:** Feminino nos Candomblés; Mulheres de Terreiros; Saberes Ancestrais; Educação nos Terreiros; Matripotência.

**Abstract:** This article is an excerpt from a doctoral research that aims to analyze the feminine in the candomblés of Angola in Brazil, specifically the feminine positions of Makotas. We will use as a theoretical framework authors whose work focuses on African ancestry, such as African Womanism, by Dove and Matripotência, by Oyèwùmí. In this sense, as a methodology we will adopt the everyday studies present in Alves and Caputo, as well as Alves' educational networks. It should be noted that this research is part of a decolonial and anti-racist epistemological movement.

**Keywords:** Feminin in Candomblés; Women of Terreiros; Ancestral Knowledge; Education in the Terreiros; Matripotence.

*Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? (Sojourner Truth<sup>3</sup>)*

<sup>1</sup> Doutor e mestre em educação pelo Proped/UERJ, Membro pesquisador e vice líder do grupo de pesquisa Kékeré (pequeno em yorubá) (UERJ/PROPED/CNPQ) membro pesquisador do grupo Currículo, narrativas audiovisuais e diferença. E-mail: [cs-medeiros@uol.com.br](mailto:cs-medeiros@uol.com.br)

<sup>2</sup> Doutoranda PROPED/UERJ, mestra em educação, membro do grupo de pesquisa de Kékeré (pequeno em yorubá) (UERJ/PROPED/CNPQ). E-mail: [isadora24@bol.com.br](mailto:isadora24@bol.com.br)

<sup>3</sup> Discurso improvisado, realizado em 1851, em uma Convenção dos Direitos da Mulher na cidade de Akron, em Ohio, EUA (RIBEIRO, 2017, p. 20).

## Introdução

Este artigo é um recorte de uma pesquisa de doutorado na área da educação, em andamento, que se ocupa em analisar a representação do feminino nos candomblés brasileiros, em específico, das *Makotas*<sup>4</sup>, cuja posição hierárquica em cargos dentro de uma casa de axé são ocupados apenas por mulheres nos terreiros de nação Angola, representantes dos povos Bantu<sup>5</sup>.

Adotaremos o termo “candomblés” flexionado no plural por entender que estas religiões/culturas são múltiplas. Apesar de terem denominadores em comum, também apresentam peculiaridades que as distinguem uma das outras, daí a utilização habitual do termo “nação de candomblé” diferenciando-as. Dependendo da origem no continente africano e do período histórico de chegada ao Brasil, encontraremos a formação de diferentes nações, sendo as mais conhecidas o Ketu, de cultura ioruba nagô (Nigéria), a de Angola, de cultura bantu (Angola e Congo) e a de Jeje, de cultura ewé-fon (Benin). Como apontado pelo pesquisador Wanderson Flor do Nascimento: “qualquer generalização deverá ser feita com bastante cuidado para não cometermos erros de aproximação” (NASCIMENTO, 2016, p. 155), por isso, respeitaremos as diferenças dentro da diversidade e usaremos o termo candomblés ao longo do texto.<sup>6</sup>

A pesquisa que apresentamos neste artigo é parte integrante do arcabouço teórico do Grupo de Pesquisa *Kékeré*<sup>7</sup>, que se debruça sobre temas pormenorizados pela sociedade, tais como estudos de crianças de terreiros, os saberes ancestrais oriundos das religiões de matrizes africanas e as questões de gênero nessas religiões. Nossas pesquisas originam-se da educação nos terreiros (CAPUTO, 2012) e são atravessadas pelo conceito de redes educativas (ALVES, 2008) e dos estudos nos/dos/com os Cotidiano (*Id.*, 2008), que compreendem que a partir das múltiplas e complexas relações humanas — independente dos espaços que ocupam —, conhecimentos e saberes serão gerados, e que aqueles não devem ser hierarquizados.

As relações de ensino e aprendizagem que acontecem dentro dos espaços dos terreiros de religiões de matriz africana, obedecem a diferentes lógicas em que não costumamos pautar nosso pensamento concernente à educação vivenciada em espaços ditos formais como escolas

---

<sup>4</sup> Cargo feminino nos terreiros de nação Angola, equivalente a ekedis nos terreiros ketu, mães de cuidado.

<sup>5</sup> A cultura de povos Bantu faz referência a grupos de pessoas escravizadas que tinham como origem a região do Congo e Angola, e têm como idioma o kigongo e kimbundo.

<sup>6</sup> Também optamos em manter os termos de outras línguas usadas nos terreiros, em português.

<sup>7</sup> Pequeno em yorubá.

e universidades. Estas duas instituições foram legitimadas como os únicos espaços de saber, herança de um pensamento moderno-ocidental, e esse mesmo pensamento negará a ideia que os conhecimentos produzidos em outros cotidianos, como os terreiros de candomblés, sejam formados de culturas, histórias e saberes tão sofisticados e legítimos quanto os que são produzidos pelo cânone acadêmico.

A negação se potencializa quando associada a espaços ou pessoas descendentes das culturas de povos tradicionais, africanos e indígenas, e traz consigo outro componente de classificação e exclusão: o racismo e suas diferentes dimensões. Sendo ele religioso, epistêmico ou cultural, terá na ideia de raça a questão classificatória e inferiorizante cunhada no período colonial. Como nos ensina Mignolo (2017), a quantidade de melanina existente na pele será o marcador de raça a partir da colonização e será ela a justificativa para expropriações e aniquilamento de muitos povos tradicionais, vistos como primitivos e desumanizados.

Associadas a essas imagens encontraremos também, subalternizadas historicamente, as discussões sobre as mulheres no debate das ciências sociais. Conforme Escobar (2003) aponta, os debates sobre gênero ainda são lacunas a serem trabalhadas por pesquisadores que se dedicam a decolonizar as ciências sociais, e esse déficit ainda se torna maior quando o que está em debate são as mulheres negras, como nos mostra Lugones (2008) em sua crítica ao sistema moderno/colonial de gênero que ignora a interseccionalidade das relações de raça/classe/sexualidade/gênero.

Em face do exposto, este artigo/reflexão busca olhar os cotidianos dos terreiros e tenciona entender como essas Makotas/meninas/mulheres se constituem como membro integrante de uma comunidade pautada historicamente na matrilinearidade, exemplo de “matripotência” (OYĚWÙMÍ, 2016) e herança de nossa ancestralidade africana. Independente das suas idades, elas são consideradas mães e concebem o feminino nessa relação maternal tão singular; além disso, pretendemos investigar como se dá a sua relação de *aprenderensinar* (ALVES, 2012) nesses espaços, pressuposto de uma pedagogia ancestral. Entendendo todas essas pautas como formadoras de uma agenda de resistência, (r)existência e insurgências, na tentativa de perceber o mundo através de outros sentidos que não o hegemônico. As linhas que compõem o texto, assim como a pesquisa e todas as vozes que o narram, se inscrevem num movimento epistemológico decolonial e antirracista.

Esta é uma tentativa necessária, de buscar na ancestralidade feminina africana, as respostas que o ocidente branco não nos forneceu, pelos mais diversos motivos: racismos, sexismos, tentativas de aniquilamentos, sectarismos. Não podemos ser ingênuos a ponto de

negligenciar o quão fomos tocados e tocadas tanto pelo processo colonizador e sua cruel sucessora, a colonialidade, e quanto no processo de travessia as águas se misturaram e se reinventaram na diáspora. Desse modo, o que nos interessa é procurar o quanto ficou e o quanto podemos resgatar, assim como em um *xirê*<sup>8</sup> que se dança em sentido anti-horário, em referência ao passado. Nas culturas diaspóricas dos candomblés, referenciamos o passado para alcançar o futuro e pedimos benção em forma de respeito: *Makóiu*.

### **A ancestralidade feminina negra resgatando o passando para construir nosso futuro**

*Minha herança, são meus pertencimentos, minha ancestralidade, ainda subjugada, mas em mim sobrevivente, por minha consciência negra, sou resiliente. (Eli Odara Theodoro).*

No caminho do movimento feminista ao longo do tempo, encontramos diversas tentativas de enfrentamento ao modelo de sociedade patriarcal — que subjugou a mulher e tudo o que lhe era relativo, fruto de um paradigma moderno ocidental, que colocou o homem branco como centro e lhe atribuiu poder para subordinar o que lhe era considerado “Outro”, incluindo homens não brancos, de diferentes etnias, mulheres e principalmente mulheres negras. Nessa relação binária e hierarquizada se constituíram diferentes lutas de diferentes mulheres, todas com seus merecidos respeitos, afinal, todas nos trouxeram até aqui. Nossas lutas (nos permitimos o direito de assumi-las como “nossa” uma vez que buscamos também superar a opressão sexista, patriarcal e heteronormativa) foram pautadas por uma lógica construída e imposta historicamente, em um projeto de sociedade que garantiu poder a alguns e silenciou Outros, construindo modelos estratificados, excludentes e de oposição. Conforme esses sentidos o conceito de gênero foi criado, pontuando o lugar secundário da mulher.

Formador de um paradigma hegemônico e eurocentrado, o conceito de gênero se constrói a partir de modelos binários: homem/masculino e mulher/feminino, onde o primeiro sempre se encontra em posição hierárquica superior ao segundo, tendo como consequência uma estrutura de sociedade patriarcal e machista, que secundariza a mulher e tudo o que lhe for relativo, inclusive a maternidade.

Na ideia romantizada da maternidade, travestida em delicadeza e fragilidade, é onde

---

<sup>8</sup> Cerimônia pública de Candomblé quando toda comunidade se reúne para louvar as divindades através de cânticos e danças, ao som dos instrumentos de percussão. No *xirê* os Orixás se manifestam através do transe e também dançam, paramentados com suas roupas de gala e apetrechos rituais. O *xirê* é dançado em sentido anti-horário, em torno dos elementos centrais do Terreiro. Em algumas casas tradicionais, dançar o *xirê* é prerrogativa exclusiva de mulheres já iniciadas (JAGUN, 2017, p. 814).

encontraremos a figura da mulher na sociedade moderna, aquela que nasceu apenas para casar e procriar, aquela que será sempre subordinada a uma figura masculina, pai e marido, cujo lugar em sociedade será ditado sempre pelo outro. É válido dizer que esse modelo não se aplicou da mesma forma às mulheres negras ao longo da história moderna ocidental.

Às mulheres negras nunca foi negado o lugar do trabalho servil e pesado, destinado aos povos escravizados no período de exploração colonial, assim como seus corpos não foram poupados de inúmeras violências, como dito na epígrafe que abre esse texto por Sojourner Truth, abolicionista afro-americana e ativista política, em seu discurso de improviso na Convenção dos Direitos da Mulher, em Ohio, nos EUA, em junho de 1851.

Da mesma forma, enquanto mulheres norte-americanas brancas levantaram bandeiras feministas pelo direito ao trabalho fora de casa, mulheres negras, também norte-americanas, já sustentavam suas famílias “fazendo o trabalho sujo que as feministas brancas se recusavam a fazer” (HOOKS, 2019, p. 22). Nenhuma intervenção causou tanto impacto ao feminismo norte-americano e conseqüentemente ao movimento em outros países do que a reivindicação de que pensadoras feministas reconhecessem a realidade de raça e classe, e conseqüentemente do racismo.

A pensadora negra, feminista e norte-americana bell hooks, em seu livro “Teoria feminista - da margem ao centro”, nos diz sobre a importância de entendermos o nosso lugar, mesmo quando insistem em nos colocar à margem, e o quanto esse entendimento é vital para que saibamos transgredir. Audre Lorde, em sua participação na Second Sex Conference, na cidade de Nova York, em 1979 também faz crítica à arrogância acadêmica que não percebe as diferenças existentes no debate sobre teorias feministas, negando contribuições de mulheres negras, pobres e lésbicas.

A essas negações e diferenciações em olhar mulheres negras e brancas podemos associar o fato de vivermos numa sociedade excludente e racializada que se alicerça em paradigmas eurocêntricos de estratificações culturais, marginalizando ou mesmo negando outros modelos de convivência social, que não são ditados por esse paradigma. No cerne dessa discussão, e conforme o que interessa nesse trabalho, nos remeteremos à África pré-colonial, através de estudos de Nah Dove (1998), Clenora Hudson-Weems (2000) e Oyèronké Oyěwùmí (2016, 2020), que em suas diferentes contribuições nos ajudarão a pensar outro modelo societário, muito mais respeitoso e não servil.

Nah Dove (1998), doutora e professora em Estudos Afro-Americanos na Universidade de Nova Iorque propõe um diálogo direto com o pensamento afrocêntrico, a partir do conceito

de “Mulherismo Africana”, cunhado para recuperar o pensamento matriarcal da cultura ancestral africana tradicional com o objetivo de gerir, recuperando e reconstruindo uma integralidade cultural de povos negros nascidos na diáspora, dando continuidade à teoria Womanist Africana de Hudson-Weems (1993). Fundamentada na extensa bibliografia de Cheikh Anta Diop (1959) pesquisador, senegalês das culturas pré-coloniais africanas que aponta o Egito, antigo Kemet, e a África em si como um dos berços da humanidade moderna, em oposição ao pensamento eurocentrado.

Diop (1990), em sua teoria dos dois berços: Berço Norte: Europa, Berço Sul: África, associou as estruturas societais à adequação climática. Ou seja, as sociedades do berço norte tinham características patriarcais, centradas na figura masculina devido às tradições nômades decorrentes das funções climáticas e da necessidade de deslocamentos por conta das atividades de caça. Já as sociedades do berço sul, caracterizada pela vida agrária e por um clima mais amigável, produziu comunidades matriarcais. Desta forma, nesses modelos de sociedade, as mulheres não eram vistas como mais um elemento a ser resguardado e por ventura mais uma preocupação e posse. Ao contrário, nessa estrutura, masculino e feminino não eram compreendidos como opostos e colocados de forma hierárquica, mas sim como complementariedade da organização social.

O conceito de matriarcado originário nessa estrutura de sociedade e resgatado por Dove (1998) faz 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. Neste modelo, mulheres e homens trabalham, governam e lideram juntos na organização social. Um dos princípios da matripotência africana é a coletividade.

A mulher tem o destaque social pela sua capacidade de gerar vidas, seu papel de mãe é reverenciado, pois é ela que conduz à regeneração espiritual dos antepassados, a função da criação não se limita apenas a ela, o papel da maternidade não está ligado apenas aos laços consanguíneos, mas também a um parente distante ou a um amigo da família que pode receber esse título de maternidade (TEDLA, 1995 *apud* DOVE, 1998) de forma honrosa. Como diz a autora:

O papel da maternidade ou dos cuidados maternos não se limita às mães ou mulheres, mesmo nas condições contemporâneas. (...) Um membro da família ou amigo que tenha sido gentil e carinhoso pode ser uma mãe. (...) A maternidade, portanto, descreve a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas na criação dos filhos e no cuidar dos outros. No entanto, embora o papel da mulher e dos cuidados maternos no processo de

reprodução seja fundamental para a continuação de qualquer sociedade e cultura, em uma sociedade patriarcal, este papel não é atribuído com o valor que ele traz em uma sociedade matriarcal (DOVE, 1998 p. 08).

Essa concepção de sociedade e mundo, abarca solidariedade, reciprocidade, respeito e coletivismo, retirando da mulher africana identidades atribuídas por uma norma heteronormativa que ela não se enquadrava, inclusive das supostas limitações maternais. O mesmo pode ser percebido a partir dos estudos sobre a sociedade pré-colonial yorubá, de Oyèrónké Oyěwùmí, nigeriana, pesquisadora e professora da Universidade Stony Brook. Para essa pesquisadora, a maternidade imposta pelo Ocidente é um protocolo de gênero feminino e segundo essa perspectiva: “a categoria mãe é encarada como sendo incorporada por mulheres que são esposas subordinadas, fracas, impotentes e relativamente marginalizadas socialmente” (OYĚWÙMÍ, 2016 p. 58). Fruto do patriarcado e do machismo essa mesma linha de pensamento, secundarizará tudo que for relativo ao feminino, como relações de trabalho, espaço político e sociais.

Oyěwùmí propõe a análise crítica do conceito de gênero, entendendo este como um construto ocidental e europeu, base da família nuclear, que carrega como centro a figura do homem patriarcal. Em oposição a esse pensamento encontramos no ethos yorubá o princípio da matripotência, da senioridade e da figura central de *Ìya*, que numa tradução mais aproximada encontraríamos o conceito de mãe. *Ìya*, segundo a autora, será o princípio criador, afinal todo humano tem uma *Ìya*, todos nós nascemos de uma *Ìya*. Para a autora, o conceito de *Ìya* é uma instituição, um corpo coletivo e está no cerne da questão da senioridade, eixo estruturador da família yorubá, como veremos adiante, e é o ser mais antigo, mais sênior, por isso aquele que deve ser respeitado. Nas palavras da autora:

A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*. A eficácia de *Ìyá* é mais pronunciada quando considerada em relação a sua prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é a sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em *Oseetura*, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par *Ìyá* e prole. Como apenas as anafêmeas procriam a construção original de *Ìyá* não é generificada, porque seu raciocínio e significado derivam do papel de *Ìyá* como cocriadora, com *Elédàá* (Quem Cria), dos seres humanos (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 60).

Com isso, entendemos que a estrutura familiar yorubá pré-colonial não era classificada por gênero, e conseqüentemente não dava supremacia a um tipo de pessoa em detrimento a

outra. As fêmeas não estavam em papel de subordinação ou fragilidade, e assim ocupavam papel de co-criação. A organização familiar pautada na senioridade também apresenta características muito mais dinâmicas, fluidas e igualitárias, onde os diferentes membros da linhagem, independente do que conhecemos como gênero, poderia ser considerado mais velho/a.

Outro dado importante trazido pela pesquisadora, que coloca a instituição Ìya como o centro dessa perspectiva, é a ideia de coletividade, que está diretamente ligada à perpetuação do clã. Uma vez que, como já dito anteriormente, quando nasce uma criança nasce também uma Ìya, essa relação simbiótica ultrapassa os limites biológicos e passa a ser existencial, elas co-existem coletivamente. Não é o sangue paterno o condicionante mor dos laços de parentesco, e sim o de Ìya que traz ao mundo, e de quem a trouxe anteriormente e assim sucessivamente, o que fazia as estruturas familiares serem desenhadas de outra forma, sempre reverenciando a ancestralidade.

Após o nascimento desse novo ser, Ìya será responsável espiritualmente, socialmente e financeiramente por ele. Como estamos falando de uma cadeia ancestral, estamos falando também de uma coletividade, e que tem Oxum<sup>9</sup> como signo representativo. Ela é a primeira de todas as mães ancestrais. Nessa cosmogonia, Oxum é o orixá<sup>10</sup> primordial, o protótipo de todas as Ìyas. Oyěwùmí em diálogo com Nkiru Nzegwu ressalta:

A ideologia da maternidade é o que dá às pessoas irmãs e linhagens um senso de lealdade e unidade. Embora uma linhagem consista de pessoas filhas de várias mães diferentes, o cimento que une essas pessoas irmãs não é o laço paterno, como alguns gostariam de acreditar, mas a mãe ou a ideologia materna da ancestral fundadora (NZEKWU apud OYĚWÙMÍ, 2016, p. 79)

Essa estrutura hierárquica e coletiva de referência à matripotência, ainda hoje pode ser vista nas dinâmicas dos terreiros de candomblés no Brasil. A função comunitária de criar e de gerar é coletiva. Embora biologicamente exista a condição física de apenas mulheres terem útero, e assim gerarem uma nova vida, o conceito dado pela autora e aqui colocado como reflexão, nos apresenta a característica coletiva, muito análoga ao processo de iniciação e criação em uma comunidade de terreiro. Como colabora a pesquisadora:

Na diáspora africana brasileira, o prestígio político das grandes mães funciona estritamente nos terreiros de candomblé, espaço de resistência negra

<sup>9</sup> Orixá feminina das águas doces, rios e cachoeiras, rege a fecundação, a gestação, o amor e a sedução.

<sup>10</sup> Deuses africanos ancestrais, também representados pelas forças da natureza.



restaurado por laços de afeto, família e hierarquia, no qual uma yalorixá carrega os valores ancestrais e culturais torneados de África. A mulher torna-se mãe dentro da relação com a ancestralidade, não nuclear, podendo ser matrilinear, em que filhos, independem de laços sanguíneos e do estado civil. Significa então dizer que não somente homens adultos podem gozar de prestígios oportunizados pela antiguidade e postos na família não nuclear e não heterossexual (BIBI BAKARÉ-YUSUF apud AKOTIRENE, 2019, p. 84).

Uma comunidade de terreiro embora tenha sido construída nas brechas do poder colonial e com isso ter sido tocada por constituições ideológicas deste, manteve as noções de senioridade e matripotência gestora presentes. Numa organização de terreiro não há disputa de lugar a partir do gênero, ialorixás (mães de santo) e babalorixás (pais de santo) têm o mesmo grau de importância hierárquica.

Outra ideia defendida por Oyèwùmí e que também podemos encontrar em nossos terreiros, é a criação coletiva. No entendimento que os membros mais velhos são responsáveis pela criação dos novatos e não necessariamente apenas aqueles que fazem nascer um novo adepto, no caso ialorixás e babalorixás (iorubá - ketu), Mam'etus e Tat'etus (bantu - angola). Todos inseridos na família de axé, como chamamos as comunidades de terreiros, serão responsáveis pela educação e formação dos mais novos.

Os exemplos de estruturas africanas distintas, que nos apresenta características tão similares de sociedade não genericada, nos fazem reconhecer a existência de uma pluridiversidade cultural étnica no continente. Porém, apesar da diversidade encontramos também pontos em comum nas diferentes culturas, fator que pode ter sido importante na diáspora, onde homens e mulheres precisaram esquecer diferenças para resistir e (re) existir.

A diáspora, originada no sequestro negreiro, traz consigo a tentativa de desagregação, do deixar para trás partes da vida, mas as culturas criadas a partir dela são culturas de resistência, recriação e reconstrução. Nos diferentes terreiros, recontamos a história, mantemos viva a memória, resgatamos nossas origens. Por isso o interesse nos saberes ancestrais praticados e ensinados nos terreiros de candomblés, eles nos ensinam tanto ou mais que os livros didáticos.

### **A matripotência das Makotas nos terreiros de Angola**

*É preciso que cada vez mais sejamos sujeitos de nossa fala, de nossa escrita, de nossa história. É preciso parar de ser objeto. (Makota Valdina).*



Foto 1: Makota Henda Mianga, Dandalunda/ Mam'etu Keamukongo e Mam'etu Kisimburu (Fonte: própria autora, 2019).

A menina surge com sua indumentária de festa no *sambilê* — salão público de um terreiro de Angola *Kanzo Mwona Dandalunda*, no Rio de Janeiro, campo onde essa pesquisa acontece. Sobre suas roupas, já em renda de qualidade, está sua faixa com os dizeres que tornam público que a partir de agora ela é uma *Makota*. Quem a tira do *indemburo* — quarto onde são feitos os rituais de feitura e que não são públicos, por muitos comparados metaforicamente ao útero materno, pois ali se renasce para uma nova vida — é *Dandalunda*, *Nkisi* feminino, divindade sagrada cultuada nos candomblés de Angola, representada pelas águas doces de rios. A mesma que a apontou e escolheu. A menina que antes era conhecida como Flávia, de 18 anos, agora olha para baixo em sinal de respeito. Sua cabeça, por baixo do *ojá*<sup>11</sup>, está nua representando seu renascimento. A partir de agora ela será chamada de *Henda Mianga*<sup>12</sup>, *Makota* de *Dandalunda*. A menina se tornou mãe. Na sua fala:

Não vou dizer que foi fácil! Quando fecho os olhos ainda posso lembrar-me das chamas das velas e da decisa (esteira) em meu corpo, da essência do lugar que viu todas as minhas lágrimas, minhas ansiedades e meus medos. Ainda me lembro dos primeiros ensinamentos dados, das primeiras rezas, das dores

<sup>11</sup> Pano de cabeça (turbante)

<sup>12</sup> Nos candomblés de Angola, todos que são iniciados recebem um nome de nascimento, que usarão nos espaços religiosos, são as *dijinas*.

de cabeça e da roupa branca. Ninguém nunca vai entender antes de estar lá dentro vivendo tudo, participando de cada coisinha, tomando cada banho e se alimentando em horários marcados. Ninguém pôde abrir a boca pra falar quando viram os sinos balançando no meu pé e muito menos quando viram meu kelê, que por mais pesado que seja, é a joia que guardarei pra sempre em meu coração. Pois se um dia eu fiquei carequinha, foi porque eu amei. Carrego a palavra de Nkisi, que me determinou Kota. Fez-me mãe, e ainda sim, filha. (Henda Mianga)

A descrição relatada acima retrata a opção metodológica desta pesquisa. Assumimo-nos como pesquisadores cotidianistas que defendem a ideia de redes educativas (ALVES, 2008) por entender que em diferentes espaços, saberes são produzidos. Saberes subalternizados pelo racismo estrutural que nega os saberes ancestrais que circulam nos terreiros dos povos negros. Saberes de crianças e jovens que cresceram nos cotidianos dessas religiões e que sofrem duplo preconceito, o da religião e o da invisibilização da infância na produção do conhecimento (CAPUTO, 2018). Na literatura produzida pelo Grupo *Kékeré* em dissertações, teses e artigos, percebemos as crianças, jovens ou adultos não só como participantes de nossas pesquisas, mas como sujeitos sociais, construtores de saberes próprios e construtores inclusive das próprias pesquisas.

Como sugere a fala de Makota Valdina na epígrafe que abre essa sessão, nossas pesquisas são tecidas na troca, na dialogicidade entre os diferentes sujeitos que a compõem. Não pensamos em objetos de estudo, não objetificamos pessoas. Trocamos experiências e saberes, representados em falas, histórias de vida, memórias... Assim como a *Makota Henda* uma menina que se transformou em mãe através da religião.

*Makota* é um cargo exclusivamente feminino nas religiões de matrizes africanas Bantu, que no Brasil se difundiu nos Candomblés de Angola. Elas são pessoas escolhidas pelos *Nkisis*, literalmente apontadas em cerimônia pública e suspensas numa cadeira como símbolo de ocupação de cargo dentro da hierarquia dos terreiros. São mulheres que não entram em transe, como nos ensina os vocabulários de terreiros, elas não viram no santo, mas são as responsáveis pelos pertences dos *Nkisis*, assim como por ele/ela próprio. Na organização e na hierarquia da religião, Makotas, independentemente de suas idades serão lideranças, são também consideradas “*Ïyás*”, dividindo a criação e o cuidado com as *Mam’etus*, as mães de santo. Serão responsáveis pela criação e cuidado das famílias de axé, assim como apresentado por Oyèwùmí na ideia de criação coletiva.

Diferente de uma *Mam’etu* – tradução literal de “mãe nossa” no português - que para chegar à maternidade passa por todo o processo iniciático de anos, passando por *muzenza*

(recém-iniciado), *kota* (ao completar sete anos) até chegar ao cargo de chefia de zeladora/ mãe de santo, as *Makotas* ao serem escolhidas pelo *Nkisis* e confirmadas em seus processos de iniciação já são consideradas mães. *Makotas* são as pessoas de confiança das lideranças religiosas nos terreiros. São elas as responsáveis para que tudo dê certo – no preparo das comidas, nas vestimentas dos *Nkisis*, na organização do terreiro, e na iniciação de um *muzenza*.

O processo de iniciação de um novo adepto, comumente chamado de feitura de santo, é considerado o nascimento dessa pessoa na religião, e o renascimento para o mundo. O iniciado recebe um nome (*dijina*), passa a aprender novos hábitos como cozinhar para o *Nkisi* e para aquela comunidade em que foi inserido, aprende um novo idioma por meio de rezas e canções próprias da religião. Nesse processo, a figura das *Makotas* é indispensável, pois são as pessoas responsáveis em acompanhar os líderes religiosos no processo de iniciação de um *muzenza*<sup>13</sup>, potência de vida, dessa nova vida. Nas palavras de *Mam'etu Keamukongo*:

Kota é alguém que tem um laço comigo quando eu nem sonhava em conhecer essa pessoa. É a mãe que acalenta e corrige, simplesmente porque é mãe. Amo minhas Kotas como parte de mim. Tenho certeza que elas já nasceram destinadas ao sagrado. São meus olhos, meu filtro. Ser Kota é sentir o *Nkisi* na alma, é ser de muita fé! O rodante vira no Santo, elas sentem (*Mametu Keamukongo: Liderança religiosa do Kanzo Mwona Dandalunda, Rio de Janeiro, 2019*).

Uma *Makota* não realiza sozinha o processo iniciático de uma pessoa, ela não pode raspar uma pessoa e fazer nascer um *Nkisi*, mas ela cria, cuida, acompanha todo o processo de nascimento e criação de um novo adepto. Percebemos nesse processo a matripotência da ancestralidade africana apontadas por Dove (1989) e Oyëwùmí (2016) presente nas estruturas dessa relação.

A foto que abre essa sessão tem muito significado. Quantas gerações estão registradas nela? Quantos modelos de maternidade a compõem? A imagem carrega consigo o registro de alguns pilares da tradição dos Candomblés. Nela temos três figuras femininas, que podem ser consideradas como a representação do matriarcado nas culturas afrodiáspóricas. Na foto também podemos dialogar com a ancestralidade: a menina *Makota* trazida por *Dandalunda*, seu ancestral divinizado, que para estar presente toma o corpo de *Mam'etu Keamucongo*, sua mãe espiritual e logo atrás das duas está *Mam'etu Kisimburu*, avó de *Makota*, mãe espiritual da *Mam'etu Keamucongo*. Numa reflexão que questiona a temporalidade a qual estamos

---

<sup>13</sup> Recém iniciado nos candomblés de Angola.

submetidos e se ancora num pensamento ancestral encontramos inúmeras gerações num só registro fotográfico.

Esse momento único e ímpar na vida de Flávia, agora *Henda Mianga*, sintetiza nosso processo reflexivo até aqui. Nossa ancestralidade feminina nos ensina que existem diferentes maneiras de gerir, de (co)criar e de nutrir potências. Os terreiros de candomblés têm muito a nos ensinar, basta querer aprender.

### **Sigamos construindo...**

Na contramão da colonialidade que insiste em nos silenciar, estão as culturas vividas e recriadas diariamente nos cotidianos dos terreiros. Enquanto a sociedade Moderna, eurocentrada, branca e machista tentou nos deter, quando não nos aniquilar, os povos de terreiros, homens e mulheres, adultos e crianças, seguem cultuando suas divindades. Dançando e cantando no sentido anti-horário, mirando o futuro sem perder a conexão com o seu passado.

Em um misto de zelo, cuidado e proteção, o papel das mulheres nas culturas afrodiaspóricas foram e seguem sendo de muita relevância. Mulheres negras além de serem submetidas às mesmas violências que os homens negros – não terem sido poupadas de trabalhos exaustivos e desumanos, tiveram seus corpos violentados, e filhos arrancados dos próprios braços – não eram vistas como mulheres.

Mesmo assim elas resistiram, subverteram a crueldade colonizadora escravista, cultivaram suas culturas ancestrais disfarçadas no alto dos morros ou no fundo dos terrenos, (re) existiram. Trabalharam nas frestas do poder e delimitaram seu espaço no seio de uma sociedade machista. Yalorixás, Mam'etus, Makotas, benzedadeiras, lavadeiras, vendedoras, comerciantes, pensadoras e educadoras zelaram e lideraram movimentos de cuidar. Cuidar do outro, cuidar do irmão, cuidar de seu povo.

A pesquisa, ainda em andamento e tecida por diferentes e diversas mãos, olhares e percepções, a partir de uma cosmopercepção, presente nos saberes ancestrais africanos não limitados apenas em um único sentido, busca acompanhar o processo de construção dessas meninas/mulheres em Makotas/mães nos espaços de terreiros, território que muito bem ressignificou, mas também perpetuou saberes de África. Se um dos objetivos é manter viva na diáspora o que significa nosso passado, resgatando através de um modelo coletivo matrigestor, não seriam essas mulheres Makotas um bom exemplo? Sigamos...

## Referências

ALVES, Nilda. *Decifrando o pergaminho: os cotidianos das escolas nas lógicas das redes cotidianas*. In: ALVES, Nilda; OLIVEIRA, Inês B. de (Orgs.). *Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas*. 3. Ed. Petrópolis, RJ: DP, 2008, p. 15-38.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Polém, 2019.

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

\_\_\_\_\_. Reparar miúdo, narrar Kékeré: notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 53, p. 36-63, jul. 2018. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/34443>>. Acesso em: 02 de jun. de 2020.

DIOP, C. A. *A Unidade Cultural da África Negra*. Chicago: Third World Press. (Trabalho original publicado em 1959). *apud* citante, DOVE. *Mulherismo Africana, Uma teoria Afrocêntrica*. *Jornal de Estudos Negros*, 1990.

DOVE, Nah. *Mulherismo Africana, Uma teoria Afrocêntrica*. *Jornal de Estudos Negros*, v. 28, n.5, Maio de 1998. Disponível em: <<https://estahoreall.files.wordpress.com/2015/11/mulherisma-africana-uma>>. Acesso em: 15 de maio de 2020.

ESCOBAR, Arturo. *Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidade latinoamericano*. *Tabula Rasa*, n. 1, p. 51-86, 2003.

HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. 8º ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

JAGUN, Marcio. *Vocabulário Temático do Candomblé*. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUGONES, María. *Colonialidade e gênero*. *Tabula Rasa*. Bogotá, nº 9: 73-101, jul-dez, 2008.

MIGNOLO, Walter D. *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 32, n. 94, jun., 2017. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010269092017000200507&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092017000200507&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 10 de maio de 2020.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis*. *Ensaio Filosóficos*, Volume XIII p. 153-170 – agosto/2016

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Tradução para uso didático de OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Matrpotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 03, p. 57-92, por Wanderson Flor do Nascimento. Acesso em 15 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas In: *Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais*, Org. HOLANDA, Heloisa Buarque. Rio de Janeiro: Bazar do tempo. 2020. 84-95

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017. (Coleção: Feminismos Plurais).

TEDLA, E. Sankofa: African Thought and Education. Washington, DC: Peter Lang. *Apud* citante, DOVE. Mulherismo Africana, Uma teoria Afrocêntrica. *Jornal de Estudos Negros*, 1998.