

MULHER NO TAMBOR É TABU? PROBLEMAS DE GÊNERO E PODER NO TERRITÓRIO SIMBÓLICO DOS TAMBORES DO CANDOMBLÉ

SANARA ROCHA*
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
SALVADOR – BAHIA – BRASIL



RESUMO

O culto Candomblé é conhecido no Brasil por sua organização estabelecida com hierarquias de poder que se dão por relações de senioridade e por distribuições de cargos e suas respectivas tarefas discriminadas por gênero. Em toda a literatura disponível considerada clássica acerca da ritualística candomblecista, encontraremos, por exemplo, menção aos cargos dos alabês e ogans de toque, como cargos honoríficos exclusivos masculinos destinados aos cuidados técnicos e ao aprendizado e transmissão da liturgia sonora que envolve os tambores consagrados de um lado e de outro o reforço de uma crença em que a presença das mulheres nesse território simbólico não é permitida. A revelia desse suposto tabu temos encontrado com mulheres tamboreiras do sagrado subvertendo uma suposta “interdição secular” nos dias de hoje em terreiros de candomblé baianos e a partir dos seus relatos biográficos, também de uma revisão bibliográfica aprofundada sobre o tema, de uma análise de algumas textualidades mitopoéticas e de uma seleção iconográfica pretendemos com o presente trabalho compreender se essas presenças femininas nos tambores consagrados de alguns candomblés tratam-se de um fenômeno novo e crescente ou são resquícios de uma dimensão do culto que foi apagada ante o impacto das culturas patriarcais.

Palavras-chave: Problemas de gênero; Candomblé; Tabu cultural; Afro religiosidade.

ABSTRACT

The Candomblé religion is known in Brazil for its established hierarchy of power based on seniority and the distribution of roles and tasks according to gender. In all the available literature considered classic on Candomblé rituals, we find, for example, mention of the positions of alabês and ogans de toque, as honorary positions exclusively for men, intended for the technical care, learning, and transmission of the sound liturgy involving the consecrated drums, on the one hand, and on the other, the reinforcement of a belief that the presence of women in this symbolic territory is not permitted. Despite this supposed taboo, we have found female sacred drummers who subvert a supposed “secular prohibition” today in the Candomblé terreiros of Bahia and, based on their biographical accounts, an in-depth bibliographic review on the subject, an analysis of some mythopoetic texts, and an iconographic selection, we aim to understand whether these female

* Doutoranda em Cultura e Sociedade pelo Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade do IHAC-UFBA e Mestre em Cultura e Sociedade (2020) pelo mesmo programa. É coordenadora e diretora de criação da Plataforma Interdisciplinar Futurismos Ladino Amefricanas ou Futurismos L. A. É integrante do NUCUS, Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades do IHAC/UFBA. E-mail: sanararocha@gmail.com.

presences in the sacred drums of some candomblés are a new and growing phenomenon or vestiges of a dimension of the cult that was erased by the impact of patriarchal cultures.

Keywords: Genders problems; Candomble; Cultural taboo; Afroreligiosity.

RESUMEN

El culto candomblé es conocido en Brasil por su organización establecida con jerarquías de poder que se dan por relaciones de antigüedad y por distribuciones de cargos y sus respectivas tareas discriminadas por género. En toda la literatura disponible considerada clásica sobre la ritualística candomblecista, encontramos, por ejemplo, mención a los cargos de alabés y ogans de toque, como cargos honoríficos exclusivos masculinos destinados al cuidado técnico y al aprendizaje y transmisión de la liturgia sonora que involucra los tambores consagrados, por un lado, y por otro, el refuerzo de una creencia en que la presencia de las mujeres en este territorio simbólico no está permitida. A pesar de este supuesto tabú, hemos encontrado mujeres tamborileras del sagrado que subvienten una supuesta «prohibición secular» en la actualidad en los terreiros de candomblé de Bahía y, a partir de sus relatos biográficos, también de una revisión bibliográfica en profundidad sobre el tema, de un análisis de algunas textualidades mitopoéticas y de una selección iconográfica, pretendemos con el presente trabajo comprender si estas presencias femeninas en los tambores consagrados de algunos candomblés son un fenómeno nuevo y creciente o son vestigios de una dimensión del culto que fue borrada ante el impacto de las culturas patriarcales.

Palabras clave: Problemas de gênero; Candomble; Tabú cultural; Afroreligiosidad.

INTRODUCÃO

Uma pergunta polêmica nos faz ir e vir em fluxo e contrafluxo sobre águas atlânticas, escavando fósseis narrativos afogados no corpo líquido da memória desde o ano de 2015. Uma pergunta que fala sobre o processo de masculinização da história e cultura dos povos Iorubá e sobre como isso impactou a constituição do culto candomblé e o modo como os cultos aos ancestrais africanos se reconfiguraram ao longo do tempo e seguem se configurando conforme às demandas internas de seu público.

A pergunta é a seguinte: se a cultura iorubá não faz gênero, como Oyeronke Oyewumi¹ argumenta com um denso trabalho de pesquisa que remonta a anos e que se debruça sobre a história dos povos Iorubás na Nigéria, como o candomblé veio a se tornar em uma organização religiosa cujas tarefas e cargos são distribuídas a partir da senioridade, isto é do tempo e maturidade de cada pessoa na caminhada religiosa, mas também em função do gênero dos seus partícipes que por vezes restringe a possibilidade de que todos possam realizar qualquer tarefa desde que tenho o tempo de experiência necessário?

Essa pergunta abre possibilidade para outras, por exemplo: no que tange os tambores consagrados do culto candomblé, quando a presença feminina tocando se tornou em um tabu? Afinal, a essa altura da pesquisa já sabemos que esse território nem sempre se configurou assim e reconhecemos a pertinência desse tema quando vemos as discursividades presentes na microesfera afro-religiosa extrapolarem os limites, adentrarem no universo da cultura percussiva como um todo e ajudarem a construir o imaginário coletivo que associa a prática percussiva ao virtuosismo, à força e à resistência física que, por sua vez, serão, frequentemente, consideradas atributos masculinos.

O presente trabalho se constitui em um dos desdobramentos iniciais de um trabalho investigativo mais extenso que temos desenvolvido no doutorado, cujo objetivo é estabelecer uma crítica sobre a generificação dos cargos religiosos do candomblé e construir diálogos teóricos capazes de nos revelar até que ponto esse processo de generificação se deu por influência da colonização cultural europeia ou já configurava a cultura dos povos africanos em tempos pré-coloniais e apenas se acentuou com a passagem do colonialismo. Tomamos por base analítica a prática percussiva de cunho sagrado, as suas textualidades mitopoéticas, os seus tabus e rituais de fundamento.

Por se tratar de uma pesquisa situada em um programa interdisciplinar, a natureza da nossa metodologia segue o mesmo fluxo, interseccionando disciplinas, ferramentas e fontes de

¹ OYEWUMÍ, O. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2018.

diferentes naturezas a fim de constituir um campo temático ainda pouco explorado no âmbito acadêmico que se detém a olhar para a presença/ausência femininas assumindo os tambores consagrados da tradição candomblé, e as justificativas ritualísticas que ocasionam o tabu para as mulheres tocarem nos tambores sagrados.

Sendo assim, o nosso método se divide em quatro abordagens diferentes: (i) revisão bibliográfica, que se detém sobre a literatura clássica e atual acerca do candomblé e das práticas culturais de culto ao ancestral que o formaram em perspectiva de gênero; (ii) entrevistas semiestruturadas com sete mulheres que tocam nos tambores sagrados nos dias de hoje em diferentes territórios do estado da Bahia; (iii) análise mítica por uma perspectiva simbólica que se debruça sobre os *Itans*² a fim de interpretar os elementos constitutivos dessas narrativas e os seus sentidos na constituição das sociedades por eles fundamentadas. (iv) iconografia da presença feminina no campo dos tambores sagrados afro religiosos, que se trata de uma coleção das culturas percussivas femininas de diferentes contextos culturais, a qual temos intitulado Iconografia Mulher-Tambor. Com o nosso trabalho iconográfico buscamos representar o campo temático sobre o qual estamos falando e criar, concomitante à nossa produção teórica, um atlas fotográfico que mostra essa relação feminina com os tambores consagrados além do candomblé.

Nosso texto se divide em três seções de análise e um encerramento que buscam encontrar as raízes textuais e culturais que fundamentam a proibição para mulheres tocarem nos tambores rituais.

A seção 1 se dedica a traçar um panorama da presença feminina tocando nos tambores consagrados do candomblé nos dias de hoje relacionando-o com pistas textuais, excertos da memória ancestral, que mostram essa dimensão da tradição presente nas práticas culturais dos povos africanos desde tempos remotos. Ainda nesta seção estabelecemos um breve olhar sobre as dinâmicas de gênero presentes em alguns contextos africanos que influenciaram o modo

² A palavra Itan aparece como “mito” ou “lenda” em referências tais como: NAPOLEÃO, E. *Vocabulário yorubá*: para entender a linguagem dos orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2011; p.121; PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001. p. 20-25. Enquanto em OYEWUMI, 2018; e SANTOS, J. E. *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto ègún na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2012. A palavra se destaca na obra como sinônimo de narrativa oral.

como o candomblé se organizou no Brasil a fim de compreender de que modo também a generificação dos cargos afro religiosos podem ter sido influenciados por isso; com a seção 2 buscamos estabelecer um diálogo com referenciais teóricos que se debruçam sobre a presença do islã no Brasil e sobre a sua influência na constituição do candomblé, acreditamos que o modo como as relações de gênero em perspectiva patriarcal como ocorre na cultura islâmica podem ter ajudado a produzir textualidades que associam o corpo feminino à nuances de abjeção; a seção 3 se dedica a entender o grau de influência que a religião cristã legou às práticas culturais africanas e seu impacto sobre a configuração destes sistemas simbólicos; nas considerações finais buscamos fazer um arremate breve das discussões feitas ao longo do texto e defender a ideia do culto candomblé como um dispositivo religioso contextual que se recria conforme as demandas de seu público. Também como prática performativa que se dá em tempo espiralar, permitindo o retorno contínuo de características aparentemente extintas.

Aqui, nosso intuito é problematizar os fundamentos que instituem a proibição feminina aos tambores sagrados do candomblé por meio de diálogos transversais com teóricos especializados nas culturas afro religiosas (clássicos e modernos), teóricos dos estudos culturais e dos estudos de gênero e sexualidades e com as vozes das mulheres tamboreiras do sagrado. Além disso, trabalhamos especialmente com o conceito de “performances do tempo espiralar” cunhado por Leda Maria Martins³ e o de “Atlas Mnemosyne” forjado por Aby Warburg⁴, pois ambos tocam na condição sensível da memória humana em sua dimensão poética, o que nos interessa. De formas diferentes, ambos pesquisadores buscam no gesto, na cartografia do intangível, pistas da circularidade temporal inscrita no corpo, traços de continuidade entre práticas culturais e poéticas do humano que não se condicionam a uma legenda específica que possa ser salvaguardada apenas pela tradição escrita.

O desafio de construir a presente pesquisa está, principalmente, no fato de o candomblé se forjar no território movente da oralidade e ter a maior parte da escrita construída a seu respeito, encabeçada por teóricos brancos, europeus, homens em sua grande maioria. Como

³ MARTINS, L. M. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021, p.17-108.

⁴ WARBURG, A. *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Ediciones Akal, 2010, p.3-6.

construir uma investigação sobre um problema aparentemente “irrelevante” como a interdição feminina aos tambores do candomblé, que deflagra o território afro religioso como um campo em disputa simbólica e território de tensões de gênero (sim!)? Como construir uma pesquisa sobre um tema nunca citado com seriedade pelos teóricos “de referência” no campo afro religioso? Apoando-se em quais bases ou fontes?

Aberturas feitas, podemos começar a adentrar esse campo de visualização e análise, em busca de compreender primeiro como o corpo feminino foi tornado corpo-tabu dentro da perspectiva candomblecista.

SANGUE MENSTRUAL É TABU?

Todo tabu, como Monique Augras aponta, possui a capacidade de nos causar fascínio e medo, afinal “por que proibir o que não se quer?”⁵. E constitui-se nessa ambivalência o seu poder. Mora aí, nesse jogo e disputa por diferentes significações, por valorações opostas, o desejo/ repulsa que manifestamos por tudo aquilo que parece transgredir o comum. O tabu é esse algo “tão universal, tão antigo, tão arraigado em nossos valores e costumes” que pode ser visto em diferentes práticas culturais humanas e em distintas temporalidades exercendo um mesmo papel de atração e medo sobre as pessoas.⁶

O corpo-tabu, arriscamos essa imbricação de palavras como um suporte conceitual que nos ajuda a pensar nas entidades humanas, espirituais, objetos mágicos, seres míticos ou naturais que trazem consigo a enunciação do “perigo”, pois convocam acima de tudo a nossa vontade de transgredir normas e leis, e assumirmos o risco de sermos amaldiçoados por ultrapassarmos os limites que o segregam em relação à comunidade. Um corpo-tabu à luz da nossa concepção seria essa entidade ambígua que intercepta significações de abjeção, sacralidade e poder.

Se por um lado restituímos-lhe força na medida em que atualizamos os seus valores por meio de repetições rituais, por outro lado são essas repetições que servem, na verdade, como um lembrete de que sagrado e amaldiçoados são faces de uma mesma moeda e não podemos

⁵ AUGRAS, M. *O que é tabu?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1989. P.28.

⁶ AUGRAS, 1989, p.12-13.

tocar nesses objetos/pessoas e nem eles em nós, independentemente da intenção que nós tenhamos, sem que isso acarrete-nos consequências.

Certos corpos-tabus não podem sequer ser mencionados, gerando melindre entre os iniciados aos seus ritos e segredos. Um misto de respeito e medo que muitas vezes se confunde com textualidades culturais modernas que reforçam estereótipos e lugares de poder historicamente estruturados. Sobretudo quando o corpo-tabu para o qual uma série de proibições, interdições e resguardos se dão, possui inscrições femininas.

À luz desta concepção de tabu que dialoga muito com o pensamento de Augras, buscamos compreender os fundamentos que proíbem as mulheres de tocar nos tambores rituais do candomblé de nação Ketu/ Nagô e Angola em decorrência dessas sujeitas experimentarem a condição de serem menstruantes. Como se tal experiência dissesse respeito a todas as mulheridades existentes e se tratasse de um fenômeno exclusivo das mulheres cisgênero.

Conforme Maitê Gil De Muros

La prohibición que determina que las mujeres no pueden tocar los tambores consagrados existe, pero las razones aún no son claras. [...] Las respuestas de Los y Las praticantes consultadas son variadas, pero coinciden en que el problema central está en la menstruación⁷.

Um pensamento que logo nos suscita o desejo de investigar as significações e valores atribuídos ao sangue menstrual dentro da perspectiva mitopoética que respalda a prática candomblecista.

Juana Elbein dos Santos⁸ nos apresenta um itan de alto fundamento de origem Iorubá que pode ser uma pista para a nossa busca, pois revela a dimensão sagrada que o sangue menstrual possui na cosmopercepção destes povos. No itan em questão Iyá Oxum protagoniza um episódio prodigioso que envolve a transmutação do sangue menstrual de uma de suas

⁷ Gil de Muro, M. “Menstruación y atabaques: una aproximación a las prácticas musicales del candomblé afro-bahiano”. *Divulgatio. Perfiles Académicos De Posgrado*, 6(16), 30–46. Nov/2021. Disponível em: <https://doi.org/10.48160/25913530di16.193>. Acesso em: 20 de outubro de 2024.

⁸ SANTOS, 2012, p. 92-94.

sacerdotisas nas penas sagradas da ave Edidé ou Ekodidé. Essa mulher havia sido enredada em uma contenda por ciúmes da parte de suas inimigas, incomodadas com a predileção que Orisanlá⁹ manifestava por ela, e estas recorreram a um trabalho mágico para desprestigiá-la em frente ao orixá Funfun, fazendo-a sangrar copiosamente manchando as suas roupas brancas justo durante um evento honorífico dedicado ao orixá que só veste branco e cujo tabu é o vermelho. Orisanlá ficou possesso e escorraçou a sacerdotisa da sua presença. A mulher foge e pede guarida na casa de cada um dos orixás sem êxito, sendo Iyá Oxum a única a recebê-la e a acolher em seus aposentos. Banha -lhe o corpo e as vestes transformando gota a gota do seu sangue nas penas do pássaro *edidé*, também chamadas de *ekódidé* “[...] e diante desse mistério -awo- todos regozijaram-se, começando os tambores a rufar e a correrem de todas as partes para assistir ao acontecimento [...]” Finalmente o próprio Oxalá foi atraído pelas festividades, apresentou-se na casa de Oxum, saudou-a fazendo *dódóbàlé*¹⁰ apanhou um *ekodidé* e o prendeu em seus cabelos”.¹¹

A passagem citada chama-nos a atenção, principalmente, pelo ato de Oxalá quebrar o próprio tabu em reverência ao poder de gestação e em reconhecimento ao valor supremo e à dimensão sagrada do sangue menstrual. Essa passagem, inclusive, fundamenta o uso das penas da ave Edidé nos ritos iniciáticos do candomblé.

Com tais conotações atribuídas ao sangue menstrual a ideia de um tabu que busca na menstruação um fator impeditivo para mulheres tocarem nos tambores só faria sentido se as justificativas fossem pelo poder que esse fenômeno possui e que poderia entrar em concorrência com o poder do tambor. Isso nos faz retornar ao sentido que Augras confere ao tabu, como ambivalente, constituído por dimensões de impureza (que gera o medo da contaminação) e de poder (que causa medo da aniquilação). Seja por um viés ou por outro, a menstruação, vista

⁹ Uma das variações de nome da divindade iorubá Oxalá, entidade ancestral que só traja roupas brancas, é considerado uma das entidades mais velhas e mais respeitadas do panteão dos orixás.

¹⁰ Ato de “[...] alongar-se no solo, tocando-o com o peito em sinal de respeito e de submissão.” (SANTOS, 2012, p. 94).

¹¹ SANTOS, 2012, p. 93-94.

como um fator impeditivo para mulheres participarem de qualquer aspecto que seja do culto à orixá ou em outras práticas culturais, dentro da perspectiva Iorubá não tem respaldo.

Oyeronke Oyewumi¹² estabelece uma crítica à pesquisa de Ayodele Ogundipe, pesquisadora e autora africana que se debruçou sobre os rituais em devoção ao orixá Exu em duas cidades da Nigéria. Ogundipe garante que a condição da menstruação impõe restrições de gênero às mulheres no que tange às tarefas rituais dentro desses cultos. Oyewumi, além de desconhecer tal prática cultural como uma característica autóctone da religião Iorubá, critica a sua suposição teórica que considera o sangue menstrual como um tabu impeditivo para mulheres na organização ritualística do culto a Exu. Oyewumi recomenda a necessidade de “[...] investigar a influência das religiões mundiais (islamismo e cristianismo) que possuem tais restrições”¹³, pois acredita que possivelmente foram esses sistemas culturais religiosos que influenciaram algumas práticas que passaram a fazer parte da organização do culto a orixá em África e na diáspora brasileira.

De fato, vamos encontrar em Levíticos, por exemplo, menções à menstruação feminina como sinal de “impureza” além de uma série de medidas profiláticas a fim de isolar esta mulher do seu grupo durante esse período e preservar as pessoas do seu grupo de uma possível contaminação. O curioso é que o sêmen (interpretado na bíblia como um corrimento masculino) também é considerado “impuro”, assim como recebe as mesmas medidas de precaução e isolamento que a menstruação, contudo tal visão não se manifesta em nenhum aspecto da vida social que compartilhamos em uma macro esfera, recaindo sobre à menstruação, bem como sobre a mulher, todo tipo de tabu em decorrência dessa concepção de “corpo impuro”¹⁴.

De outro lado encontraremos em um trabalho escrito pelos autores Irwan Ahmad Akbar, Ahmad Izzuddin e Jamilah Jamilah¹⁵ e destinado a ser uma análise dos sentidos primários que

¹² Socióloga nigeriana de maior notoriedade no entorno dos estudos de gênero em perspectiva africana e anti-imperialista da atualidade.

¹³ OYEWUMÍ, 2018. p.422.

¹⁴ *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Paulinas Editora, 2011, pág. 115-116.

¹⁵ AKBAR I. A.; IZZUDIN A.; JAMILAH J. Women’s menstruation is a dirt: the application of ma’na-cum-maghza approach in Qur’an. *Atlantis Press*, 2022. DOI: https://doi.org/10.2991/978-2-38476-002-2_60. Acesso em: 20 de outubro de 2024.

a categoria mulher e suas especificidades recebem no alcorão¹⁶. O trabalho é interessante por se debruçar não apenas sobre o livro sagrado que fundamenta a cultura islâmica, mas também por construir um diálogo com diversos autores que já se debruçaram anteriormente sobre os significados atribuídos às mulheres e à menstruação no contexto do Islam.

As palavras “*adha*” e “*qadhar*” usadas para designar o sangue menstrual feminino, segundo os autores, possui o sentido de sujo. Eles compreendem, ainda, que tal interpretação presente no Alcorão junto a visão sobre as mulheres serem “itens” ou “objetos” e não pessoas ou sujeitos, decorrem de tais interpretações terem sido produzidas no contexto patriarcal de uma sociedade árabe pré-islâmica.¹⁷

Consideradas as significativas mudanças de perspectiva que podem ser percebidas entre a textualidade tradicional e as versões contemporâneas do alcorão, os autores concluem que “[...] quase não existe opinião contraditória entre estudiosos clássicos e modernos a respeito da interpretação que diz que deve-se ficar longe da mulher durante a menstruação.”¹⁸ E entendem que essa repulsa decorre de outras conotações negativas vinculadas ao sangue menstrual que podem ser vistas nas investigações de outros autores. Az-Zuhaili, por exemplo, segundo os autores trazem entende que o sangue menstrual é considerado como algo “nojento”.¹⁹ Para At Tarari a menstruação é chamada de suja “[...] porque cheira terrivelmente [...] não é limpa e por isso deve ser evitada.”²⁰

Apesar destas concepções pejorativas, que por vezes se atrelam às próprias corporeidades femininas, estarem presentes no Alcorão, os autores notam um radicalismo maior da parte do judaísmo, com relação às mulheres e ao sangue menstrual. Será dentro desta ótica

¹⁶ *Livro sagrado do Islã.*

¹⁷ “[...] From the historical aspect, the product of the interpretation above is understandable because the Qu’ran itself was revealed in the context of patriarchal pre-islamic Arab society, where women are often seen as objects.” (AKBAR, IZZUDIN e JAMILAH, 2023, p. 1)

¹⁸ “[...] There is almost no contradictory opinion between classical and modern scholars regarding the interpretation of staying away from women during menstruation”. (AKBAR, IZZUDIN e JAMILAH, 2023, p.5)

¹⁹ “[...] In this contexts, women’s menstrual blood is considered disgusted.” (AKBAR, IZZUDIN e JAMILAH, 2023, p.5)

²⁰ Do original: “[...] menstruation is called dirty because it smells terrible, awful and unclean so it must be avoided.” (AKBAR, IZZUDIN e Jamilah, 2023, p. 5).

simbólica que a associação da menstruação com a deturpação moral ganhará alguma notoriedade.

Dentro da perspectiva judaica tradicional presente na *Midrash literature* conforme Akbar, Izzudin e Jamilah (2023) a menstruação é vista como um mal e por isso o contato físico com as mulheres nesse período deve ser limitado. Nessa escritura ainda serão encontradas passagens que associam as “mulheres menstruadas” como “possuídas pelo demônio” e por isso capazes de “amaldiçoar o chão com os seus pés descalços”. Por isso é comum dentre os povos judaicos sapatos específicos destinados às mulheres, chamados *Jilas* que devem ser usados durante todo o período menstrual. Até mesmo as palavras ditas por uma mulher menstruada, segundo as crenças partilhadas por povos judaicos (também árabicos e zoroastristas) seriam capazes de transmitir sua impureza²¹.

Então quando voltamos a adentrar a esfera do candomblé tradicional baiano e nos deparamos com a existência de um tabu com o sangue menstrual que limita mulheres de realizarem determinadas funções ou ocuparem determinados cargos, também quando flagramos a designação do sangue menstrual pela palavra iorubá bajé (ou bagé) que conforme Napoleão (2011) significa, dentre outras coisas, estragar; apodrecer; ruim; mofar; azedar. Notamos que tais conotações são muito semelhantes com aquelas presentes nos universos simbólicos cristão, judaíco e islâmico, e ao mesmo tempo muito diferentes da concepção cosmológica retratada no itan narrado por Santos (2012) de origem Iorubá.

Seja pela ojeriza ou pelo respeito e temor, o que fragiliza os fundamentos desse tabu atribuído ao sangue menstrual feminino no contexto da religião candomblé consiste no fato revelador de que nem todas as mulheres são menstruantes. Mesmo aquelas que experienciam essa condição não a fazem ininterruptamente ao longo de todos os dias de suas vidas. Então por que faria algum sentido a existência de um tabu com o corpo feminino mesmo fora do período do ciclo de sangramento?

²¹ Livro sagrado hebreu.

TABU E TRANSGRESSÃO

Ao longo dos anos 2018, 2019 e 2020, durante a construção da pesquisa de mestrado nos encontramos com quatro mulheres candomblecistas, três delas tocam nos tambores nas festividades ritualísticas e a partir de um diálogo com cada uma delas chegamos ao conhecimento de pelo menos outras sete, que também tocam nos tambores do candomblé do Sul ao Recôncavo e Litoral Baianos. São elas Mãe Rose de Ogum, do Ilê Axé Ogum Marinho sediado em São Francisco do Conde, no recôncavo baiano, Ekede Sil Caldeira de Oyá do Ilê Axé Ewá, sediado em Ilhéus, no Sul da Bahia, Ekede Odara Oyá do Ilê Axé Omin Oró, sediado em Salvador e Mãe Márcia de Nanã, Ilê Axé Guarani de Oxóssi sediado em Cachoeira²².

Através de suas experiências biográficas tocando nos tambores dentro e fora do contexto religioso, enfrentando violências de gênero ao transitarem por esse território de poder em que o tambor consiste, compreendi também como é desafiante tentar analisar um dispositivo cultural compreendido como afro diaspórico, afro descendente quando na verdade, como artefato forjado a partir da imbricação de diferentes culturas desde África, ele também traz consigo elementos do sistema simbólico canônico europeu e islâmico.

Em uma extensa pesquisa construída no sentido de provar que os candomblés brasileiros não podem ser considerados apenas como lugares de tradição oral tendo sido construídos também por africanos letrados, Lisa Castillo traz muitos dados que nos permitem compreender a participação islâmica na constituição e sobrevivência do candomblé de tradição Ketu-Nagô/Iorubá na Bahia.²³

Através dos Hauçá, que são povos sediados na África Ocidental, em um dos territórios que constituem a Nigéria atualmente e são um dos principais povos que formam a identidade afro-brasileira, muitos dos valores simbólicos islâmicos não ortodoxos foram introduzidos no sistema cosmológico Iorubá (Ketu-Nagô) que respalda o candomblé.

²² ROCHA, S. S. *Narrativas fósseis: do tabu à mulher no tambor*. 2020. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia. 2020, apêndices.

²³ CASTILLO, L. E. *Entre a Oralidade e a Escrita: A Etnografia Nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 2010.

Lisa Castillo mostra que:

Nas primeiras etnografias do candomblé, quando se menciona o uso da escrita, é geralmente com referência ao Islã. Sabe-se que no início do século XIX, o número de muçulmanos na população africana da Bahia começou a crescer. Foram conhecidos como malês, do termo iorubá imalê. Segundo João Reis (2003), este grupo incluía haussás, bornos e nupes (conhecidos aqui como tapas), mas a maioria era nagô islamizado.²⁴

Michael Onwuejeogwu, no contexto do seu *paper* “The Cult of the ‘Bori’ Spirits Among the Hausa”, prova que muito antes do processo colonizatório inglês no norte da Nigéria, o Islã já fazia parte da cultura do povo Hauçá.²⁵ Na verdade, desde o século XI, existem registros que mostram evidências do Islã nos territórios hoje compreendidos como estado da Nigéria, como aponta o autor Emmanuel M. Abar.²⁶

Onwejeogwu nota, dentre outros aspectos, uma distinção evidente no modo como as mulheres exerciam sua autonomia em meio à cultura dos Hauçá antes e após o processo colonizatório inglês.

Ao se debruçar sobre o culto do espírito Bori, uma prática cultural de cunho religioso entre os Hauçá²⁷ que consideramos ter algumas similaridades com a ritualística que chamamos de Xirê²⁸ no candomblé²⁹, o autor prova que existe uma incidência feminina maior do que masculina em termos de prática de sacerdócio e na experiência do transe (*possession*). E

²⁴ CASTILLO, 2010, p. 62.

²⁵ Mary D. e Phyllis M. K. *The cult of the “bori” spirits among the hausa: man in africa*. New York: Anchor Books Doubleday and Company, 1971, p. 279-305.

²⁶ MEIHY, M. S. B.; “Xangô vai à Meca: Islã, comércio e as religiões tradicionais iorubás”, *Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade*, v. 1, n. 1, 2020, p. 35-55. DOI: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/11290/8057>. Acesso em: 20 de outubro 2024.

²⁷ Embora existam grafias diferentes para designar o grupo étnico africano “Hausa” ou “Haussá” escolhemos aderir a grafia mais utilizada por teóricos publicados em língua portuguesa “Hauçá”.

²⁸ Xirê, algumas vezes grafado em Yorubá como “siré”, consiste em uma festividade que propicia dentre outras coisas o transe mediúnico e a conexão ancestral entre entidades espirituais e pessoas encarnadas através de uma celebração.

²⁹ Cerimônia de culto ao ancestral que tem origem africana ou afro-ameríndia e desde metade do século passado passou a se enquadrar nos moldes do termo “religião” como uma estratégia política ante a perseguição racista do estado e de seus aparelhos repressivos.

acredita que essa propensão decorre da experiência de criação das mulheres, desde tenra idade, para o exercício da submissão, do cuidado e da reclusão o que as tornaria mais aptas ao exílio social e às exigências e dedicação ao culto.

Conforme o autor, embora no início do século XX pudesse ser encontrado um número muito maior de mulheres do que de homens dentro do culto Bori, o exercício feminino se restringia à função de subserviência dentro do culto enquanto os homens exerciam um importante papel no domínio oracular e no trato das ervas medicinais, o que lhes concedia muito prestígio e consultas.

Michael Onwejeogwu, afirma que esse papel masculino de destaque no culto se devia à participação ativa de homens muçulmanos que dominavam o ritual. Antes da colonização inglesa, no período pré-islâmico, mulheres gozavam de participação mais significativa dentro do culto, mesmo em quantidade pouco expressiva, chegavam inclusive a tocar na orquestra ritual formada pelos *calabash* drums, as cabaças ritualísticas, junto às sacerdotisas a quem serviam.

Isso se modifica quando findado o processo colonizatório, as fragilidades e tensões criadas entre os estados antes autônomos, agora unificados, propiciaram a ascensão do estado islâmico como viés de liderança. Juntamente com este, vieram alguns princípios sobre o papel de subserviência feminina, também presentes no cristianismo que aos poucos se tornava na prática religiosa predominante. Um pensamento que vive em constante tensão com a concepção progressista também presente na cultura nigeriana com relação às mulheres e ao seu livre exercício no mundo dos mercados e dos negócios desde a origem dos povos Iorubá, o que para muitas culturas é considerado impensável.

Oyeronke Olajubu traz algumas pistas que nos ajudam a compreender a origem desta tensão de perspectivas acerca do papel feminino na sociedade Iorubá. Ao se debruçar sobre a cultura Iorubana por meio de quatro perspectivas “[...] a cosmológica, a tradição de divindades femininas, a performance ancestral e a adivinhação oracular” ela encontra a presença feminina

ancestral ocupando territórios de poder (hoje considerados masculinos) em constante conflito com a figura do homem e seu desejo de dominação.³⁰

Indo de encontro à tese de Oyeronke Oyewumi que acredita que “as categorias de gênero e sexualidades foram implantadas na cultura nigeriana” a partir do encontro com a cultura ocidental³¹, Olajubu defende em seu *paper* que as categorias de gênero sempre existiram na cultura Iorubá e foram estruturantes no que tange posições de poder, assim como a acepção de senioridade. O que ela alega haver de diferente entre as tensões de gênero entre os povos Iorubá desde tempos pré-coloniais e após a colonização ocidental são as práticas de dominação e opressão de gênero do homem sobre a mulher. Isso, para ela, seria novo.

Ocorre que a passagem da colonização inglesa pelos estados nigerianos, até então independentes uns dos outros, parece ter acirrado e ainda mais, justificado, a legitimidade da dominação masculina sobre o ente feminino, algo que antes só existia como um conflito permanente.

Olajubu cita alguns exemplos desse conflito permanente entre as e os ancestrais iorubás: por exemplo, o culto Egungun (culto ao ancestral masculino) que antes era dominado pelas mulheres e passa a ser relegado ao homem; o oráculo de Ifá hoje concebido como um sistema de adivinhação para o qual apenas homens podem ser iniciados, mas cujo elemento basilar a esse sistema, sem o qual os Babalaôs³² não poderiam interpretar as profecias, os Odus, e Odu se constitui em uma entidade feminina; a disputa narrativa sobre o gênero/sexualidade de Orunmilá³³ que em alguns contextos da Nigéria Iorubá é visto como um ancestral feminino, o

³⁰ Oyeronke O. Seeing through a Woman's Eye: Yoruba Religious Tradition and Gender Relations. *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 20, N. 1, 2004, p. 41-60 DOI: <https://www.jstor.org/stable/25002489>. Acesso em: 20 de outubro de 2024.

³¹ Oyérónké O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *Codesria Gender Series*. Volume 1. 2004. p. 1-8 DOI: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2156559&forceview=1>. Acesso em: 20 de outubro de 2024.

³² Muitas vezes grafados do iorubá como “Babaláwo”, os babalaôs são sacerdotes que conhecem os segredos profundos do culto ancestral africano, dominam as profecias dos oráculos, também chamado de “pais do segredo” são homens muito prestigiados na cultura iorubá e afins pelos seus conhecimentos.

³³ Ancestral africano relacionado aos oráculos, mais comum no culto a Ifá do que no Candomblé.

que se configura em um enorme foco de tensão, pois Orunmilá junto com Xangô³⁴ se constitui em um dos principais pilares da ancestralidade Iorubá e se esse ancestral emblemático é uma mulher significaria que a cultura e os povos Iorubá se ancoram em bases matriarcais.

E estes são apenas alguns dos exemplos trazidos por Olajubu que rememoram que a *Yorubaland* é território em disputa por poder entre os gêneros, sim! Gênero/sexualidade não seria, sob essa prerrogativa, um fenômeno cultural trazido pela ocidentalização pós-colonial. O conceito certamente, mas não as tensões em decorrência da fisiologia dos corpos.

No contexto da nossa pesquisa que se pauta no universo dos tambores e na relação doente feminino com essa tradição ao longo da história, com ênfase no contexto Iorubá, angolano e Jeje/Nagô, durante a pesquisa de mestrado tivemos acesso a um itan que conta a história da criação do primeiro tambor ancestral por uma mulher nigeriana chamada Ayantoke.

O itan foi facilitado pela professora Dra. Inaicyra Falcão Santos³⁵ e narra a trajetória errante de uma mulher ancestral que vivia arrastando um pedaço de tronco oco nas costas e que um dia, ao ser agraciada por Exu com tiras de couro de bode, criou o primeiro tambor da história. Pelo viés de Inaicyra, Ayantoke teria transmitido os seus conhecimentos percussivos para seu filho Asearogi que por sua vez teria sido responsável pela propagação desses primeiros conhecimentos percussivos da história.

Todavia, quando buscamos compreender os fundamentos da interdição para mulheres tocarem nos tambores no âmbito religioso, que impacta na própria dinâmica cultural percussiva onde persiste um preconceito com relação à qualidade técnica da performance feminina, circula outra textualidade que justifica a proibição. Uma que difere totalmente daquela narrada por

³⁴ Xangô, ancestral africano de origem nigeriana. Seu culto balizou parte dos protocolos religiosos que fundamentam o candomblé hoje. Dentro do candomblé, Xangô é concebido como uma entidade ligada ao fogo, aos trovões e ao senso de justiça.

³⁵ SANTOS, I. F. *Corpo e ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação*, São Paulo: Terceira Margem, 2006, p. 64-65.

Inaicyra e traz ao centro da narrativa agora uma figura masculina, Ayom³⁶ que seria o homem ancestral criador do primeiro tambor ritual.

Por sua performance percussiva excepcional e sua força física, ele teria se tornado conhecido nos quatro cantos do mundo, gerando ciúmes e inveja inclusive em sua própria esposa que se aproveitou de sua distração durante o sono, pegou o seu tambor mágico para tocar e por estar menstruada fez com que o couro apodrecesse imediatamente. O ato de tocar no tambor durante o seu estado “impuro” condenou todas as demais mulheres, a partir deste dia, a serem proibidas de tocar no tambor ritual independentemente de estarem dentro ou fora do período menstrual.

Essa narrativa também é utilizada por alguns sacerdotes candomblecistas para explicar o motivo de mulheres serem proibidas de tocar nos couros sagrados. Sendo assim, é assertivo que Olajubu aponte para a existência de uma disputa entre os gêneros sobre os territórios de poder dentro da cultura Iorubá, que implica em diferentes vieses narrativos. Qual dos vieses é verdadeiro, importa menos do que a evidente tensão entre o domínio de um sobre o outro.

O problema surge, quando a lente das culturas abraâmicas elege uma parte dessas energias complementares como balizadora para todo um sistema simbólico erigir. Tornando o que era dinâmico, mesmo a partir de tensões constantes e de oposições que revezavam lugar de poder, em uma dominação intermitente.

No caso dos tambores rituais, por exemplo, ao longo da história de institucionalização do candomblé nos termos de uma prática religiosa, com algum esforço encontramos pistas de que, aqui e ali, mulheres tocaram nesses elementos sagrados e agenciaram o transe mediúnico das suas sacerdotisas durante as celebrações ancestrais. Mostraremos um exemplo dessa presença feminina nos tambores participando de práticas afro religiosas iniciáticas mais adiante, presente em um artigo do historiador Luiz Mott³⁷.

³⁶ Também grafado como àyón que conforme Napoleão (2011) diz “é o mesmo que àyán” que por sua vez seria a “divindade protetora dos atabaques. Aquele que toca atabaque. Ayom, no imaginário popular é também considerado divindade protetora da música e responsável por ensiná-la aos seres humanos.

³⁷ COSTA, V.; GOMES, F. *Religiões negras no Brasil: da escravidão a pós-emancipação*, São Paulo: Selo Negro, 2016. p. 60-61.

Não obstante, este território simbólico tornou-se em um domínio masculino. Talvez isso tenha ocorrido concomitante ao processo de “adequação” ritual a uma ideia de “tradição pura ideal” “tradição africana verdadeira”, articulado pela própria comunidade afro atlântica durante as COMTOC³⁸ ao longo da década de setenta. Talvez como um efeito da “nagocentrização” que deu ao candomblé um sentido universalizante, algumas tradições africanas que tinham como característica não permitir às mulheres tocarem em tambores consagrados se tornaram em um modelo a ser seguido.

Afinal quando evocamos África para defender tradições puras e originais, sobre quais Áfricas nós estamos falando?

Figura 1. Female Caryatid Drum, Povo Senufo, Costa do Marfim, 1930/1950.



Fonte: Website do Instituto de Artes de Chicago.

³⁸ Sigla usada para fazer referências às “Conferências Mundiais Sobre A Tradição Dos Orixá e Cultura” que conforme Stefania Capone reuniu os iniciados ao culto ancestral brasileiros, cubanos, norte-americanos e nigerianos. Consta em: CAPONE, S. *Os yorubá do novo mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 271-293.

Figura 2. Mulheres Senufo Tocando Tambores, Costa do Marfim, 1973.



Fonte: Eliot Elisofon, Acervo do National Museum of African Art.

Na fotografia acima vemos mulheres, tambores e crianças reunidas diante da lente do fotógrafo europeu. Um dos mais belos registros com o qual nos deparamos ao longo desses anos pesquisando a presença feminina nas práticas percussivas africanas e afro-atlânticas. A cena fotográfica põe em xeque qualquer argumento que busque validação nos territórios culturais africanos para justificar a imposição da interdição feminina aos tambores rituais do candomblé em decorrência do útero, da menstruação, da responsabilidade com a criação da prole ou por falta de força física.

Seja qual for a textualidade discursiva que busque dar sentido ao interdito feminino aos tambores respaldando-se na constituição biológica cisgênero feminino, encontra nas imagens das mulheres Senufo, uma quebra de padrão.³⁹ Fissura por onde infiltra-se em nosso hipocampo frequências mnemônicas de outras narrativas sobre as culturas do tambor presentes em solo africano.

³⁹ Compreendemos o povo Senufo como aquele que ocupa os territórios que compreendem países africanos tais como Costa do Marfim, Mali e Burkina Fasso, conforme Fábio Leite aponta. Consta em: LEITE, F. R. R.; *A questão ancestral: notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: Iorubá, Agni e Senufo*. 1982. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1982.

Alguns dirão que os tambores tocados pelas mulheres Senufo se distinguem dos tambores rituais do candomblé por esses primeiros não se configurarem em tambores consagrados. Mas, conforme Anita J. Glaze e o próprio texto descritivo disponível na página do Instituto de Artes de Chicago⁴⁰, onde podemos encontrar a fotografia da escultura do artista Dunyime of Kobelio, a figura 1 ilustrada no presente trabalho representa a figura de uma mulher Senufo da sociedade Sandogo carregando um enorme tambor consagrado às mulheres dessa linhagem (Sandogo) de segmento matrilinear que o povo Senufo acredita que tenha sido fundada por uma divindade chamada Kolocolo.⁴¹

As mulheres que são membros desta sociedade teriam sido escolhidas por meio de processos espirituais, segundo as crenças do povo Senufo, e a sua relação com os tambores teria caráter divinatório, tornando-as conexão entre o mundo espiritual e o terreno, por meio do toque dos tambores. Concomitante a essa sociedade matrilinear existe a sociedade Poro, que embora seja constituída por pessoas de ambos os gêneros/ sexualidades são controladas por chefes masculinos. Provando a existência da complementaridade e alternância de poder sugerida por Olajubu, anteriormente.

A prática Senufo nos interessa aqui por muitas razões, mas duas das principais, são as seguintes: Os tambores tocados pelas mulheres Senufo na fotografia de Eliot Elisofon, guardadas as devidas dessemelhanças, se apresentam, em muitos aspectos, com algumas modalidades de atabaques encontrados nas casas mais tradicionais na Bahia ilustradas por alguns teóricos de referência no que tange assuntos afro religiosos.

A ilustração 3 extraída da obra de referência de Carybé, Pierre Verger e Waldeloir Rego⁴² Representa em uma tratativa pictórica uma das modalidades do sistema de afinação do trio de atabaques característico do candomblé. Enquanto a imagem 4 trata-se de uma fotografia

⁴⁰ GLAZE, A. J. "Call and response: a senufo female caryatid drum." *Art Institute of Chicago Museum Studies*, vol. 19, no. 2, 1993. p. 119–98. DOI: <https://doi.org/10.2307/4108736>. Acesso em: 20 de outubro de 2024.

⁴¹ Não encontramos muitas informações detalhadas sobre esta sociedade matrilinear, mas a partir dos dados que obtivemos compreendemos a sociedade Sandogo como uma sociedade divinatória constituída exclusivamente por mulheres, cujos conhecimentos e segredos dos cultos são transmitidos de forma hereditária. A sociedade Sandogo, e o povo Senufo como um todo, são regidos por uma entidade de princípio feminino.

⁴² CARYBÉ. *Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia*. BAHIA:Instituto Nacional do Livro, 1980.

feita por Pierre Verger situada no contexto do culto à orixá presente na Nigéria em meados do século XX⁴³. Embora o corpo do tambor se mostre encoberto pelo suporte acústico de madeira, é notável a semelhança entre ambos os sistemas de afinação. E podemos seguir fazendo uma analogia com o sistema de afinação dos tambores Sandogo.

Figuras 3 e 4. Iconografia de Carybé, Salvador, Bahia 1950-1980 e Três Atabaques na África, 1999



Fonte: Carybé (1980) e Verger (2019)

Gostaríamos de mencionar ainda que Verger estabelece uma relação de semelhança com base nestas fotografias entre um grupo de homens tocando tambores oriundo de uma comunidade desconhecida do oeste africano e os ogans de toque do terreiro de um candomblé na Bahia, no Brasil.⁴⁴

Contudo os sistemas de afinação dos tambores relacionados são totalmente diferentes o que denota a pluridiversidade do universo candomblecista, obviamente, mas também um desmazelo da parte dos pesquisadores que ajudaram a construir uma memoriografia homogeneizante do culto candomblé. Sabemos hoje sobre as aproximações possíveis entre os cultos aos ancestrais negros no Brasil com práticas de cunho religioso de diferentes territórios africanos.

⁴³ VERGER, P. F. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019. p. 26.

⁴⁴ Sacerdotes do culto candomblé consagrados pelas entidades espirituais para cuidar dos tambores sagrados e da musicalidade ritual.

O segundo aspecto consiste no fato de que a Costa do Marfim, como um dos territórios habitados pelos povos sudaneses, se constitui em uma das localidades de onde mais foram extraídas pessoas em situação de escravidão do continente africano e deslocadas para o Brasil. Ou seja, no DNA brasileiro, na nossa constituição cultural e fisiológica, carregamos muito dos povos nativos deste território.

Nossos aquilombamentos culturais aqui, encontram no modo de ser de lá, bem como nos seus costumes, as linhas de continuidade de uma memória forjada em tempo espiralar. Práticas cotidianas de culto e celebração à vida se reterritorializaram aqui, do outro lado do oceano Atlântico, e ressignificaram os seus valores com os hábitos culturais autóctones.

Seria a ocorrência de mulheres tocando nos tambores rituais do candomblé, que embora seja episódica e rara, um traço de continuidade dessa memória ancestral matrilinear de origem sudanesa? Levando-se em conta que por aqui, candomblé se constitui muito mais como um guarda-chuva que reúne uma série de práticas de culto ancestral de diferentes origens e metodologias do que um dispositivo homogêneo de pretensões universalistas que visa amalgamar povos distintos em uma unidade.

Por mais que ainda não tenhamos encontrado até o momento nenhuma mulher iniciada no culto candomblé como Alagbê ou Ogan de toque que são cargos destinados aos homens do tambor dentro do culto⁴⁵, isso não nos impediu de encontrarmos mulheres que tocam nos tambores no contexto ritual, subvertendo a noção de “tradição secular” e reescrevendo capítulos perdidos da história das culturas afro atlânticas.

Seguem abaixo as imagens de algumas destas mulheres com quem temos estabelecido trocas e diálogos ou pesquisado acerca dos seus percursos biográficos a partir do trabalho de outras pesquisadoras de referência sobre o tema, no esforço de constituir um memorial cartográfico inédito, comprometido com o registro da trajetória delas.

⁴⁵ Dentre os ogans de toque, o alagbe (ou alabê) é o líder desse naipe de sacerdotes, sendo responsável por todo o conhecimento secreto acerca da musicalidade ritual e da conexão desta com a trajetória de cada entidade.

Fig. 5. Candomblé de Caboclo, Itaparica, Bahia, 2020



Fonte: Acervo pessoal de Adeloya Magnoni.

Fig.6. Candomblé no Ile asé Pde Nijewa, Salvador, Bahia, Brasil, 2022.



Fonte: Acervo pessoal de Adeloya Magnoni.

Sim, elas tocam!

A revelia do que alguns partícipes da cultura candomblé queiram dizer, “que a presença da mulher dentro do culto tocando nos tambores trata-se de uma novidade trazida com a modernização do culto” ou “ trata-se de uma ocorrência datada da década de 1960 até os dias

de hoje”,⁴⁶ Ao longo dos últimos oito anos temos encontrado pistas anacrônicas que refletem a presença feminina nos tambores rituais do culto ancestral afro brasileiro desde o período setecentista, muito antes das primeiras levas dos povos Nagô/Iorubá atracarem no Brasil.

No princípio de tudo isso que chamamos de período colonial brasileiro, quando as práticas culturais espalhadas pelos territórios colonizados por aqui ou eram autóctones indígenas ou africanas de ascendência congo/Angola (banto) e por vezes uma imbricação de ambas, as práticas ritualísticas de culto aos ancestrais já aconteciam em modalidades variadas e no contexto destas práticas culturais, mulheres podiam ser vistas batendo nos tambores rituais.

Em uma passagem do artigo “Três Sacerdotisas Africanas no Brasil Inquisitorial” de Luiz Mott, podemos encontrar a descrição de uma cerimônia chamada de “calundu” no ano de 1739, no Brasil, liderada pela sacerdotisa de etnia angola Luzia Pinta, que é descrita da seguinte forma:

As cerimônias do calundu demoravam em média duas horas: num canto da sala estava armado “um altarzinho com seu dossel” e, debaixo do mesmo espaldar, ficava uma cadeira onde Luzia pontificava. Iniciavam a cerimônia e seus acólitos “tocando atabaque e timbales, tocando e cantando até ela ficar fora de seu juízo, falando coisa que ninguém entendia... aí colocava um penacho de várias cores no ouvido e então é que dizia que os ventos de adivinhar lhe entravam pelos ouvidos”. Começava a partir de então o ritual de curas, atividade peculiar das religiões do Congo-Angola, inexistentes nas cerimônias genuínas da Costa da Mina, como no Acotundá, como veremos mais adiante: “sentada debaixo do dossel, com um alfange na mão, ela fazia zurradas à maneira de burro, e posta no meio do dossel, mandava tocar atabaques por suas pretas e pelo preto, e tanto desentoava no toque e canto, dava saltos como cabra, e passava nesta forma uma ou mais horas.”⁴⁷

A presença feminina assumindo os tambores junto ao ente masculino na cerimônia ritual, prova que no contexto de algumas culturas de origem africana a imbricação entre

⁴⁶ BRAGA, R. G. B. *Batuque jeje-ijexá em porto alegre: a música no culto aos orixás*. Dissertação (Mestrado em etnomusicologia) Escola de Música, Universidade federal da Bahia, 1997. DOI: 10.1590/S0104-71831999000200014. Acesso em: 20 de outubro de 2024.

⁴⁷ COSTA, V.; GOMES, F. 2016. p. 60-61.

mulheres e tambores não se configurava em um tabu. Esse dado nos fez levantar a seguinte questão durante a pesquisa de mestrado: a partir de quando e quais fatores nos trouxeram até a configuração atual da prática de culto ancestral afro-religiosa onde os tambores são compreendidos como elementos masculinos?

Algumas respostas surgiram dessa indagação. Por exemplo, o processo de “reafricanização” dos cultos ancestrais afro atlânticos ao longo da segunda metade do século vinte, que na verdade consistiu em uma tentativa de homogeneização cultural nos moldes das práticas religiosas de origem Nagô/Yorubá contribuíram para com o abandono de algumas dimensões que também constituíam as ritualidades do culto ancestral, por se configurarem, segundo alguns líderes religiosos, em uma “deturpação” da “pureza tradicional africana”.

Em Capone⁴⁸ podemos encontrar alguns relatos destas tensões que acompanharam as conferências dos povos praticantes das religiões de matriz africana na diáspora preta em conexão com África, que causou, por vezes, mal-estar entre participes e suas diferentes perspectivas sobre o culto ou mesmo dissidências de algumas instituições religiosas desses eventos por discordarem das críticas feitas aos seus modos de fazer ritual.

Foi durante esse período e no contexto destas conferências nomeadas COMTOC que o entendimento do ato de cultuar os ancestrais indígenas nativo-brasileiros junto aos ancestrais africanos foi considerada uma “degeneração” do culto “tradicional”; ou que a presença de homens nos cargos de liderança do culto foi problematizado, pois esse cargo era entendido como designado aos entes femininos e os homens que subverteram essa regra ou “rodaram” no santo foram considerados “homossexuais degenerados”.⁴⁹

Outros “ajustes”, políticos, cosmológicos e estéticos desta natureza foram realizados com a intenção de dar “unidade” a uma prática cultural tão diversa.

Embora ao longo desta pesquisa não tenhamos encontrado nenhum dado referente a essa “adequação” do domínio dos tambores como algo exclusivo aos homens segundo a “regra” tradicional africana, acreditamos que tenha sido aqui mesmo, em solo brasileiro, durante esses

⁴⁸ CAPONE, 2011. p. 271-293.

⁴⁹ CAPONE, S. 2011. p. 271-293.

processos de negociação política com o cânone religioso cristão por parte dos líderes religiosos negros (não podemos perder de vista o período histórico em que essas conferências foram realizadas) que os tambores passam a ser assumidos pelos homens.

No Brasil, estavam em voga discussões científicas que abordavam a questão da miscigenação como degenerescência e as teorias de pureza racial e cultural. No campo afro-religioso as perseguições policiais e intolerâncias que a comunidade negra enfrentou tendo as suas práticas espiritualistas consideradas “fetiche” ou “feitiçaria” colaborou para que esta comunidade buscasse “adequar” o culto aos moldes das práticas religiosas hegemônicas (cristã e muçulmana).

A busca pela “pureza” (que também poderia ser lida como “limpeza”) de tudo aquilo que parecia mais uma característica própria das culturas afro atlânticas do que “cópia” do modelo africano de culto ancestral (oriundo dos territórios nigerianos) funcionou como estratégia política frente às perseguições policiais outorgadas pelo estado brasileiro, mas essas reformulações no sentido de dar ao culto candomblé um sentido religioso esteticamente europeizado, arrefeceram (mas não extinguiram, como bem sabemos), esses ataques. Entretanto, essas tentativas de unificação só não foram mais catastróficas, porque é inerente à cultura, mesmo as ditas tradicionais, ser dinâmica, movente em seu sentido mais *Zumthorianiano*⁵⁰.

TABU: TRADICÃO INVENTADA

Em uma entrevista concedida por Mãe Estella de Oxumarê, líder espiritual do Ilê Axé Sougy Neuá, sediado em Nova Itaparica, na Bahia no ano de 2022, quando indagada acerca da proibição feminina de tocarem nos tambores do candomblé ela reagiu com um enérgico aceno de cabeça em negativa e afirmou que isso se tratava de um “modismo dos candomblés de Salvador”. Ela, junto a Iyá Dédea Odelessi, que reside em Mar Grande, também na Ilha, é uma das poucas mulheres de candomblé que toca nos tambores por ali, porque aprendeu com as mais antigas a participar do culto, inclusive presente neste domínio (dos tambores). Para ela, a

⁵⁰ ZUMTHOR, P. *Tradição e esquecimento*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

interdição não faz nenhum sentido, pois ela sempre tocou e aprendeu com as suas mais antigas, que também dominavam as expertises percussivas rituais.

Já Iyá Dedeá Odelessi explicou durante a sua entrevista concedida no dia 03 de novembro de 2022 que a interdição existe e embora ela toque em muitos contextos religiosos, comprehende que o discurso do tabu com mulheres que tocam nos tambores rituais persiste. Ela desconhece a origem dessa proibição, mas sabe que isso de fato é propagado dentro da comunidade afro religiosa.

Mas, por que isso acontece? Algumas casas proíbem, outras não. Para algumas pessoas da comunidade candomblecista a proibição é conhecida, para outras não. Em algumas casas a fundamentação do tabu se origina na questão com o útero e a menstruação, enquanto em outras, a interdição segue sendo um costume, um hábito adquirido com os mais velhos que nunca foi questionado. Por quê?

Mãe Rose de Ogum, durante a sua entrevista que consta nos apêndices da dissertação de mestrado de Rocha⁵¹, quando indagada sobre o porquê desta dissidência de informações acerca do tabu acontecia, chamou a atenção para o fato de a prática candomblecista ser muito ampla e desde a sua origem em terras brasileiras sempre foi constituída por modalidades de fazer distintos que não necessariamente se excluem, mas coexistem, em paralelo, enfrentando o desejo de apagamento do racismo estrutural.

Ao mesmo tempo em que sempre existiram cerimônias rituais que permitiam mulheres tocarem nos tambores, também existiram outras onde somente homens dominavam essa expertise e esse dado para ela não é problemático. São essas dissidências, inclusive, que tornam a nossa comunidade tão viva e peculiar.

O problema consiste na tentativa de oficializar a existência de uma prática ritual sobre outra, assim como ocorre no que tange às tensões de gênero na cultura Iorubá que discutimos antes, tomando por base contribuições teóricas de Oyeronke Olajubu.

⁵¹ ROCHA, 2020. Apêndices.

O problema não ocorre quando as tensões existem, pois estas são próprias da coexistência entre diferenças. O problema surge quando o desejo de ser “Norma” de um, monta guarda no campo da linguagem a fim de exterminar qualquer outra possibilidade que deslegitima o seu ideal de “padrão”. Uma prática viajante que não condiz muito com os hábitos nômades, cosmopolitas e miscigenados característicos de muitos dos povos africanos que para cá foram trazidos.

Levando em consideração a participação dos povos islamizados na constituição do candomblé na Bahia e como já vimos antes na constituição da própria identidade Iorubá em África, através do povo Hauçá, podemos entender que o ato de resguardar mulheres de algumas atividades sagradas dentro do culto em decorrência da menstruação ou por serem mulheres, tem origem no islamismo?

SERÁ UMA QUESTÃO ISLÂMICA?

Durante uma entrevista por telefone com a pesquisadora e Doutora em Letras e Cultura Lisa Earl Castillo no ano de 2022 acerca do tema em questão, ela que é considerada uma das principais referências femininas na pesquisa acerca das culturas pretas no Brasil, ao ver-nos sugerir a possibilidade de a proibição feminina aos tambores dentre outros contextos sagrados do culto em decorrência da menstruação se originar em costumes islâmicos, pediu atenção para alguns fatos:

O islamismo que constitui a formação do candomblé brasileiro, ou mesmo aquele que constitui a identidade iorubá nigeriana, não se trata de um islamismo ortodoxo, mas sim uma variação a partir de uma série de negociações, absorções e transformações resultantes de sua imbricação com as práticas autóctones dos povos do ocidente africano de culto aos orixás. Ou seja, não existe “pureza original” nesse Islã absorvido pelo candomblé, de modo que se torna muito difícil atribuir a essa presença alguns costumes que sob a lente dos estudos culturais e de gênero podem ser consideradas machistas ou mesmo misóginas.

A pesquisadora e doutora em estudos socioculturais Hannah Bellini⁵², durante o percurso de construção da sua tese de doutorado, publicou uma entrevista que realizou com o Sheikh Abdul Hameed Abu Bakr Ahmad.⁵³ E esta entrevista nos permitiu conhecer melhor a perspectiva islâmica acerca de alguns aspectos basilares à nossa pesquisa.

Sheikh Ahmad fala brevemente sobre o modo como as mulheres são vistas e tratadas dentro da cultura islâmica e pede atenção para a necessidade de distinguirmos “o que é uma prática cultural árabe e o que é a prática islâmica ou muçulmana”⁵⁴ não apenas no tocante a esse aspecto da relação com as mulheres.

Ele explica, por exemplo, que no contexto da cultura árabe as mulheres são proibidas de trabalhar, mas que isso não é uma regra do Islã. Esse fundamento também justifica o episódio que ele relata ter vivido, onde foi questionado por uma pesquisadora que o entrevistou junto a um grupo constituído por homens e ao final do diálogo, tendo em vista que ele cumprimentou a todos os homens com um aperto de mão e não tocou na mão dela, problematizou a sua atitude como de cunho machista. Ele explica que o ato não se deu pelo fato de ele ser um “sheikh” ou por sua fé islâmica, mas, sim por ser um homem nigeriano de gerações mais antigas cujo hábito de apertar nas mãos femininas não é comum e ressalta, que depois deste episódio com a jovem pesquisadora, ao compreender melhor o contexto cultural baiano e brasileiro onde estava inserido, ele modificou o seu comportamento.

Para o Sheikh Ahmad a questão da submissão das mulheres “não tem nada a ver com o Islã, muitas vezes são questões culturais de países e comunidades”⁵⁵ Eu penso que talvez estes aspectos tenham sido associados ao Islã como uma tática colonial moderna de invenção dessa fé e do universo simbólico que ela evoca como um “eixo do mal”. Por outro lado, não podemos

⁵² Hannah Romã Bellini Sarno é Doutora em Cultura e Sociedade pelo Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia, com tese de doutorado vencedora do Prêmio Capes Tese 2021, na área interdisciplinar. Fonte: Escavador.

⁵³ Conhecido como Sheikh Ahmad é o atual líder espiritual da comunidade muçulmana baiana.

⁵⁴ SARNO, H. R. B. Iwalewa, entrevista com o Sheikh Abdul Hamed Abu Bakr Ahmad. *Afro-Ásia*, n. 6,2023. p. 530-581, 2023.

⁵⁵ SARNO, 2023. p. 559.

isolar a prática islâmica do contexto cultural no qual está inserida e através da qual viaja e perpetra outros territórios culturais.

Hábitos árabes também viajaram junto com a fé muçulmana para os territórios africanos e além, e se adequaram com os modos de ser e fazer culturais autóctones. Afinal, um sistema religioso pode anteceder a constituição dos povos enquanto sociedade e aos seus juízos morais?

Isto significa que a cultura da submissão feminina perante o homem que adentrou esferas da cultura Iorubá e pode ter influenciado a perspectiva do culto candomblé acerca da presença feminina em certos espaços sagrados ou realizando determinadas tarefas como um tabu tem origem na ótica islâmica e nos fundamentos do alcorão? Testemunhamos com Akbar, Izzudin e Jamilah⁵⁶ interpretações do alcorão sobre a mulher que nos daria bases e argumentos para dizer que sim, mas é difícil dizer com certeza, pois não devemos perder de vista o cosmopolitismo cultural próprio dos povos do norte africano desde o século VIII. Assim como, não podemos esquecer que, conforme Murilo Sebe Bon Meihy⁵⁷, a fé islâmica e a cultura árabe disputam espaço com o cristianismo desde os anos oitocentos, sendo a primeira favorecida pelas divergências políticas que os povos autóctones das regiões costeiras do ocidente africano tinham com os cristãos por considerá-los “invasores agressivos”.

Ou seja, séculos antes da catastrófica passagem do colonialismo britânico sobre o norte africano, a presença cristã neste território já existia e esse dado é importante para não incorrermos no erro de achar que certas configurações simbólicas conflitivas com as textualidades cosmológicas e princípios Iorubanos são fruto apenas desse encontro recente com a colonização cultural europeia. E ao mesmo tempo é inquestionável que durante esse processo houve uma radicalização da agressividade e ímpeto de soberania do cristianismo europeu sobre toda e qualquer diferença cultural.

⁵⁶ AKBAR; IZZUDIN; JAMILAH, 2022.

⁵⁷ MEIHY, 2020, p. 35-55.

Então, será sob influência da moralidade cristã que o entendimento do corpo feminino como impuro para tocar em objetos consagrados, presente no discurso do tabu com as mulheres tocando nos tambores rituais, foi construído?

SERÁ UMA QUESTÃO CRISTÃ?

Enquanto Lisa Castillo e Murilo Sebe Bon Meihy apresentam dados que apontam para a presença islâmica na constituição do povo Iorubá e consequentemente como partícipe da continuação cultural desse povo na diáspora preta latino-americana, Matory⁵⁸, Farias⁵⁹ e Oyewumi⁶⁰ trazem à cena dois homens africanos, forjados em meio à cultura britânica e praticantes do catolicismo anglicano (um misto de catolicismo e protestantismo) que retornam à África e protagonizam a historicização do processo de “construção” da identidade Iorubá.

Dando bases conceituais para a forja do conceito de “nação Iorubá” na qual as afro-religiosidades diáspóricas em toda a sua diversidade (inclusive geográfica) se nutriram a fim de tornar as suas práticas espirituais em levantes de resistência cultural e perpetuação da memória africana transatlântica.

Os autores mostram que a constituição disso que hoje entendemos como “identidade Iorubá” ou “cultura Iorubá” se forjou a partir de um longo processo de resistência à cristianização e islamização dos territórios compreendidos no oeste africano no pós-colonial e se deu sob o efeito “nostálgico” que pairava na região após o declínio do império Oyó, como um levante de renascimento cultural e retomada de uma extinta “era de ouro”.

A necessidade de autovalorização cultural colocou em evidência nesse processo de recontagem histórica, o repertório simbólico, sônico, imagético, enfim, cultural, na qual a Iorubanidade como uma identidade “essencial” nigeriana, uma identidade conectada com os

⁵⁸ MATORY, J. L. Gendered agendas: the secrets scholars keep about yoruba atlantic religions, *Malden: Gender & History*, v. 15, 2003. DOI: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.0953-5233.2003.00314.x>. Acesso em: 20 de outubro de 2024.

⁵⁹ FARIAS, P. F. M.. History and consolation: royal yorùbá bards comment on their craft”. *Cambridge University Press*, 1996. DOI: <https://doi.org/10.2307/3172001> Acesso em: 20 de outubro de 2025.

⁶⁰ OYEWUMI, 2004, p. 1-8.

valores e princípios autóctones “puros” livre da influência islâmica ou cristã, árabe ou europeia era a disputa central deste, que acima de tudo foi um movimento de “retomada”.

O problema está no desejo de retomada de alguma coisa que, se existiu, (o que temos sérias dúvidas por não crermos em “purezas” ou “essências”), já não fazia mais parte da cultura dos povos locais havia muito tempo. Afinal, como retornar para uma origem cultural livre da influência islâmica ou cristã, quando tais presenças já transitavam no território nigeriano (antes deste ser instituído como um estado nação) desde os anos oitocentos?

Como neutralizar a própria formação ideológica e cultural a fim de rastrear uma “proto cultura iniciática” Iorubá sem se deixar contaminar pela própria perspectiva cristianizada e masculina em que estes homens se forjaram?

O resultado disso culminou no que autoras tais como Oyeronke Oyewumi⁶¹, Claudia Alexandre⁶² e Oyeronke Olajubu⁶³ compreendem como um processo de “masculinização cultural” que não se deu somente por meio da ética antropológica branca colonial racista, mas também encontrou colaborações feitas a partir da própria seletividade e narratividade masculina preta de homens africanos forjados em meio à cultura europeia e iniciados na teologia cristã.

Este fato influenciou a própria constituição do candomblé brasileiro onde, embora mulheres possam ocupar o cargo de chefia máxima dentro do culto, e se constituam no grupo de maior número dentro da prática religiosa, existe a convenção de que homens detenham poder sobre os territórios do segredo, da matança dos bichos e seus rituais e dos tambores sagrados, além da chefia dos terreiros (que eles conquistaram com o tempo) e de participar das festividades rodando com o santo⁶⁴ junto às mulheres (o que também foi conquistado com o tempo).

⁶¹ OYEWUMI, 2004.

⁶² ALEXANDRE, C. *Exu-mulher e o matriarcado nagô*: sobre masculinização, demonização, e tensões de gênero na formação dos candomblés. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2023. p. 32-39.

⁶³ OLAJUBU, 2004.

⁶⁴ Rodar com o santo é a expressão que designa o transe de possessão e arrebatamento que o filho ou filha de santo (orixá) com predisposição a incorporar entidades espirituais experiência no ato. No início do século XX as casas mais tradicionais de salvador não permitiam que homens experimentassem o transe pois tal vivência era considerada de propensão feminina, com o tempo esse tabu foi sendo quebrado e hoje os homens de candomblé

Concomitante a isto, a figura feminina, principal responsável pela propagação e resistência do culto preto ancestral na diáspora, foi sendo “reajustada” ao longo do tempo. De tal modo que, sejam as mulheres nagô e jejes que fundaram os primeiros candomblés brasileiros ou sejam as mulheres angolanas e ijexá que batiam nos tambores junto aos homens, dando continuidade a uma prática cultural advinda dos territórios africanos, todas as mulheres, por serem mulheres, foram destituídas do acesso a alguns espaços sagrados dentro do culto.

De todos, o que mais nos interessa aqui é o território percussivo porque muito antes de investigarmos o impacto civilizatório africano na constituição das identidades culturais brasileiras, percebemos o universo percussivo como um campo fortemente masculinizado.

O nosso interesse se ampliou quando nos aproximamos mais da prática religiosa e nos deparamos com o universo dos tambores sagrados como uma confraria masculina que inclusive era um dos poucos cargos religiosos remunerados em muitas ocasiões, junto com o de Axogum⁶⁵ que não por mera coincidência também se constitui em uma função exclusivamente masculina.

A cultura do tambor vista como intrinsecamente masculina permanece no nosso imaginário apesar dos fatos, como se por trás desse arranjo não tivesse ocorrido uma série de imposições e contaminações culturais em desacordo com a presença feminina em lugares de poder- e sim, o tambor é um território de poder! - no contexto das muitas culturas africanas ao longo do tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o processo de fundamentação inicial desta pesquisa, estabelecemos diálogo com algumas mulheres que tocam os tambores rituais no contexto sagrado do candomblé e

⁶⁵ “rodam no santo”, inclusive com entidades femininas, sem suscitar grandes debates e nem causar nenhum incômodo.

⁶⁵ Axogum é uma das variações do cargo de Ogan no contexto do culto Candomblé. Designa o sacerdote responsável pela matança dos bichos, seus rituais e preceitos.

pudemos conversar sobre as suas práticas subjetivas e sobre os desafios que enfrentaram ao subverterem esse tabu.

A partir de cada uma das narrativas autobiográficas delas, bem como dos depoimentos sobre episódios de violência ocorridos dentro e fora do espaço religioso, ficou evidente para nós o quanto complexo pode ser a tentativa de se preservar ritos e cosmologias de tradições lidas como africanas e afro centradas sem levarmos em consideração que estas Áfricas são híbridas desde sempre e que as mediações coloniais se deram lá antes de chegaram aqui.

O culto candomblé, no Brasil, não pode ser compreendido como uma religião homogênea, e consideramos problemáticos os discursos que conformam a prática percussiva feminina como uma “deturpação” da “verdadeira” “tradição africana” sem considerar a pluriétnicidade que os termos afrobrasileiro ou afrodescendente evocam no Brasil e além. Se por um lado, ao longo dos últimos anos pesquisando sobre o tema da memória feminina na percussão afro religiosa, nos encontramos com tradições de tambor exclusivas aos homens, por outro também encontramos com as tradições de tambor matrilineares.

Um exemplo disso são os *talk drums*, também chamados de Ayan. Em português são chamados de tambores falantes. Esses tambores, muito presentes em algumas tradições de culto a orixá na Nigéria, são comumente associados aos homens, mesmo a despeito da presença crescente das Ayanbirin, isto é, mulheres que tocam esses instrumentos entre os povos Iorubá da Nigéria. Enquanto isso, os tambores Ilu, também chamados de Ijexá, são vistos frequentemente nos contextos de culto a Oxum e Logun Edé. na cidade de Oxôgbo (Nigéria), e nas casas de candomblé de etnia Ijexá no Sul e Oeste baianos no Brasil. Além disso encontraremos a tradição das mulheres Sandogo, do povo Senufo em Costa do Marfim, mulheres da Tanzânia, na história pré-colonial burundiana e em outros muitos contextos que não caberiam ser aqui analisados.

Na verdade, ao voltarmos o olhar para as diversas tradições percussivas africanas, percebemos que a presença das mulheres junto aos tambores é muito mais frequente do que o patriarcado cristão e islâmico africano gostaria de admitir. E por mais que tentemos considerar a interdição para as mulheres nos tambores do candomblé por um prisma outro que não os que

a redirecionam aos problemas de gênero internos à comunidade candomblecista. Todo o conjunto de temas que analisamos até aqui, junto aos depoimentos das mulheres do tambor e o notório apagamento da sua presença nos espaços da memória sobre a cultura afro-religiosa, me provam que isso não é possível. Além disso, vimos com Oyeronke Olajubu que independente das mediações coloniais que normatizaram o apagamento feminino e a figura do homem como figura de poder, as tensões de gênero já existiam na cultura Iorubá e só se acentuou sob o prisma simbólico cristão.

O candomblé é fruto de construções e negociações que se deram no contexto diaspórico. Reinvenções, adaptações e mesmo releituras de signos do cânone religioso cristão também estão presentes na sua constituição. Por um lado, foram essas estratégias que permitiram a existência do candomblé até os dias atuais. Sem elas, talvez o povo de axé tivesse sido dizimado junto com as suas práticas de resistência, espiritualidade e aquilombamento.

Por outro lado, foram estas mesmas negociações com o cânone que confundiram o que era poesia com moralidade, o que era poder com abjeção. Afinal, a concepção cultural que lê o corpo escarificado com inscrições femininas como um corpo tão potente que precisa ser resguardado em algumas ocasiões, a fim de preservar a sua força e a do outro (seja esse outro uma pessoa, um objeto mágico ou um ente divino) reflete uma cosmopercepção extremamente complexa e poética, ao mesmo tempo. E inclusive restitui à condição de ser natureza ao ser humano, aproximando-o de outros seres do reino natural, mineral e vegetal.

O encontro das concepções machista e moralista cristã com os costumes culturais patriarcais árabes perpetrados na fé islâmica, que veem a mulher como submissa, mundana e perigosa ou como propriedade do homem (do pai, do tio, do marido), transformaram a percepção da corporeidade feminina, fundamentando uma interpretação desse corpo como reduto de “impurezas”, “sujo” demais para tocar em objetos consagrados.

Tocar no tambor, é um manifesto antinformativo praticado pelas mulheres tamboreiras do sagrado candomblé muitas vezes de maneira inconsciente. Além das subversões do gênero que o ato de tocar no tambor promove, existe um incômodo generalizado com o fato de que essas mulheres o façam no espaço da festa pública.

Por vezes, ao longo das entrevistas, nos depoimentos de algumas autoridades religiosas torna-se evidente que mulheres tocam nos tambores do candomblé em diversos contextos, nos ensaios para as festas de orixá, em ritualidades internas de alto fundamento, algumas ensinam aos ogans os toques sagrados. Permanecendo o interdito de sua presença somente em festividades ditas “públicas”, isto é, abertas à comunidade em geral.

Muito mais do que um ato de “subversão” ou de “modernização” do culto, defendemos que a presença feminina tocando nos tambores rituais consiste em um “rastro resíduo”, conforme Glissant⁶⁶, de práticas femininas matrilineares que aqui aportaram e que também constituem a nossa afro brasiliade. E, apesar de toda tentativa de apagamento, criou raízes sólidas debaixo da terra, sob os leitos das águas e emergem agora em nossa memória preenchendo vazios e lacunas, reivindicando o seu lugar como energia e potência para complementar a dinâmica da vida. Sim, elas tocam!

OBRAS GERAIS

AKBAR, I. A.; IZZUDIN, A.; JAMILAH, J. Women’s menstruation is a dirt: the application of ma’na-cum-maghza approach in Qur’an. In: *INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAMIC CIVILIZATION AND TECHNOLOGY*. Proceedings... Atlantis Press, mar. 2022. Disponível em: https://doi.org/10.2991/978-2-38476-002-2_60. Acesso em: 20 de outubro de 2024.

AUGRAS, M. *O que é tabu?*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

BRAGA, R. G. *Batuque jeje-ijexá em Porto Alegre*: a música no culto aos orixás. 1997. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia) – Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.

BRAND, D. *Um mapa para a porta do não retorno*: notas sobre pertencimento. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2022.

BUTLER, J. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

⁶⁶ Edouard Glissant. *Introdução à uma Poética da Diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 82-86.

CAPONE, S. *Os yorubá do novo mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CARYBÉ. *Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia*. Salvador: Instituto Nacional do Livro, 1980.

CASTILLO, L. E. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 2010.

COSTA, V.; GOMES, F. *Três sacerdotisas africanas no Brasil inquisitorial. Religiões negras no Brasil: da escravidão a pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016..

DOUGLAS, M.; KABERRY, P. M. *The cult of the “bori” spirits among the hausa: Man in Africa*. Garden City, New York: Anchor Books Doubleday and Company, 1971, p. 279-305.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2016.

FARIAS, P. F. M. *History and consolation: Royal Yorùbá Bards Comment on Their Craft*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GIL DE MURO, M. Menstruación y atabaques: una aproximación a las prácticas musicales del candomblé afro-bahiano. *Divulgatio. Perfiles Académicos de Posgrado*, v. 6, n. 16, pp. 30-46. Disponível em: <https://doi.org/10.48160/25913530di16.193>. Acesso em: 20 de outubro de 2024.

GLAZE, A. J. Call and response: a Senufo female caryatid drum. *Art Institute of Chicago Museum Studies*, v. 19, n. 2, p. 119-198, 1993. DOI: <https://doi.org/10.2307/4108736>. Acesso em: 20 de outubro de 2024.

GLISSANT, E. *Introdução à uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

LEITE, F. R. R. *A questão ancestral: notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: Iorubá, Agni e Senufo*. 1982. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1982.

LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido: mitológicas*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

MARTINS, L. M. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MATORY, J. L. Gendered agendas: the secrets scholars keep about yoruba atlantic religions. *Malden: Gender & History*, v. 15, 2003. DOI: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.0953-5233.2003.00314.x>. Acesso em: 24 fev.2024.

MATORY, J. L. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. *Horizontes Antropológicos*, v. 4, n. 9, p. 263-292, 1998. DOI: <http://doi.org/10.1590/S0104-71831998000200013>. Acesso em: 24 de fev. 2024.

MEIHY, M. S. B. Xangô vai à Meca: Islã, comércio e as religiões tradicionais iorubás. *Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade*, v. 1, n. 1, pp. 35-55, 2020. DOI: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/11290/8057>. Acesso em: 20 de out. de 2024.

NAPOLEÃO, E. *Vocabulário Yorubá*: para entender a linguagem dos orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

OLAJUBU, O. Seeing through a woman's eye: Yoruba religious tradition and gender relations. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 20, n. 1, p. 41-60, 2004. DOI: <https://www.jstor.org/stable/25002489>. Acesso em: 12 de abril de 2024.

OYEWÚMI, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *CODESRIA Gender Series*. Volume 1, p. 1-8, 2004. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2156559&forceview=1>. Acesso em: 12 de abril de 2024.

OYEWÚMI, O. *A invenção das mulheres*: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2018.

PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

SANTOS, I. F. *Corpo e ancestralidade*: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação. 2. ed. São Paulo: Terceira Margem, 2006, p. 64-65.

SANTOS, J. E. *Os nagô e a morte*: pàde, àsèè e o culto ègun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, O. J. Awon oju egbé: mulher pode tocar atabaque no candomblé? 22 mar. 2015. YouTube: Awon Oju Egbé. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qODrxthYc5I&t=30s>. Acesso em: 12 de abril. 2024.

SARNO, H. R. B.. Iwalewa, entrevista com o Sheikh Abdul Hamed Abu Bakr Ahmad. *Afro-Ásia*, n. 6, p. 530-581, 2023.

VERGER, P. F. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed., 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

ZUMTHOR, P. *Tradição e esquecimento*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

WARBURG, A. *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

Recebido em: 13/03/2025 – Aprovado em: 29/08/2025