



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

**“MULHERES IABÁS”:
LIDERANÇA, SEXUALIDADE E “TRANSGRESSÃO” NO CANDOMBLÉ**

Ivana Silva Bastos

JOÃO PESSOA

2011

Ivana Silva Bastos

“MULHERES IABÁS”:
LIDERANÇA, SEXUALIDADE E “TRANSGRESSÃO” NO CANDOMBLÉ

Dissertação apresentada à Universidade Federal da Paraíba, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Antônio Giovanni Boaes Gonçalves

JOÃO PESSOA

2011

B327m

Bastos, Ivana Silva

Mulheres Iabas: liderança, sexualidade e transgressão no candomblé / Ivana Silva Bastos. - João Pessoa: UFPB, 2011.
158 f.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.
Referências.

Orientador: Profº Dr. Antônio Giovanni Boaes Gonçalves
1. Mulheres 2. Gênero 3. Sexualidade 4. Empoderamento 5. Candomblé I. Título.

CDU 392:259.4

Ivana Silva Bastos

“MULHERES IABÁS”:
LIDERANÇA, SEXUALIDADE E “TRANSGRESSÃO” NO CANDOMBLÉ

Dissertação apresentada à Universidade Federal da Paraíba, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

APROVADA EM: ____ de agosto de 2011.

Prof. Dr. Antonio Giovanni Boaes Gonçalves
(Orientador/PPGS/UFPB)

Prof^a. Dr^a. Rosalira dos Santos Oliveira
(Examinadora/FUNDAJ)

Prof. Dr. Adriano Gomes de León
(Examinador PPGS/UFPB)

A duas mulheres guerreiras, exemplos de força, coragem, autonomia e determinação. Nelas me espelhei e ainda me espelho. Minha mãe, Vera Lúcia Pereira da Silva (em memória) e minha avó, Maria Pereira da Silva (em memória).

AGRADECIMENTOS

Agradeço de modo especial a Mãe Renilda, suas filhas de santo e todo o povo do terreiro que nos recebeu com tanta atenção e boa vontade.

Ao CNPq, pelo financiamento através da bolsa de estudos, sem a qual não haveria possibilidade de realização desta pesquisa.

Ao meu querido orientador Giovanni Boaes, pela paciência, auxílio constante, sempre prestativo e disposto a colaborar na elaboração e orientação deste trabalho.

Ao meu pai Mário Beserra, pela preocupação, parceria, cuidados e carinho. Outro grande colaborador na elaboração desta dissertação.

Ao meu amado, Arthur Pessoa. Companheiro e incentivador, ouvinte atento de minhas angústias acadêmicas.

Aos meus amigos/as: Gabriela Carreiro, Isabela Baracuhy, Camila Leal, Pollyana Barros, Carolina Lubambo, Gabriel Pereira, Geanne Lima Batista, Fabiano Pereira, Raniere Fonseca, Danilo Ferreira e Auxiliadora Ferreira de Oliveira.

“Ser mulher não é a pura constatação de um estado de fato, mas a afirmação de uma vontade de ser. A grande tarefa de todas elas é o dever de ser o que elas entendem por mulher. Não se trata de uma adesão a uma ideia ou a este ou àquele movimento feminista (...) Definir-se como mulher significa colocar no centro da vida certo relacionamento para consigo mesma e construir uma imagem de si como mulher”

Alain Touraine

RESUMO

BASTOS, Ivana. Universidade Federal da Paraíba, agosto de 2011. **“Mulheres Iabás”: liderança, sexualidade e “transgressão” no candomblé**. Orientador: Antônio Giovanni Boaes Gonçalves.

A presença e autoridade das mulheres nas religiões afro-brasileiras chamam atenção em função das características do papel desempenhado pelas mesmas quando comparadas aos papéis que lhes são destinados em outras denominações religiosas fora do campo afro-brasileiro. A participação feminina não se dá na definição das regras e doutrinas de maior parte dessas religiões. A integração das adeptas se dá, notadamente, na prática religiosa. Apesar do maior número, as mulheres ocupam posições inferiores às ocupadas pelos homens. Os cargos de comando, a elaboração de normas, as decisões não são acessíveis às mulheres. Isso parece não acontecer no campo religioso afro-brasileiro, pois nele as mulheres têm acesso a altos cargos na hierarquia religiosa. A partir da trajetória e história de vida de uma mãe de santo do candomblé, avaliaremos como ela lida com o poder, como a comunidade do terreiro a representa, as divisões do trabalho religioso e a inserção na sociedade mais ampla a partir de relações com a religião. Trata-se da líder religiosa Mãe Renilda Bezerra de Albuquerque, do Terreiro Tata do Axé. Pelo tema da pesquisa, pareceu interessante estudarmos o terreiro chefiado por Mãe Renilda e adentrarmos no universo da vida da própria mãe de santo e de suas filhas. Isso porque Mãe Renilda demonstra ter uma história marcada pela liderança, que não se limita ao espaço do terreiro, mas se expande pela comunidade de Cruz das Armas, pelas federações religiosas, pelo terreno político da cidade (pois já se candidatou a vereadora e faz parte da política partidária local) e pelos movimentos sociais (Movimento Negro, movimentos GLBT, entre outros). Mãe Renilda, como é conhecida, é uma das principais representantes das religiões afro-pessoenses. Nossa proposta foi estudar mulheres enquanto atrizes de suas vidas – sem negar suas exigências de libertação – e atentar para as palavras e atos dessas mulheres, percebendo os movimentos que demonstram uma mudança cultural. O que acontece é que as mulheres tendem fortemente a não mais se definir em relação aos homens, e não mais se definir em relação às funções sociais ou psicológicas que lhes estariam reservadas. Mas isto não significa que tudo está resolvido, as mulheres ainda vivem numa sociedade desigual onde, principalmente, o acesso às funções de representação política continua sendo extremamente difícil. Todavia, percebe-se que as mulheres estão mais voltadas para elas mesmas, e se fazem isso é porque querem se afirmar como sujeito livre e responsável e não como produto do poder masculino. As mulheres estão cada vez mais conscientes de sua importância na sociedade e com as mulheres de terreiro acontece o mesmo. A novidade é que este fenômeno que vêm acontecendo nos terreiros pessoenses está atrelado, não se pode negar, ao processo de mudanças e transformações que o candomblé tem passado, em busca de valorização e legitimidade.

Palavras-chave: Mulher, gênero, sexualidade, empoderamento, candomblé.

RESUMÉ

BASTOS, Ivana. Université Fédérale de la Paraíba, août 2011. **“Femmes Iabás”: direction, sexualité et “transgression” dans le candomblé.** Maître de mémoire: Antônio Giovanni Boaes Gonçalves.

La présence et l'autorité des femmes sont notoires dans les religions afro-brésiliennes, au regard des caractéristiques du rôle qu'elles jouent, et en comparaison à celui qui leur est destiné dans d'autres communautés religieuses. La participation effective des femmes s'effectue selon des règles et des doctrines différentes de la plupart des religions. L'intégration des adeptes se fait, notamment, à travers la pratique religieuse. Malgré leur grand nombre, les femmes occupent des positions inférieures à celles occupées par les hommes dans la plupart des congrégations religieuses. La direction, l'élaboration de normes, les prises de décisions ne sont pas accessibles aux femmes. Or, il semble que cette discrimination n'existe pas au sein des religions afro-brésiliennes, puisque les femmes ont accès à de hauts postes dans la hiérarchie religieuse. À partir de la trajectoire et de l'histoire de vie d'une "mae de santo" du candomblé, nous évaluerons sa relation au pouvoir, ses représentations dans la communauté du "terreiro", la répartition du travail religieux et l'insertion dans la société en général de par la religion. Il s'agit de la "leader" religieuse Mãe Renilda Bezerra de Albuquerque, du Terreiro Tata do Axé. Pour notre recherche, il nous a paru intéressant d'étudier le "terreiro" dirigé par Mãe Renilda et de pénétrer l'univers de la vie de la mae de santo et de ses filles. C'est que, le parcours de Mãe Renilda est marqué par son action en tant que "leader", qui ne se limite pas à l'espace du "terreiro", mais s'étend dans toute la communauté de Cruz das Armas, dans les fédérations religieuses, et même au-delà, sur le terrain politique de la ville (en effet, elle s'est déjà portée candidate aux élections du conseil municipal et fait partie de la politique des partis locaux) et dans les mouvements sociaux (Movimento Negro, mouvements GLBT, entre autres). Mãe Renilda, de par sa renommée, est l'une des principales représentantes des communautés religieuses afro-pessoenses. Notre étude s'intéresse à l'univers du "terreiro" de cette singulière femme qui attire notre attention, de par son éminence dans les différents domaines mentionnés et du fait de sa religion, qui dépasse les limites de la religiosité pour contribuer de multiples manières à sa communauté et son environnement. Nous nous sommes proposés d'étudier les femmes comme actrices de leur vie –sans négliger leur volonté de libération– et d'observer leurs mots et leurs actes, en étant attentifs aux mouvements qui caractérisent un changement culturel. En général, les femmes tendent fortement à ne plus se définir par rapport aux hommes, ou à une fonction sociale ou psychologique qui leur serait attribuée. Mais cela ne signifie pas que tout soit résolu, les femmes subissent encore les discriminations d'une société inégalitaire où, principalement, l'accès aux fonctions de représentation politique demeure difficile. Toutefois, on perçoit que les femmes sont plus tournées sur elles-mêmes afin de s'affirmer comme sujet libre et responsable et non pas comme un produit de la masculinité. Les femmes sont de plus en plus conscientes de leur importance. La nouveauté est que ce phénomène qui commence à se développer dans les "terreiros" pessoenses est lié au processus de changements et de transformations par lequel le candomblé est passé, à la recherche de valorisation et de légitimité.

Mots-clefs: Femme, genre, sexe, sexualité, prise de pouvoir, candomblé.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	
QUESTÕES DE GÊNERO	19
1.1. Identidade Cambiante: desconstrução do gênero no pós-estruturalismo	24
1.2 O Retorno do Sexo e do Corpo: a sexualidade como construção de si	29
1.3 O “Mundo das Mulheres” Africanas e Afro-brasileiras	37
CAPÍTULO 2	
A CENTRALIDADE DA MULHER NO CANDOMBLÉ	44
2.1 A Sensualidade e o Poder das Entidades Femininas: Oxum, Iemanjá, Iansã, Obá, Nanã, Pomba-Gira e as Ia Mi Oxorongá	47
CAPÍTULO 3	
O PODER FEMININO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: A REPRESENTATIVIDADE FEMININA NO TERREIRO TATA DO AXÉ	71
3.1 Ilê Tata do Axé	75
3.2 Liderança Religiosa e Atuações Comunitárias e Políticas	77
3.2.1 Liderança religiosa	77
3.2.2 Atuando na comunidade	82
3.2.3 Atuação política	87
3.3 Família de Santo e Família de Sangue	97
3.4 Mãe de Todos: sobre tolerância e acolhimento	101
CAPÍTULO 4	
MULHERES DE TERREIRO	107
4.1 Iabás e as Mulheres de Hoje	120
4.2 Funções Masculinas e Femininas	126
4.3 Religião da Igualdade	130
4.4 O Poder das Mais Velhas	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
REFERÊNCIAS	145
APÊNDICES	

INTRODUÇÃO

As religiões afro-brasileiras vivem um momento de emergência e visibilidade. As denominações que compõem este campo têm se organizado em busca do reconhecimento e legitimação. Serem reconhecidas como religião e não mais seita, animismo primitivo, fetichismo ou folclore tem sido motivo de luta desde o final dos anos 60 para os seus adeptos. Muitos intelectuais também têm voltado atenção para elas, tornando-as um campo bastante procurado, não mais pelo seu “exotismo”, mas por suas singularidades e respostas que podem oferecer aos padrões modernos de vida e religiosidade.

Nossa proposta, nesta pesquisa, é articular o tema das religiões afro-brasileiras às discussões levantadas pelas questões de gênero percebendo como esse intercâmbio pode demonstrar a complexidade de tratar os temas em foco.

O nosso interesse foi despertado pela presença e autoridade das mulheres nas religiões afro-brasileiras, em especial no candomblé e na umbanda, algo que vimos no campo¹ e na literatura. Chamaram-nos a atenção as características do papel desempenhado pelas mulheres (mães de santo, mães pequenas, equedes, sidagãs etc) quando comparadas aos papéis que lhes são destinados em outras denominações religiosas fora do campo religioso afro-brasileiro.

Nas religiões afro-brasileiras, particularmente, o sexo feminino parece ocupar uma posição de maior destaque em comparação às outras religiões. Podemos perceber que na religião Católica, não é permitido às mulheres dirigir a cerimônia de maior destaque, que é a missa. Nos templos evangélicos e pentecostais a situação se repete, pois a grande maioria de bispos é do sexo masculino. Há pouco tempo, começaram a surgir timidamente, algumas mulheres nessa posição (BASTOS, 2008, p. 3).

Se por um lado, às mulheres são vedadas as posições hierárquicas superiores, por outro, elas compõem a maioria dos adeptos, pois “ao adentrarmos numa das muitas igrejas ou templos que se espalham nesse Brasil de religiosidade plural e forçadamente ecumênico, notamos de imediato a forte presença feminina. As mulheres compõem, de fato, a maioria da população de fiéis” (ROSADO-NUNES, 2005, p. 364).

Entretanto a participação feminina não se dá na definição das regras e doutrinas dessas religiões. A integração das adeptas se dá, notadamente, na prática religiosa. Por exemplo, nas denominações cristãs, que são a maioria no Brasil, mesmo em maior número, as mulheres ocupam posições inferiores às ocupadas pelos homens. Os cargos de comando, a elaboração

¹ Pesquisa de Iniciação Científica realizada em 2007/2008 junto aos terreiros da cidade de João Pessoa.

de normas, as decisões não são acessíveis às mulheres que acabam sendo “seguidoras”, “operárias” de um “Deus” que não meramente por acaso, é único e masculino. Contudo, isso parece não acontecer no campo religioso afro-brasileiro, pois nele as mulheres têm acesso a altos cargos na hierarquia religiosa e, foram mulheres as fundadoras das primeiras casas de culto no Brasil, sendo as mesmas grandes influenciadoras na definição e redefinição de regras e doutrinas, contrariando de tal modo, a realidade vivenciada em outras religiões e instâncias da sociedade brasileira. A diferença não está só na organização social, mas na essência mítica que sustenta as religiões afro-brasileiras: o panteão politeísta onde deuses e deusas disputam o poder de igual para igual. A astúcia e sabedoria das deusas se sobressaem em muitos episódios, colocando os deuses abaixo de si.

Neste sentido, a questão de fundo desta pesquisa trata de discutir até que ponto, a diferença colocada em relação ao papel da mulher nas religiões afro-brasileiras representa características estruturais da própria religião afro-brasileira, talvez influenciada pela cosmovisão africana, ou se isso se deve a processos históricos nos quais as mulheres se insurgem como atoras, empoderando-se por dentro e pelas bordas numa sociedade dominada por homens. Devido à amplitude da questão, entretanto, nos limitaremos a levantar algumas possibilidades de interpretação.

A conversa sobre gênero entrou na pauta das ciências sociais há algum tempo. Simone de Beauvoir em seu “O segundo sexo” (1980) inaugurou uma era de teorias e estudos que demonstraram que, ao longo da história, o papel da mulher num número significativo de sociedades limitava-se a ser mãe, cuidadora, doméstica, entre outros substantivos que a caracterizavam, estando a imagem do feminino vinculada ao lar, à família, ou seja, à afirmação sociocultural da masculinidade.

Não obstante, houve sociedades em que o processo histórico se deu de maneira diferente, como em algumas “tribos” africanas. Em algumas regiões da África², as mulheres eram autônomas e independentes, principalmente no que se refere ao aspecto econômico. Isso interferiu na maneira como essas mulheres conduziram suas vidas depois que vieram para o Brasil.

No período da escravidão, essas mulheres negras vindas do continente africano se comportaram de maneira diferenciada das outras mulheres da sociedade brasileira da época, estas, que herdando a cultura europeia através da portuguesa, agiam de forma absolutamente submissa aos seus pais e posteriormente aos seus maridos. Suas vidas eram dedicadas ao lar e

² Especialmente os povos sudaneses e bantos, que no cativeiro reviveram os cultos que deram origem às religiões afro-brasileiras.

à família e seu sustento era provido pelo patriarca da casa, sendo lhes estritamente proibida qualquer possibilidade de independência ou quebra dessas normas sociais.

No período pós-escravidão, por exemplo, as mulheres negras tiveram mais oportunidades de trabalho que os ex-escravos (que foram substituídos pelos imigrantes). A “liberdade”, “autonomia” e força dessas mulheres, provavelmente, fez com que elas tivessem postos de destaque nas expressões de religiosidade que surgiram, principalmente, na Bahia. Os terreiros de candomblé mais tradicionais de Salvador continuam sendo dirigidos por mulheres até os dias de hoje, assim como acontece também em terreiros de Mina em São Luís, no Maranhão.

Visibilidade maior também tem a mulher no aspecto dos mitos e divindades do candomblé e da umbanda. Nas narrativas míticas as entidades femininas são colocadas em posições de alta relevância.

Essa diferença na maneira de experienciar as vivências femininas não se limitam ao que citamos aqui. Retomando a discussão sobre o período pós-escravista, a maior autonomia das mulheres na época, atrelado ao fracasso financeiro dos homens negros e ao sucesso na mesma área por parte das mulheres, fizeram com que estas perdessem o interesse em se casar, já que seus prováveis maridos seriam uma “carga” para elas, pela dificuldade destes em ter atividade que lhes trouxesse algum retorno econômico.

Em função disso, houve, ao que parece, uma desvalorização do casamento e uma mudança na estrutura familiar entre a população africana residente no Brasil e afro-brasileira que pode ter sido reproduzida por seus descendentes no Brasil pós-escravidão.

Outros argumentos reforçam essa hipótese. Nas primeiras décadas do século XVI, os donos de escravos vendiam separadamente homens e mulheres, não havendo nenhuma preocupação se eram ou não cônjuges (DEGLER, 1971, p. 37 apud SEGATO, 2000, p. 80). Assim sendo, a maior parte da população de escravos não se casou ou viveu maritalmente.

Eles não foram estimulados a formarem famílias e, diante disso, o comportamento entre esse grupo começa a se diferenciar do modelo familiar patriarcal predominante na sociedade brasileira desse período.

Outro fator que nos leva a pensar a “desvalorização do casamento” entre o povo negro é que originalmente não há cerimônia de casamento instituída nas religiões afro-brasileiras. E ainda, podemos aventar que existe no culto uma enorme responsabilidade e dedicação que muitos companheiros não aceitam e nem compreendem. Muitos pais e mães de santo repetem

insistentemente nos terreiros atualmente que deve haver prioridade do orixá sobre os maridos e companheiros³ (DEGLER, 1971, p. 37 apud SEGATO, 2000, p. 80).

Existem ainda outras práticas “transgressoras⁴” – pegando de empréstimo o termo de Landes – no universo religioso afro-brasileiro, como o pensamento aparentemente diferenciado no que tange a aspectos de gênero e sexualidade. A religião é mais tolerante com os homossexuais e com outras minorias (prostitutas e drogados/as, por exemplo), que são recebidas, cuidadas e convidadas a fazerem parte da família de santo. Há ainda uma aparente descentralização do modelo da heterossexualidade pela manifestação de uma maior receptividade na interação com esses grupos, geralmente excluídos do convívio social, principalmente no meio religioso. A forma como acontece a interação performática de transe e possessão com as entidades, é também um grande fator de desconstrução do paradigma sexual binário, pois homens incorporam entidades femininas e vice-versa, o que lhes permite agregar a suas identidades as experiências do outro gênero.

Na nossa sociedade, o gênero é tratado como inato; nos cultos afro-brasileiros tudo leva a crer que essa visão se diferencia. Parece não predominar neles o pensamento essencialista biológico que, por mais contestado que seja, ainda é vigente, inclusive nas teorias científicas que, volta e meia, retornam a esses argumentos essencialistas. A sexualidade ainda é muito representativa do biológico.

Observando estes aspectos, propomos que há entre os adeptos das religiões afro-brasileiras uma maior abertura para expor aspectos da sexualidade, que geralmente são reprimidos na sociedade em geral principalmente por motivos religiosos e morais, baseados numa perspectiva onde predomina o ocultamento da sexualidade.

Um dos pontos importantes para formularmos a proposta dessas inferências é a mitologia dos orixás e a dinâmica do transe e da possessão. Sobre a aparente descentralização da heterossexualidade, podemos dar como exemplo alguns mitos:

Todos os casais, tanto heterossexuais como homossexuais, de que os mitos falam são instáveis. Xangô seduz Oxum, raptando-a do palácio de seu pai, segundo uns, ou tomando de Ogum, segundo outros; mas eles mantiveram uma relação esporádica como amantes. Iansã foi mulher de Ogum, mas “foi embora com Xangô”. Oxum seduziu Iansã (**orixás femininos**), mas logo abandonou-a e, finalmente, algumas versões falam de uma relação entre

³ Relacionado a este tema da desvalorização do casamento e consequente variação da estrutura familiar predominante nesse grupo, está a questão da predominância da família de santo em detrimento da família consanguínea. Ver Segato, 2000.

⁴ É visível a relação estreita entre os cultos afro-brasileiros e o elemento feminino. A pioneira na discussão da importância das mulheres nesse campo foi Ruth Landes, em seu “A cidade das mulheres” da primeira metade da década de 1940 (publicado em inglês em 1947). Nesta obra ela argumentou sobre as relações de gênero “transgressoras” que prevaleciam nos cultos afro-brasileiros e que elevavam as mulheres a funções centrais nas casas religiosas.

Ogum e Odé (**orixás masculinos**) que, apesar disso, continuaram suas vidas solitárias na floresta (SEGATO, 2000, p. 58 – grifos nossos).

Percebemos aqui, com as menções de Segato, casais de divindades, que ora se envolvem com outras divindades do mesmo “sexo”, ora se envolvem com divindades do “sexo” oposto. É como se essas sexualidades fossem cíclicas. A impressão é que não há uma categoria sexual fechada, existe uma fluidez que pode oscilar entre as duas categorias genéricas. Num dado momento um orixá feminino coabita com um masculino, ora coabita (ou vai viver) com um feminino. Observa-se também que há uma enorme instabilidade entre os casais. Devemos lembrar também que os orixás possuem avatares, o que permite que um mesmo orixá ora se manifeste em forma mais masculina (guerreiro, lutador, caçador) e ora seja mais feminino (doce, pacífico, da água etc). Há também os chamados orixás “metá-metá”, que alguns meses respondem como orixás femininos e outros meses como masculino, como é o caso de Oxumaré e Logunedé. O próprio Orixá superior, Oxalá, demonstra na sua mitologia uma indeterminação quanto ao seu gênero, tendo sido inclusive, sincretizado com santas da igreja católica. Xangô, um dos orixás mais festejados no Brasil, também já chegou a ser sincretizado com Santa Bárbara.

De acordo com os mitos – que por sinal influenciam enormemente a vida dos adeptos e adeptas – notamos que a heterossexualidade não é absolutizada na perspectiva religiosa, como o é no ponto de vista de algumas outras religiões. Nelas predomina o discurso de anti-natureza dos homossexuais ou bissexuais, um “essencialismo moldado culturalmente pela religião (**principalmente a evangélica**), subsumido às concepções cosmológicas e doutrinárias. A natureza de que se fala é ‘natureza divina’” (NATIVIDADE, 2006, p. 122 – grifos nossos). A “natureza divina” a qual Natividade se refere é a que legitima a heterossexualidade, que é apreendida como algo normal, enquanto a homo e a bissexualidade são apreendidas como algo anormal e doentio.

A representação do feminino nas religiões afro-brasileiras mostra uma imagem de mulher que foge ao que se costuma ver em outras representações do feminino. Discorreremos sobre a representação feminina nas religiões afro-brasileiras no capítulo 2, através de entidades como a sensual Oxum, a mãe Iemanjá, as guerreiras Iansã e Obá, a poderosa Pomba-Gira e as temidas Iá Mi Oxorongá.

Entretanto, houve na pesquisa um cuidado especial para que não se passasse uma imagem romantizada do objeto. Veremos em que medida esses espaços são diferentes dos demais, se há possibilidade de visualizar na perspectiva de mundo do grupo religioso em

questão um olhar androcêntrico ou alguma visão hierarquizada dos gêneros, pois sendo as práticas do grupo estudado “transgressoras”, não são absolutamente alheias ao pensamento que rege a sociedade em geral, podendo por ele ser atravessado de alguma forma. Apesar de nas religiões afro-brasileiras o número de adeptas ser bem superior ao de homens, os valores tradicionais da sociedade machista ainda são predominantes no todo social e podem se manifestar nos terreiros uma vez que estes estão inseridos nesse todo social. Coloca-se como desafio sociológico, diante disso, perceber como essas duas gramáticas convivem nos terreiros.

Cabe-nos, portanto, investigar como se estrutura a visão de mundo do povo de santo, no que toca a representação e o papel da mulher e do elemento feminino nas religiões afro-brasileiras.

A partir da trajetória e história de vida de uma mãe de santo de candomblé, avaliaremos como ela lida com o poder, como a comunidade do terreiro a representa, as divisões do trabalho religioso e a inserção na sociedade mais ampla a partir de relações com a religião. Analisaremos como se constrói a percepção feminina, procurando compreender o papel das mulheres nos terreiros, relacionando seus comportamentos com a representação do feminino veiculada na mitologia. Por fim, questões de classe, interdições e família de santo serão perquiridos, pois são assuntos diretamente ligados ao tema central, ficando difícil discutir a temática proposta sem passear por estes assuntos.

Para desenvolver a pesquisa, escolhemos um terreiro de candomblé chefiado por uma importante mãe de santo da cidade de João Pessoa: Terreiro de Candomblé Tata do Axé que tem como líder religiosa, Mãe Renilda Bezerra de Albuquerque. Pelo tema da pesquisa, pareceu interessante estudarmos o terreiro chefiado por mãe Renilda e adentrarmos no universo da vida da própria mãe de santo e de suas filhas. Isso porque mãe Renilda demonstra ter uma história marcada pela liderança, que não se limita ao espaço do terreiro, mas se expande pela comunidade de Cruz das Armas (bairro onde esteve até recentemente localizado o terreiro), pelas federações religiosas, pelo terreno político da cidade (pois já se candidatou a vereadora e faz parte da política partidária local) e pelos movimentos sociais (Movimento Negro, movimentos sociais, movimentos GLBT, entre outros).

Para a definição do campo, nos valem os dados da pesquisa de iniciação científica realizada durante a graduação, pela qual tivemos contato mais estreito com 28 terreiros, entre eles o escolhido. Sua líder religiosa é conhecida pelo seu envolvimento em atividades político-sociais e pelo contato com a universidade que sempre solicita sua presença em eventos para expor sua vivência como líder religiosa. Não só a universidade, mas várias

instâncias sociais solicitam sua presença em eventos públicos, Mãe Renilda, como é conhecida, é uma das principais representantes das religiões afro-pessoenses, em função de seu destaque nas diversas áreas mencionadas e do fato de essas religiões ultrapassarem a religiosidade para contribuir de muitas maneiras com sua comunidade e seu entorno.

Na tentativa de compreender melhor como funciona esse panorama de autoridade feminina, utilizamos a técnica de construção dos dados com base na observação participante (SCHWARTZ E SCHWARTZ, 1969 apud HAGUETTE, 2005). A pesquisa tem caráter qualitativo e baseia-se em entrevistas semi-estruturadas, realizadas tanto com a mãe de santo quanto com suas filhas de santo, entrevistadas individualmente. As análises foram feitas com base nas técnicas e etapas aqui apresentadas.

As entrevistas foram baseadas em eixos temáticos, com roteiros de perguntas, mas por serem semi-estruturadas não se fechavam nessas perguntas, deixando os sujeitos à vontade para falar o que achavam importante de ser dito. O roteiro de perguntas serviu como modelo de interpretação, através de grades de categorização e análise.

Em relação às entrevistas com Mãe Renilda, cada uma delas foi realizada depois que a anterior tinha sido transcrita e pré-analisada. Isso porque depois da primeira entrevista, as próximas foram programadas para terem dois momentos: no primeiro, fechávamos as lacunas deixadas na entrevista anterior e, no segundo, entrávamos num novo eixo temático de perguntas. Assim sendo, as entrevistas ficaram divididas em dois momentos, no primeiro, conversava-se sobre as lacunas da conversa anterior e, no segundo, conversava-se sobre o novo eixo. Por exemplo, na primeira entrevista a conversa se baseou na biografia e caracterização da informante. Já na segunda entrevista, inicialmente conversamos sobre alguns pontos não esclarecidos na primeira entrevista – sobre a trajetória de vida da mãe de santo – e, em seguida, conversamos sobre o tema do dia, sua trajetória política.

Essas entrevistas duraram em torno de 1 hora. Isso porque, como veremos no capítulo 3, a mãe de santo está envolvida em inúmeras atividades além da coordenação do terreiro, que já lhe consome bastante tempo. Além disso, as entrevistas poderiam ficar enfadonhas se durassem mais tempo e isso poderia comprometer o interesse da informante e a concentração no que estava sendo dito.

Estivemos presentes nos terreiros não só nos momentos das entrevistas, mas durante as festas e acompanhando o processo que as antecede. O objetivo foi observar o comportamento, hábitos e postura da mãe de santo e das filhas de santo, na sua rotina ritual.

Vale ressaltar que apresentamos os verdadeiros nomes das entrevistadas e demais atores citados em suas falas, a pedido da própria Mãe Renilda, com a devida autorização de cada uma delas.

Apresentada a metodologia utilizada, partamos agora para a apresentação das partes deste relatório. No primeiro capítulo, o objetivo é apresentar uma discussão sobre feminismo e gênero, apresentando o campo de conhecimento em que a pesquisa está fundamentada. Os modelos de sociedade têm se definido através da supremacia masculina e, neste capítulo, discutiremos questões voltadas para a desigualdade no exercício de direitos entre os gêneros e o início dos questionamentos acerca das questões culturais que geram essas desigualdades. Apresentaremos ainda os mais recentes debates sobre os conceitos de sexo e gênero, através principalmente da perspectiva pós-estruturalista de Judith Butler. A teoria de Touraine, que é base teórica importante deste estudo, será apresentada junto com conceitos como o de construção de si, bastante relevante, e que dialoga de maneira interessante com a nossa pesquisa. E, finalmente, verificaremos qual a influência da herança cultural africana nos hábitos diferenciados que caracterizam o povo de santo.

No segundo capítulo, o objetivo é discorrer acerca da centralidade da mulher no candomblé, falando da importância do princípio feminino nos cultos afro-brasileiros e sua relação com a forma como se deu o processo de escravidão no Brasil. Aqui, as primeiras casas de culto foram abertas e lideradas por mulheres e essa tradição deixa suas marcas até a atualidade. Neste capítulo trataremos da mitologia, com o propósito de mostrar como é a representação feminina nos mitos, assim como a visão de mundo, a ontologia e a metafísica do candomblé. Apresentaremos as entidades femininas do candomblé, para demonstrar a representação religiosa feminina diferenciada dessa religião.

No terceiro capítulo, o objetivo é voltar o olhar para o campo de pesquisa, o Ilê Tata do Axé, assim como para Mãe Renilda. Apresentaremos a trajetória de vida da ialorixá, falaremos de sua liderança religiosa, atuação comunitária e política, entre outras questões que ganharam relevância na pesquisa de campo.

No quarto e último capítulo discutiremos a transformação cultural pela qual estamos passando, onde surgem novas formas de ver a mulher. Procuramos fazer a conexão entre a teoria apresentada e a prática vivenciada no terreiro. A maior fluidez em se tratar a sexualidade nas religiões de afro-brasileiras, produz um efeito de questionamento em respeito à identidade da mulher, o que vem a estimulá-la a reconhecer e reivindicar seus direitos e aprender a respeitar e exigir o respeito à sua crença, resultando numa consciência da experiência e numa construção de si. Falaremos ainda da identificação das mulheres com suas

deusas. É neste momento que associaremos as mudanças e transformações constatadas no terreiro com o processo de reinvenção do candomblé.

CAPÍTULO 1

QUESTÕES DE GÊNERO

O ponto de partida deste capítulo, que nos leva a discutir o feminismo e o gênero, está assentado em asserções há muito difundidas e empiricamente verificadas: as complexas relações que se estabelecem entre os gêneros. Os modelos de sociedade, no que tange a essa problemática, têm se definido pela supremacia e preponderância do homem sobre as mulheres, ou melhor dito, sobre todos os que não se alinham com o paradigma masculino: mulheres, crianças, homossexuais etc. A sociedade ocidental notabiliza-se por essa característica. O modelo se reproduz em todos os espaços sociais, sobremaneira, no religioso.

É necessário perguntar à história como isso se constituiu, já que não acreditamos em verdades naturais. Sabemos que os regimes de verdade se produzem a partir de dispositivos que têm no corpo, na biologia, a explicação para a naturalização do poder do macho sobre a fêmea e os menos capazes. Da mesma forma, é necessário verificar como se tem processado a desconstrução desse regime de verdade, dando passagem a novas discussões sobre gênero e sexualidade.

Iniciemos nossas discussões com o feminismo quando este surge como um movimento de massas na década de 70 do século passado⁵.

Segundo Alves e Pitanguy, “no final dos anos sessenta já estavam dados os primeiros passos na construção de uma teoria feminista” (1981, p. 26). A partir de então, várias autoras começam a publicar textos discutindo temáticas feministas, entre elas estão: Betty Friedan (*A Mística Feminina*), Kate Millet (*Política Sexual*) e Juliet Mitchell (*A Condição da Mulher*). No Brasil, destacaram-se as obras de Heleieth Saffioti (*Profissionalização feminina: professoras primárias e operárias*, 1969; *A mulher na sociedade de classe: mito e realidade*, 1976; *Emprego doméstico e capitalismo*, 1978; *Do artesanal ao industrial: a exploração da mulher*, 1981; *O fardo das trabalhadoras rurais*, 1983; *Mulher brasileira: opressão e exploração*, 1984; *Poder do macho*, 1987; *Mulher brasileira é assim*, 1994; *Violência de gênero: poder e impotência*, 1995) e Rose Marie Muraro, sendo esta última considerada pioneira do feminismo brasileiro.

⁵ É complexo definir precisamente o que seja o feminismo – ou quando exatamente tenha surgido, não tendo também um ponto predeterminado de chegada – porque este termo tenta traduzir todo um processo que se enraíza no passado e que ainda se constrói cotidianamente. Foge do nosso propósito sumariar fatos históricos – remontando à Grécia ou Roma Antigas, passando pela Idade Média e Idade Moderna, por exemplo – com o intuito de reconstituir as origens do feminismo.

Rose Marie Muraro teve formação em física, mas nunca exerceu a profissão. Escrevia desde jovem para jornais estudantis e, quando começou a trabalhar (1960), foi diretora da União Católica de Imprensa na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Em 1961 começou a trabalhar na Editora Vozes organizando coleções de livros. Em 1966 escreveu o seu primeiro livro “*Mulher na construção do mundo futuro*”, que vendeu dez mil exemplares em três meses. Foi diretora editorial da Editora Forense, fundou a Editora Forense Universitária e trabalhou como editora na Fundação Getúlio Vargas. Em 1969, assumiu o cargo de editora-chefe da Editora Vozes. Em 1971, trouxe para o Brasil a feminista Betty Friedan, originando com este ato um movimento de opinião pública que daria início ao futuro Movimento Feminista no Brasil. Teve seus livros proibidos durante a ditadura em função de sua liderança feminista.

Um de seus livros, *A sexualidade da mulher brasileira: corpo e classe social no Brasil*, esteve durante seis meses na lista dos mais vendidos do país. Rose Marie Muraro foi ainda membro fundador do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (Brasília), órgão ligado ao governo federal, que inseriu na Constituição de 1988 alguns dos itens mais progressistas – a âmbito internacional – sobre a condição da mulher. Em 1986 fundou a Editora Espaço e Tempo e em 1990, junto com Laura Civita, Neuma Aguiar, Ruth Escobar e a Editora Record, fundou a Editora Rosa dos Tempos, a primeira editora de mulheres da América Latina. Publicou ao todo 41 livros.

A partir da década de 60, o feminismo incorpora outras frentes de luta. Além das reivindicações voltadas para a desigualdade no exercício de direitos, começa-se a questionar também os aspectos culturais que geram essas desigualdades.

A política, o sistema jurídico, a religião, a vida intelectual e artística, são construções de uma cultura predominantemente masculina. O movimento feminista atual refuta a ideologia que legitima a diferenciação de papéis, reivindicando a igualdade em todos os níveis, seja no mundo externo, seja no âmbito doméstico. Revela que esta ideologia encobre na realidade uma relação de poder entre os sexos, e que a diferenciação de papéis baseia-se mais em critérios sociais do que biológicos (ALVES & PITANGUY, 1981, p. 26).

A filósofa pós-estruturalista Judith Butler diz que a teoria feminista desenvolveu uma linguagem capaz de representar as mulheres e isso pareceu necessário para a promoção da visibilidade feminina (visibilidade política), “considerando a condição cultural difusa na qual a vida das mulheres era mal representada ou simplesmente não representada” (BUTLER, 2010, p. 18). De fato, a luta feminista teve e tem bons argumentos para insistência na representatividade feminina, porém, tornou-se pequena a concordância da categoria. Isto

porque o feminismo como categoria diz representar todas as mulheres, contudo ficou complicado agrupar de maneira coerente, numa única categoria, uma multiplicidade de mulheres envolvidas em diferentes contextos históricos e interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades. A consequência disso é um problema político, pois o feminismo acaba supondo que a categoria *mulheres* denota uma identidade comum. Butler coloca que a teimosia em categorizar as mulheres com certa unidade (homogeneizando-as) atrapalha o estudo sobre gênero feminino.

O pós-estruturalismo, especialmente com as ideias de Butler e Foucault, elaborou um discurso a partir de críticas contra a visão estruturalista/essencialista dos fenômenos sociais, o que acabou também atingindo certa vertente do feminismo. A seguir veremos algumas dessas críticas.

A noção de gênero marca a instauração de discursos que veem a desigualdade entre homens e mulheres como uma criação humana e como fruto de uma ideologia que servia a uma dominação que levou as “funções” masculinas e femininas a se tornarem desiguais. Mas a avaliação mais minuciosa da noção de gênero pelas feministas americanas mais radicais quebrou com essa concepção. Touraine aponta que “a fraqueza da ideia de gênero, mesmo que ela defina a mulher como uma construção social, reside no fato que ela não especifica esta construção social do gênero, já que todas as condutas humanas e quase todas as relações sociais são construções sociais” (2007, p. 58). A noção de gênero foi reduzida a simples função de reparação e, por isso tornou-se insuficiente.

O pensamento feminista se renovou depois dessa reavaliação do conceito de gênero e substituiu a ideia vaga de construção social das funções de gênero por uma crítica radical do próprio conceito e que denunciaram nele “uma formalização da dominação masculina, ela mesma a serviço de um modelo hegemônico de sexualidade: a relação heterossexual dominada pelo homem e sobre a qual a família moderna se alicerça” (TOURAINÉ, 2007, p. 58).

A desestruturação da dualidade natural e cultural dos dois gêneros levou as feministas mais radicais ao caminho de uma postura *queer*, que afirma a não separação globalizada entre homens e mulheres e apresenta a sexualidade de cada um como um conjunto de fragmentos de sexualidades diversas que todos vivem, de acordo com as circunstâncias e os parceiros (TOURAINÉ, 2007).

Com a teoria *queer* percebe-se que a definição do sexo estava incorporada a uma definição mais ampla do que o gênero, que remete à dominação masculina. A proposta *queer*

remete à dissolução ou destruição das identidades, tanto masculina quanto feminina. Trata-se de um tipo de destruição crítica do gênero, da qual discutiremos seguindo a perspectiva pós-estruturalista de Judith Butler.

Para tentar explicar o motivo do tratamento desigual entre homens e mulheres, Foucault (1980) aponta os sistemas jurídicos de poder como produtores dos sujeitos que subsequentemente passam a representar. Para ele, os sujeitos estão condicionados pela estrutura social e por ela são “formados, definidos e reproduzidos” de acordo com suas exigências. Comentando essa colocação foucaultiana, Butler (2010) considera que a formação jurídica da linguagem e da política, representativa das mulheres como “sujeito” do feminismo é uma formação discursiva e efeito de uma versão da política representacional. Assim, o “sujeito feminista” revela-se discursivamente constituído pelo mesmo sistema político que, supostamente, deveria facilitar sua emancipação (BUTLER, 2010). A construção política do sujeito está vinculada a objetivos de legitimação e exclusão e essas operações políticas são encobertas e naturalizadas. A lei produz e depois oculta a noção de sujeito, invoca esse discurso como premissa básica natural que legitima a própria hegemonia reguladora da lei.

O sujeito se constitui pela lei como fundamento “fictício” de sua própria reivindicação de legitimidade. Desta forma, a hipótese da integridade do sujeito perante a lei pode ser vista como vestígio da suposição do estado natural, uma “fábula fundante” que invoca, de alguma forma, um antes a-histórico que garante a premissa de uma ontologia pré-social de pessoas que consentem em ser governadas. Em resumo, Butler critica as categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam, já que a lei supõe um sujeito que supostamente estaria adequado às exigências dessas estruturas a lhes validar. Isso traz a ideia, segundo a autora, de um sujeito natural, bom, perfeito e que não existe.⁶

Butler, em sua postura crítica, assim resume suas ideias sobre o feminismo:

Talvez exista, na presente conjuntura político-cultural, período que alguns chamariam de “pós-feminista”, uma oportunidade de refletir a partir de uma perspectiva feminista sobre a exigência de se construir um sujeito do feminismo. Parece necessário repensar radicalmente as construções ontológicas de identidade na prática política feminista, de modo a formular uma política representacional capaz de renovar o feminismo em outros termos. Por outro lado, é tempo de empreender uma crítica radical, que busque libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente, invariavelmente contestada pelas posições de identidade ou anti-identidade que o feminismo invariavelmente exclui (2010, p. 22-23).

⁶ Outro conceito que se coloca na mira da crítica é o de “patriarcado universal”, ingenuamente aceito pela maioria das feministas.

Ela sustenta que a noção estável de gênero vem demonstrando não mais servir como premissa básica da política feminista e sugere que talvez um novo tipo de política seja agora desejável para contestar as próprias reificações do gênero e da identidade, ou seja, uma política feminista que tome a construção mutável da identidade como pré-requisito metodológico e normativo.

Uma das grandes fragilidades, segundo Butler (2010) do uso da categoria gênero reside na sua interpretação como derivação múltipla do sexo. Ela discute criticamente tanto as noções de gênero quanto as de sexo – atrelado às ideias de “natureza sexuada” ou “sexo natural” –, percebidas pela perspectiva biológica, e como recipiente corporal passivo de uma lei cultural inexorável. Afirma que não existem só dois tipos de gênero e, principalmente, critica o sexo como categoria “pré-discursiva”, anterior à cultura.

Para ela, gênero é performance. Do mesmo jeito que um ator “incorpora” um personagem aprendido, os sujeitos incorporam características de gênero que lhes são transmitidas desde a mais tenra infância.

As ciências biológicas de onde ainda imperam as “bases” de sustentação da ideia da categoria gênero envolvem também relações de poder que não são tão facilmente redutíveis, essa dificuldade gerou o que Butler chamou de “fantasias” ou “ficções” que foram validadas como verdadeiras⁷. Certas configurações culturais do gênero assumem o lugar do “real” e cristalizam sua hegemonia por meio de uma naturalização que vem até então sendo bem-sucedida.

Ser homem ou ser mulher é uma prática discursiva contínua e está aberto a intervenções e ressignificações. Assim, uma mulher pode querer ser um homem num corpo de mulher ou pode querer ser mulher – feminina como as outras – que deseja outra mulher. São outras possibilidades de gênero, além da masculina e feminina como se conhece.

O gênero é o aperfeiçoamento repetido do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora rígida, a qual se engessa no tempo para produzir a aparência de uma classe natural de ser. De acordo com essas ideias, Butler apregoa que o gênero envolve uma multiplicidade e que de acordo como é compreendida atualmente, limita-se e restringe-se demasiado, podendo, por ser uma construção, ser reformulado para dar conta de sua complexidade⁸.

⁷ Entre estas verdades encontram-se a crença de que homens e mulheres têm papéis diferenciados por causa da genética ou por causa de seus próprios corpos. A própria hierarquia e a inferioridade da mulher se dariam por causa da suposta superioridade física dos homens.

⁸ Ver Butler, 2010, p. 59.

O gênero mantém sua inquestionabilidade como fundadora da identidade porque conquistou a hegemonia de uma auto naturalização, mas trata-se de uma ilusão. A própria noção de sujeito é aceitável por meio da aparência de gênero e exclui possibilidades forçosamente pelas várias “reificações” do gênero.

O ideal hegemônico do gênero binário produz e dissemina o sistema da heterossexualidade compulsória e esforça-se para restringir a produção de identidades em consonância com o eixo do desejo heterossexual, provocando com isso a heterossexualização do desejo e um círculo vicioso que mantém um sistema estruturado, mas que, segundo Butler, pode ser modificado.

1.1. Identidade Cambiante: desconstrução do gênero no pós-estruturalismo

A teoria feminista atraiu-se pelo pensamento genealógico de um tempo anterior ao dito patriarcado, a fim de perceber uma perspectiva imaginária da história da opressão das mulheres. Havia o interesse em saber se existiram culturas pré-patriarcais, se eram matrilineares ou matriarcais e se o patriarcado teve um começo.

Algumas feministas iniciaram uma crítica reflexiva de alguns construtos já inquestionáveis dentro do próprio feminismo, como a noção de patriarcado, que quase se tornara um “conceito universalizante”. A opinião crítica dessas pesquisadoras coloca que a lei do patriarcado é uma estrutura repressiva e reguladora, porém, exige-se uma reconsideração e um cuidado a partir desse ponto de vista crítico. “O recurso feminista a um passado imaginário tem de ser cauteloso, pois, ao desmascarar as afirmações auto-reificadoras do poder masculinista, deve evitar promover uma reificação politicamente problemática da experiência das mulheres” (BUTLER, 2010, p. 64).

É totalmente compreensível essa busca pelo entendimento do processo histórico ou da busca de uma “origem” e, no caso de uma lei repressiva ou subordinadora (como a do patriarcado), a justificativa recai, quase sempre, com base no processo histórico e de como eram as coisas antes do surgimento da lei. A “produção” dessas origens tende a imaginar um passado anterior à lei, seguindo um caminho que vai levar à constituição da lei e justificando-a de alguma maneira. Essa linha do tempo criada acaba ganhando credibilidade de forma exacerbada, em cima de dados de um passado irrecuperável e faz parecer a todos que a criação da lei foi inevitável historicamente.

Algumas teóricas feministas se apropriaram da distinção natureza/cultura, da antropologia estruturalista, para suporem que havia um feminino associado à natureza e um

masculino associada à cultura, assim como o sexo estaria associado também à natureza enquanto o gênero estaria associado à cultura ou ao “fabricado”. Mas essa teoria não está bem fundamentada, pois se assim fosse, o sexo viria antes da lei e não seria tão difícil entender a transformação/naturalização do sexo em gênero. A relação assimétrica entre cultura e natureza é hierarquizada e coloca a cultura como significante da natureza.

Foucault já discutira sobre como o discurso – na forma de lei, norma ou regra – forma e cria a realidade, fundando o poder e a hierarquia, assim como as ideias de superioridade e inferioridade. A sexualidade é, de acordo com o autor, também produtora dessa lei, norma ou regra e, ao contrário da hipótese repressiva amenizada pela revolução sexual, ele crê que o que houve foi uma explosão discursiva, uma incitação à multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo de exercício do poder. Foucault defende que a sexualidade é um dos nomes que se pode dar a um dispositivo histórico, que ele define como um agrupamento heterogêneo que abarca desde discursos (científicos, morais, filosóficos e religiosos), passando por organizações até decisões regulamentares. Do dito ao não-dito há elementos do dispositivo. Por meio do poder há a fabricação de saberes como verdades e, para isso, são feitos os discursos. Observa-se, portanto, que “o dispositivo [...] está sempre inscrito em um jogo de poder” (FOUCAULT, 1979, p. 139).

O filósofo caracteriza dois tipos de dispositivo: o da sexualidade e o da aliança, sendo que o primeiro só se instala no século XVIII e o segundo o antecedeu (este dispositivo tinha como principais características o matrimônio, relações de parentesco, transmissão de nomes e bens, estruturando-se a partir do permitido e do proibido). O filósofo francês diz que o dispositivo da sexualidade tem como base a economia dos corpos, que têm valor como objetos de saber e como elementos nas relações de poder, pois ao penetrar nos corpos o poder controla a população de forma cada vez mais generalizada. A expansão do dispositivo da sexualidade – o que não quer dizer que o dispositivo da aliança tenha desaparecido – deu-se por dois eixos, o micro: individual, e o macro: social. No segundo eixo, as estratégias são dirigidas ao corpo social, o que Foucault nomeia uma bio-política da população. Ele não acredita numa revolução do sexo, mas numa luta anti-repressiva.

Dialogando com o pensamento foucaultiano, Butler coloca que o recalçamento do desejo estimulado pela lei jurídica e repressora é uma chance para a consolidação e legitimação das estruturas jurídicas. O desejo, fabricado e proibido, é meio pelo qual o modelo jurídico exerce e consolida seu próprio poder (BUTLER, 2010). “O tabu do incesto é a lei jurídica que supostamente proíbe os desejos incestuosos e constrói certas subjetividades

com traços de gênero por meio do mecanismo da identificação compulsória” (BUTLER, 2010, p.114-5).

Butler afirma que não só o tabu proíbe e dita a sexualidade em determinadas formas, mas produz também uma variedade de desejos e identidades substitutos, que não são reprimidos, mas substituídos (2010, p. 114-115). Para ela, a teoria psicanalítica reconhece a função produtiva do tabu do incesto e que é ele que cria o desejo sexual e identidades sexuais distintas. Com isso Butler quer dizer que na psicanálise, a bissexualidade e a homossexualidade são consideradas predisposições primárias, sendo a heterossexualidade, uma construção que se baseia no recalçamento gradual da bissexualidade e da homossexualidade.

No último capítulo do primeiro volume de “A história da sexualidade”, Foucault adverte contra o uso da categoria de sexo como “unidade fictícia” e “princípio causal”, alegando que a categoria fictícia de sexo facilita uma inversão das relações causais, de modo que o sexo passa a ser entendido como causa do desejo (FOUCAULT, 1980, p. 154).

Para ele (1980), o corpo não é sexuado em nenhum sentido importante antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma ideia de sexo natural. O corpo só ganha significado no contexto das relações de poder. Para ele, o sexo fictício amplia e maquia as relações de poder que são culpadas pela sua origem.

O que Foucault faz é uma crítica genealógica do sexo e isso permitiu críticas às teorias psicanalíticas que consideram incompreensíveis as formas não legitimadas de sexualidade. Ele também critica, assim como Butler, as teorias que recorrem a uma sexualidade anterior a lei.

A noção de bizarro ou de exceção ainda parece muito atraente para fazer afirmações concernentes a uma vida sexual normal. Mas Butler percebe o “diferente” com uma nova perspectiva epistemológica, a saber: “Consequentemente, é o estranho, o incoerente, o que está ‘fora’ da lei, que nos dá uma maneira de compreender o mundo inquestionado da categorização sexual como um mundo construído, e que certamente poderia ser construído diferentemente” (BUTLER, 2010, p. 160-1).

Contudo, há outro lado a se observar sobre o “invertido”, o “diferente”. O estranho ou incoerente, como denomina Butler, é deslocado das categorias aceitas e acabam de alguma maneira perdendo o caráter de humanidade.

A diferença de gênero é parte do que “humaniza” os(as) sujeitos(as) na cultura contemporânea, diz Butler (2010). E, de fato, geralmente são punidos os que não “desempenham corretamente” o seu gênero, estes são de alguma forma, desumanizados.

Na verdade, a construção do gênero atua através de meios *excludentes*, de forma que o humano é não apenas produzido sobre e contra o inumano, mas através de um conjunto de exclusões, de apagamentos radicais, os quais, estritamente falando, recusam a possibilidade de articulação cultural. Portanto, não é suficiente afirmar que os sujeitos humanos são construídos, pois a construção do humano é uma operação diferencial que produz o mais e o menos “humano”, o inumano, o humanamente impensável. Esses locais excluídos vêm a limitar o “humano” com seu exterior constitutivo, e a assombrar aquelas fronteiras com a persistente possibilidade de sua perturbação e rearticulação (2001, p. 161 – grifo da autora).

Essa é uma percepção ainda predominante na sociedade, apesar das muitas discussões e das campanhas de conscientização e respeito aos homossexuais, transgêneros, travestis, entre outros. No meio religioso, principalmente, a repulsa e reprovação ao comportamento desses sujeitos é ainda muito forte.

Desta forma, o que se coloca é a possibilidade de haver uma identidade cambiante, construída, desintegrada e recirculada no contexto das relações culturais. Hoje, percebem-se nitidamente pessoas que não podem ser classificadas simplesmente nas categorias homem/mulher. A questão é ir além das categorias de identidade e permitir novas maneiras de ver o corpo; isto é, vê-lo como construção social, desfazendo a “ficção” essencialista de sua ontologia natural incontestável.

O corpo é representado como passivo e anterior ao discurso. Trata-se de uma generalização suspeita, pois o corpo é também cultural e socialmente erigido.

A história se construiu com base nessa criação de valores que “exigiu” a sujeição do corpo. De toda forma, a cultura surge como significante de um corpo que é inerte, o que lhe dá significado é imaterial.⁹ Para que esse pensamento seja possível, é “preciso” que o valor corporal seja sublimado. “Na metáfora dessa ideia de valores culturais está a figura da história como instrumento implacável de escrita, e está o corpo como o meio que tem que ser destruído e transfigurado para que surja a ‘cultura’” (BUTLER, 2010, p. 187).

Para Mary Douglas (1976) o limite do corpo não é meramente material, ela defende a ideia de que a pele é significada por tabus e transgressões. As fronteiras do corpo podem tornar-se fronteiras com o social.

Trazendo a discussão para termos da compreensão de preconceitos, pode-se dizer que o sexo, sexualidade ou cor são características expulsas e repudiadas e isso fundamenta e solidifica identidades hegemônicas com base nas linhas de sexo, raça e sexualidade.

Essa discussão leva a outra, o embate entre interno e externo, pois estaria o corpo limitado a uma região externalizada e a cultura – ou seja lá o que for de imaterial que dê

⁹ Ver Foucault (1977)

significado ao corpo – estaria limitada a região interna desse mesmo corpo. É a imagem de um espaço psíquico interno.

Atitudes, gestos, linguagem e desejo dão a impressão de substância interna, mas são produzidas na superfície do corpo através de ausências que são sugestivas, mas que nunca revelam a origem da identidade como causa. Butler fala em performances porque essa essência ou identidade que essas atitudes, gestos, palavras e desejos pretendem proclamar são fabricadas pelo corpo e por meios discursivos – como já mencionamos vezes diversas ao longo deste texto.

Butler (2010) acresce que a verdade interna do gênero é uma fabricação, o gênero “verdadeiro” é uma fantasia inscrita na superfície dos corpos e conclui dizendo que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas são produzidos como verdades inquestionáveis baseados num discurso sobre a identidade estável e primária. Os atos de gênero criam a ideia de gênero e sem esses mesmos atos não haveria gênero algum, pois a essência de gênero não existe, não é um dado da realidade: “o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese” (BUTLER, 2010, p. 199).

A manutenção do gênero requer uma *performance* repetida. Mas não se trata apenas de repetição, há uma nova experiência no conjunto dos significados já estabelecidos. “Embora existam corpos individuais que encenam essas significações estilizando-se em formas do gênero, essa ‘ação’ é uma ação política” (BUTLER, 2010, p. 200). São atos com extensões temporais e, apesar de manifestarem-se em corpos individuais, são coletivas, são consolidadoras dos sujeitos. A *performance* é realizada com o objetivo de manter o gênero em sua estrutura binária, diz a autora.

Em resumo, o gênero não é uma identidade estável, é uma identidade constituída no tempo e instituída através de uma “repetição estilizada de atos”. Esse efeito – de gênero – é produzido pela estilização do corpo e é entendido como a forma pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de tipos distintos estabelecem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero. Mas o gênero nunca pode ser completamente internalizado, as normas de gênero são impossíveis de incorporar completamente, por serem fantasísticas, segundo Butler (2010, p. 201).

Ora, se não há identidade preexistente, se não existem gêneros verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, originais ou cópias, então as ideias de sexo essencial, masculinidade ou feminilidade permanentes também não têm fundamento. Elas são constituídas através de performances que ocultam o caráter performativo do gênero.

Devemos acrescentar que apesar da forte aura relativista presente nas teorias que promovem a desconstrução do gênero, este, assim como qualquer outro conceito, é uma categoria organizadora do social, é uma “fantasia real”. O “fantasístico” de Butler não deve, nessa perspectiva, ser tomado como irreal, mas como “invenção” política-cultural de alguma coisa com efeitos fortes de realidade. Por isso, a perspectiva filosófica pós-estruturalista é proveitosa no plano teórico, contudo, no plano prático-sociológico, vemos que os “dualismos” têm grande força e, neste sentido, o discurso essencialista continua engendrando as relações sociais com seus dispositivos da sexualidade.

O eixo das análises clássicas tem sido o da transformação do sexo em gênero – com o triunfo da segunda categoria – mas há hoje uma retomada do sexo como desejo, libido e relação com o outro no processo de autoconstrução do sujeito, o que discutiremos no tópico seguinte.

1.2 O Retorno do Sexo e do Corpo: a sexualidade como construção de si

As ideias de Alain Touraine (2007), marcadas por críticas ao feminismo, são pertinentes ao nosso estudo. A versão de Touraine sobre as intelectuais feministas é que a maior parte delas propõe uma sociedade unissex, com a qual ele não concorda. Critica o feminismo também por colocar de maneira mais difundida a posição de mulher-vítima.

Dialogando com a metodologia deste autor, nossa proposta será estudar mulheres enquanto atrizes de suas vidas – sem negar suas exigências de libertação – e atentar para as palavras e atos dessas mulheres, percebendo os movimentos que demonstram uma mudança cultural.

Essa mudança cultural de que Touraine fala remete à mulher moderna, que trabalha, estuda, proporciona o sustento dos filhos (com ajuda ou não do pai), tem relacionamentos amorosos, enfim, vive de acordo com suas necessidades e desejos:

É necessário desde já reconhecer que as mulheres, que constantemente foram consideradas submissas aos desejos, às regras ou às funções impostas por outros, são capazes de agir a fim de responder às suas exigências interiores e pessoais, e não somente responder às sujeições exteriores (2007, p. 31).

A fala do autor corresponde ao que percebemos na vida das mulheres de hoje, o que joga luz sobre o nosso campo de pesquisa. Não que essas mulheres-sujeito às quais Touraine se reporta tenham se libertado totalmente das imposições sociais de que tanto reclamaram – e ainda reclamam – as feministas mais radicais, mas existe outro lado que precisa ser levado em

consideração. Touraine expressa essa dupla influência – de submissão e autonomia – com a ideia de dualidade do “eu”:

É preciso apoderar-se desta dualidade do “eu”, que é ao mesmo tempo determinado pela sociedade e pela ordem que ela mesma impõe, e que é portador de uma demanda de liberdade e de uma capacidade de construir a sociedade e as próprias relações sociais, ao invés de ser determinado por elas (TOURAINÉ, 2007, p. 35).

É certo que as mulheres ainda estão “presas” ao mundo feminino, tal como ele foi engendrado pela sociedade para formar um gênero que submeteu as mulheres ao interesse superior da binaridade homem-mulher e consequentemente da heterossexualidade (TOURAINÉ, 2007). No entanto, há outro “eu” que corresponde às reivindicações femininas, reivindicações ligadas ou não ao movimento de mulheres, solicitações diárias de igualdade de direitos, que podem ser percebidas, por exemplo, pela entrada de mulheres em áreas profissionais antes restritas só a homens. Desta forma, Touraine coloca a mulher como sujeito em evidência: “É esta afirmação do indivíduo como ser de direito que constitui o fundamento da ação criativa e libertadora. O indivíduo torna-se seu próprio fundamento e encontra sua legitimidade em sua vontade de ser alguém que possui direitos” (2007, p. 35). Ele acrescenta ainda, à página 183, conceituando sujeito: “O sujeito é a afirmação do direito de indivíduo poder afirmar sua liberdade e sua responsabilidade”. E explica que:

O sujeito, presente numa mulher ou em outra categoria, é uma defesa contra a invasão da experiência vivida por todas as formas de poder, entre as quais exerce uma função sempre mais crescente a manipulação das imagens e de todas as representações. As representações da mulher reprodutora, repouso do guerreiro, educadora de crianças e agente publicitária pela exposição de seu corpo destroem ativamente a consciência que a mulher tem dela mesma como criadora de si, a tal ponto que é difícil perceber nestas imagens de mulher a afirmação da vontade de libertação (TOURAINÉ, 2007, p. 39).

Uma das palavras-chave que define o pensamento deste autor é a “construção de si”, um processo peculiar feminino que rompe – não de forma abrupta – com essa representatividade feminina exposta na citação acima, dialogando, questionando e criticando essa visibilidade de mulher inferiorizada.

As mulheres querem agir como *sujeitos*, se consideram como tal e de uma forma tão nítida que, em nossa sociedade, elas são a categoria que mais explicitamente carrega a ideia de sujeito e a mudança de orientação na condução das ciências sociais que esta ideia provoca (p. 44 – grifos do autor).

Touraine defende a ideia de que o “sujeito” – como categoria – na contemporaneidade tende a desaparecer porque “ele é jogado num universo sem fronteiras, onde os sinais, as linguagens e o estímulo ou a ameaça o cercam de todos os lados” (TOURAINÉ, 2007, p. 55).

Sobre a modernidade, período em que essa descrição do sujeito melhor se enquadra, ele diz ainda que:

Nada é mais fácil para um indivíduo ou grupo do que fragmentar-se, perder todo o controle de si como unidade de referência, e até mesmo desviar-se de uma consciência de si que é experimentada como uma pesada corrente a ser arrastada e da qual busca livrar-se, já que ela impede de correr na direção daquilo que atrai (2007, p. 55).

O autor alerta para uma crise na nossa própria individualidade, contrária ao momento que passamos diante do começo da industrialização e da urbanização de massa, quando fomos atingidos pela “anomia” apontada por Durkheim, que deixou nosso meio social em crise. Hoje, a nossa subjetividade é que está em crise.

A esta destruição da organização e das instituições corresponde uma crise vinda de baixo, da ruptura dos laços sociais, da insegurança, das dúvidas sobre as funções da família, da escola e até mesmo do trabalho. As classes sociais se fragmentam: os bairros são entregues à violência de alguns; os fracassos de todos os matizes multiplicam-se e as personalidades sobrecarregadas mergulham em suas responsabilidades e geralmente sucumbem (TOURAINÉ, 2007, p. 157).

Há um cerceamento da ordem social enorme. Há uma pressão e exigência muito grande por parte da sociedade que consome os sujeitos, dificultando o acesso aos desejos e ao que Touraine chama de “forças vitais”. Para as mulheres a dificuldade é ainda maior, já que sua libido é transformada em função social da reprodução. Mas surge um “eu”, um sujeito pessoal que se constrói a partir das forças que parecem conspirar e reduzi-lo à impotência.

Neste mundo fragmentado, onde o indivíduo se esfacela, ocorre um movimento de contracorrente, onde os personagens femininos se destacam. O que acontece é que as mulheres tendem fortemente a não mais se definir em relação aos homens, e não mais se definir em relação às funções sociais ou psicológicas que lhes estariam reservadas (TOURAINÉ, 2007). Mas isto não significa que tudo está resolvido, as mulheres ainda vivem numa sociedade desigual onde, principalmente, o acesso às funções de representação política continua sendo extremamente difícil.

Nessa sociedade desigual, prevalece uma imagem negativa da mulher, o que interfere bastante nas suas relações, proporcionando-lhes inúmeras desvantagens: “É seguramente necessário reconhecer que as conquistas das mulheres, em termos econômicos e profissionais, foram muito limitadas e até mesmo decepcionantes” (2007, p. 89).

A primeira década do século XXI ainda foi marcada pelas restrições em todas as ordens de liberdade, particularmente a sexual. Contudo as mulheres, ainda de acordo com Touraine, apesar de terem, durante muito tempo sido privadas de sua subjetividade e definidas

por funções construídas pelos homens, passam pelo processo de construção de si, que é a passagem para o que ele chama de uma “individualidade responsável”. Essa subjetividade feminina particular apoia-se, segundo o autor, na inversão da “condição feminina” e apoiando-se na experiência do corpo, principalmente através da sexualidade, que permite que elas entrem em sua subjetividade, já que antes eram definidas de fora e pelos outros (TOURAINÉ, 2007, p. 157-8).

Essa sexualidade a que o autor se refere, constrói-se a partir do sexo, através da relação com o outro, mas partindo da relação consigo mesmo:

O desejo sexual é uma relação direta, relativamente pouco determinada socialmente, mas muito mais pelo conteúdo dos *feelings*, dos quais fala Nancy Chodorov, entre um indivíduo e as pulsões experimentadas como outras tantas necessidades. A libido, impessoal nela mesma, torna-se desejo individual antes mesmo de ser, de maneira mais complexa, desejo do outro (TOURAINÉ, 2007, p. 61).

Touraine enfatiza a dualidade sexo/sexualidade, ao invés de sexo/gênero e diz que a sexualidade, como afirma acima, é antes de qualquer coisa particular a cada um, antes mesmo de ser dividida com outra pessoa. “A sexualidade é inteiramente desejo, relação com o outro e construção de si. Ela cria uma identidade e principalmente uma vontade de construir a unidade sempre ameaçada entre o erotismo e a fecundidade” (2007, p. 130).

Uma nova dominação está sendo sofrida pelas mulheres, facilitada pelo individualismo, contrariando as vantagens apontadas acima. Porém, o mesmo individualismo que facilita a dominação, proporciona às mulheres um maior alvedrio. Assim, paradoxalmente, o individualismo fortalece o movimento das mulheres à medida que proporciona a construção de uma experiência particular que coloca os aspectos da experiência vivida em inter-relações e que contribuem para a construção do sujeito. “As mulheres, mais do que os homens, passam por este individualismo através dos cuidados com o corpo, pela escolha das roupas, etc., para construir uma ‘personalidade’ singular, para inventar-se uma imagem delas mesmas” (2007, p. 49-50). E,

o sujeito em geral, e o sujeito-mulher em particular, luta contra uma dominação que quer destruí-lo. E a mulher-sujeito não é uma deusa ou uma estátua, mas um ser humano que cria (dificilmente) as relações entre seus papéis sociais, dos quais ela não pode se desfazer, que gera sua experiência biológica inseparável da relação com as crianças, que gera suas relações com um ser amado, do mesmo sexo ou não e, enfim, que gera a relação para consigo mesma – reconhecimento (*recognition*) de si que está no centro da construção de si (2007, p. 51 – grifos do autor).

Na época atual, nota-se que as mulheres estão voltadas mais para elas mesmas. E se fazem isso é porque querem se afirmar como sujeitos livres e responsáveis e não como

produtos do poder masculino, daí resistem “ativamente a todas as formas de fragmentação ou de dissolução da personalidade” (2007, p. 55-6).

As pesquisas de Touraine apontam que a construção de si opera antes de qualquer coisa pela sexualidade e mais amplamente pelo corpo.

A construção de si é construção de uma sexualidade a partir de uma experiência com o corpo, na qual o sexo ou o desejo sexual é um de seus aspectos principais [...]. O desejo sexual – a libido –, que é impessoal segundo Freud, através das relações com outros parceiros, transforma-se em relação consigo, em tomada de consciência de si como ser que acima de tudo busca perceber-se e sentir-se como ser desejoso, em dizendo claramente que o mais importante não é a presença do desejo mas a relação consigo mesmo, que acontece através do desejo transformado em construção de si, mediado pela relação amorosa com o outro ou com os outros. A importância central da sexualidade para a mulher não provém de sua base social, já que, nos diferentes domínios da vida social, a mulher geralmente encontra-se em uma situação de inferioridade. O apelo ao “sexo” ele mesmo é libertador. Ainda que a construção social da sexualidade reproduza as desigualdades e as discriminações adquiridas, a construção pessoal do indivíduo apoia-se na atividade sexual a mais dissociável possível. Daí a importância extrema do corpo como espaço de relação a si e de construção de si (2007, p. 56-7).

De acordo com o autor, várias foram as pesquisas que concluíram erroneamente uma autonomia do sexo, aplicando a lei do modelo social e cultural que predominariam, de acordo com esses estudos, diante de todos os comportamentos humanos. Mas essas conclusões foram questionadas em função da constatação de uma não dominação total, pois o ser humano não é um ser incapaz de agir e não é somente influenciado pelo exterior.

A sexualidade não é, por consequência, um dado biológico e menos ainda uma construção social imposta pelo poder varonil. Ela é a transformação dos desejos sexuais em construção de si, já que a sexualidade transforma um dado não social em afirmação de uma liberdade criativa – esta também não social. A sexualidade reordena os impulsos sexuais para que eles iluminem a experiência humana e contribuam na criação do ator, que age sobre ele mesmo ao invés de ser determinado pelo meio ambiente. Torno a insistir nisso: o nível mais elevado da construção de si pela sexualidade não é a relação com o outro, ainda que este tema sempre tenha tido um papel criador imenso, pois o sujeito vai se construindo por um permanente retorno a si, que não é nem egoísmo nem gozo solitário, mas a afirmação de si como ser de desejo e o reconhecimento do outro como criação de sua própria liberdade (2007, p. 63).

Queremos aqui chamar atenção para a nova relação das mulheres com seu corpo, em particular, sua experiência com a sexualidade. É necessário, conseqüentemente, ver nos cuidados com o corpo não um lugar onde se exerce uma dominação externa sobre as mulheres, mas, ao contrário, uma técnica de construção de uma sexualidade que une o corpo e o espírito, o desejo, a busca do outro e a relação a si. É o homem que, neste domínio como em

tantos outros, permanece prisioneiro de uma imagem instrumental dele mesmo, aquela que não lhe deixa outro meio de alcançar a própria autoestima a não ser pelo cumprimento de seus deveres, em particular profissionais, que lhe propõe ou lhe impõe a sociedade (2007, p. 131).

O autor reconhece a importância do movimento feminista que permitiu a aparição de uma forte “consciência de si” entre as mulheres. No período pós-feminista, a ação coletiva organizada não é mais visível e difunde-se a ideia de que a mulher é dominada, manipulada, privada da palavra, da própria imagem e reduzida à criação do poder masculino. Touraine discorda e acredita que em nenhum outro momento da história a teoria da dominação tenha sido tão extremada, extremada a ponto de reduzir a consciência feminina a uma falsa consciência. A partir da pesquisa que realizou no começo do século XXI, em França, o autor testemunha uma mudança de posição e de estatuto das mulheres na sociedade, “mas igualmente a invenção de uma sociedade de mulheres na qual os homens estão numa posição relativamente enfraquecida e diante da qual manifestam certa ansiedade” (2007, p. 86). Na sociedade a que se refere, as mulheres vão deixando de ser meramente consumidoras e passando para a função de “produtoras de uma organização social, de representações culturais, de ideologias”.

Essas mulheres têm uma imagem positiva delas mesmas, tem como objetivo seu desenvolvimento pessoal e se estimulam na transformação diária de suas vidas privadas, de suas relações com seus corpos, da construção de sua sexualidade. É assim que elas se constroem como mulheres. Touraine, ao enfatizar o caráter cultural do “mundo das mulheres”, alega que a geração que ele nomeou de pós-feminista – de acordo com seu estudo na França – tem atitudes antipolíticas. Tal postura contraria a postura anterior do movimento feminista, que atuava principalmente através de movimentos, reivindicações e ações coletivas. Agora o posicionamento é mais individualizado. As mulheres estão, segundo Touraine, menos combativas. Havia antes uma ideologia política, hoje “elas dão grande importância aos problemas culturais, aqueles que mexem com a vida pessoal, com as relações interpessoais, com as normas morais, com as representações da vida, com o amor e a morte” (2007, p. 115). De acordo com o autor, eis a definição do pós-feminismo: “O pós-feminismo, já o dissemos, não é um movimento social, mas um movimento de reconstrução cultural que visa superar os conflitos e as polarizações que emprestaram sua força principal ao modelo europeu de modernização” (2007, p. 117).

Não que a geração atual – pós-feminista – reflita nem melhor nem mais do que as gerações anteriores sobre a “questão das mulheres”, mas ela transforma uma reflexão de lutas e de libertação em uma experiência de consciência e de criação de si, o que é completamente

diferente. Assim, para as mulheres “[...] as experiências da vida privada são mais importantes” (2007, p. 111). As mulheres dão prioridade às relações com o corpo, com a sexualidade e com a família, antes que para o trabalho e o emprego (cuja importância não é negada). Ao contrário do que se poderia pensar, isso não leva, necessariamente, à inviabilização da ação coletiva, mas lhe atribui outras características, menos centrada na transformação das instituições sociais do que na relação de cada um consigo mesmo.

Somado às tendências pós-feministas – para usar o termo de Touraine – está a ideia de que a mulher é um ser menos social do que o homem. Homens e mulheres não fazem parte de categorias homogêneas, ou seja, para o autor, a mulher está menos definida pelas funções sociais do que o homem (2007, p. 62), o que possivelmente, cria condições diferentes de se posicionar frente ao mundo. Consequentemente, não é na ordem das relações sociais que a ação das mulheres encontra sua significação mais elevada, mas na transformação da cultura, e afirma que se vive atualmente a passagem de um modo social para um modo cultural de constituição de nossa existência. Exemplificando, homens e mulheres têm representações diferentes de vida pública; aqueles separam a vida privada da vida pública, enquanto estas as unem, “ao preço de uma forte desconfiança e às vezes até mesmo de verdadeira hostilidade em relação à vida política” (2007, p. 84). Neste sentido, para o autor, as mulheres estão engajadas numa tentativa de transformação cultural, com o objetivo de eliminar as polarizações e dualismos, rejeitando todas as oposições binárias (homem/mulher, ativo/passivo, racional/emocional) terminando, assim, com as hierarquias (2007, p. 131-2).

Em suma, eis como o autor define o mundo das mulheres:

[...] diferente do mundo dos homens, não porque as mulheres teriam atributos positivos que os homens não têm ou porque estariam isentas dos efeitos perniciosos dos homens; mas porque sabem e dizem que seu mundo é orientado para a criação de si através de uma recomposição do mundo, enquanto os homens conquistaram o mundo ao preço de um esfacelamento que tanto dilacerou a eles próprios quanto a que estavam ao seu redor (2007, p. 121).

Creemos que o autor faz inúmeras colocações pertinentes, mas ao evocar uma mudança cultural dirigida pelas mulheres, propondo eliminar os dualismos, oposições binárias e hierarquias, está se arriscando no terreno das especulações. Compreendemos que ele deseja acentuar o caráter positivo da análise sobre as mulheres, tratando de maneira diferenciada os estudos realizados sobre o tema até hoje, que acentuaram o peso das estruturas traduzido em opressão e desigualdades que recaem sobre elas. Sua proposta, diferentemente das vertentes estruturalistas (e mesmo de alguns aspectos do pós-estruturalismo) está profundamente

arraigada nos postulados da sociologia da ação, ou sociologia dinâmica, na qual o papel do ator é fundamental.

As ideias de Touraine não convergem para uma feminização da sociedade. Ele pensa que a busca das pós-feministas é a igualdade de direitos e diz que isso não se opõe à diferença de gênero. Acredita que há provas – como a diferença nos cuidados com o corpo – de que a diferença de gêneros existe, persiste e não dá mostras de que vai mudar radicalmente.

Nossa sociedade, onde se percebem transformações sociais e culturais conduzidas pelas mulheres, duas delas têm importância crucial:

A primeira é que as categorias que descrevem os atores agora são mais importantes do que as categorias que descrevem as situações. A segunda é que a obrigação de escolher uma das soluções opostas foi substituída pelo desejo de combinar o melhor possível diversas soluções (TOURAINÉ, 2007, p. 163).

Touraine atribui ao movimento de mulheres e à geração pós-feminista um papel determinante na reelaboração de uma reflexão sobre o sujeito. Ele se refere à ideia de sujeito como lugar central que ocupou no passado. A proposta é dar uma maior ênfase ao ator social e reduzir a ênfase na coletividade, o que o leva a desprezar a condição das mulheres e a priorizar a sua capacidade de ação auto criativa “que se transforma na principal razão de ser de todos os indivíduos, homens ou mulheres” (2007, p. 181).

Combinada à modernização crescente e às demais características da modernidade aqui pinceladas, a emancipação aos moldes ocidentais é uma força colocada a serviço da mulher no sentido de um sujeito em formação.

Não que o mundo das mulheres descrito por Touraine esteja assim, tão explicitamente claro como exposto. Para tal, são necessárias determinadas condições, como o próprio autor declara:

O desejo da criação de si não funciona sem uma liberdade do corpo e da sexualidade e, ao mesmo tempo, sem a concretização de projetos profissionais novos e uma concepção diferente das relações com os outros. No nível da vida privada, esta combinação do enfraquecimento das barreiras antigas, da realização dos desejos pessoais e da influência da mídia determina em seu mais alto nível o que se deve denominar de costumes (2007, p. 170).

Assim, de acordo com o que foi aqui disposto, percebem-se mudanças importantes. Talvez não com as proporções expostas por Touraine, mas que seguem o caminho apontado. As mulheres estão cada vez mais conscientes de sua importância na sociedade, voltam-se cada vez mais para elas mesmas, para seus corpos e sua sexualidade, veem o mundo de forma peculiar, com um olhar voltado para o mundo privado, para si e para a família – na sua nova

roupagem. É este mundo que temos presenciado no dia-a-dia dos terreiros, mulheres autônomas, sujeito que reivindica seus direitos diariamente, envolvem-se na política – embora a pesquisa de Touraine aponte uma falta de interesse feminino por essa temática – e batalham diariamente pela melhoria de suas vidas e dos que estão no seu entorno.

1.3 O “Mundo das Mulheres” Africanas e Afro-brasileiras

O real e o vivido se organizam e se estruturam em binarismos como feminino e masculino¹⁰ – oposições que, de acordo com Touraine, mudanças culturais tendem a reduzir – e esses binarismos demonstram rivalidades no campo do poder onde está inserido o universo das religiosidades.

Concentramos as atenções no universo feminino pela superioridade numérica nos terreiros (LANDES, 1967; BARBARA, 2002) e pela notória “autoridade” nesses espaços onde elas fazem seus trabalhos e alcançam elevados graus na hierarquia religiosa (VERGER, 1986; WOORTMANN, 1987; ABIODUN, 1989; BERNARDO, 1986). Uma diferença importante, pois “em todas as sociedades conhecidas é o homem que detém o poder religioso. É ele quem faz a mediação entre os ‘outros’ e os deuses. Em outras palavras, somente alguns homens, de uma determinada sociedade, têm o poder de conversar e ouvir as vozes divinas” (BERNARDO, 2005, p. 1).

De alguma forma, essa característica está ligada ao modo de vida e à cultura das africanas que vieram para o Brasil. Apesar de na África os homens deterem o poder religioso (BERNARDO, 2005), as mulheres, especialmente entre os iorubas, eram grandes negociantes e no mercado elas eram maioria. Veremos o que isso tem a ver com o poder feminino na religião.

Entre as mulheres iorubas, há o costume de as jovens se separarem “prematuramente” de suas famílias. Bem cedo, elas deixam seus lares para irem comercializar produtos em mercados distantes. Quando idosas, continuam a tradição enviando para as feiras importantes, suas filhas. Quanto a elas, ficam próximas de suas casas com seus tabuleiros ou abrem pequenas vendas. Bernardo (2005) diz que essas trocas comerciais realizadas nas feiras tanto podem ser para subsistência, quanto para acumulação. Neste último caso, a mulher não trabalha para o seu cônjuge, ela compra a colheita do marido, a revende na feira e fica com o

¹⁰ BOURDIEU, 2009, p. 19.

lucro. Notamos que a mulher ioruba tem autonomia, pois deixa a família, compra a produção do marido, a revende e permanece com o lucro (2005, p. 2).

A autora ressalta ainda que a vivência dessas mulheres nesses espaços ultrapassa os aspectos até aqui descritos.

Mas a sua importância parece ser mais abrangente à medida que se visualiza a feira não somente como a complementaridade econômica, ela é o *locus* privilegiado de outras trocas além de bens materiais. Nas feiras trocam-se também bens simbólicos: notícias, moda, receitas, música, danças. Estreitam-se relações sociais (2005, p. 2 – grifo da autora).

O papel da mulher ioruba vai além da atuação nas atividades econômicas. Ela media não só bens econômicos, mas também bens simbólicos. O lugar social ocupado por essa mulher lhe possibilita um poder fundamental para a sociedade africana.

A família ioruba é polígama, mas ao contrário do que estamos acostumados a pensar – na desvalorização feminina pelo casamento do marido com várias mulheres, o que não pretendemos contestar –, existe outro lado que é bastante benéfico para as mulheres nesse sistema. Na família poligínica, as mulheres não são totalmente integradas e esse fato lhes permite maior independência. Além do mais, a dominação masculina dilui-se entre as várias mulheres e elas usufruem de uma maior liberdade que aquela das uniões monogâmicas. A esse respeito Verger diz que,

Na grande casa familiar do esposo, elas são aceitas como progenitoras dos filhos, destinadas a perpetuar a linhagem familiar do marido. Mas elas nunca aí são totalmente integradas, deixando-lhes esse fato uma certa independência. Após o casamento, elas continuam a praticar o culto de suas famílias de origem, embora seus filhos sejam consagrados ao deus do cônjuge (1986, p. 275).

Na região nagô-iorubá, na África, cada uma das mulheres vivia com seus respectivos filhos em casas conjugadas a grande casa do esposo. Mesmo tratando-se de patrilinearidade – já que Verger diz que os “filhos são consagrados ao deus do cônjuge” – a mulher, ao praticar o culto de sua família de origem, guarda certa autonomia – também nesse aspecto – em relação a seu marido.

O autor fala que na sociedade nagô-iorubana um homem podia casar com até quatro mulheres, mas mesmo nessas circunstâncias, a mulher gozava de certa independência.

Estas mulheres podem circular livremente e fazer os mercados das cidades vizinhas ou relativamente afastadas. Como são geralmente boas comerciantes, tornam-se, em pouco tempo, mais ricas do que o respectivo marido e muitas vezes, amealham fortunas consideráveis. O que, no entanto, não dispensa este da obrigação de assegurar a subsistência das suas mulheres e filhos (VERGER, 1992, p. 100).

Na região africana acima mencionada, constatam-se outras situações vividas pelas mulheres: “Na organização dos reinos fons e nagô-ioruba, as mulheres desempenharam um papel ativo, eram elas quem administravam o palácio real, assumindo os postos de comando mais importantes, além de fiscalizarem o funcionamento do Estado” (SILVEIRA, 2000, p. 88 apud BERNARDO, 2005, p. 3).

Bernardo (2005, p. 16) coloca, além disso, que entre os daomeanos, que eram guerreiros terríveis, havia uma tropa feminina de elite que amedrontava de longe os inimigos. Afirma ainda que também as mulheres bantas eram excelentes comerciantes e as pertencentes às etnias fons e iorubas exerceram em seus respectivos reinos um poder político muito importante e sugere que se no Brasil, não houve condições do exercício do poder “real”, o mesmo pode ter se transferido ao plano do imaginário, através da religião.

No século XVIII feiras¹¹ e mercados iorubas afastados articulavam-se numa grande rede. Isso acontecia concomitantemente com o processo de urbanização das cidades. Nesse mesmo período surgiram duas associações femininas de extrema relevância: as sociedades Ialodê e a Gueledé.

A Ialodê era uma associação feminina cujo nome significa “senhora encarregada dos negócios públicos”. Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando, especialmente, os interesses das comerciantes. Enquanto a Ialodê se encarregava da troca de bens materiais, a sociedade Gueledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade; aspectos importantes do poder especificamente feminino (BERNARDO, 2005, p. 4).

Interessante é atentar que as duas associações estão relacionadas às atividades das mulheres na feira como mediadoras de bens materiais e simbólicos.

O cargo de Ialodê no Brasil parece ter tido menor importância. Segundo Silveira (2000 apud BERNARDO, 2005), o termo foi ressignificado e passou a ser usado como um título para mulheres importantes no candomblé.

Já a sociedade secreta de máscaras, a sociedade Gueledé, cultuava a ancestralidade feminina. Essa sociedade foi formada por escravas de descendência iorubana que vieram para o Brasil. Bernardo (2005) sugere um sincretismo entre a sociedade Gueledé e a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte formada pela ala feminina da Irmandade dos Martírios, na década de 1820. Mas não houve continuidade dessa tradição, até onde se sabe.

¹¹ Vale destacar que nas religiões afro-brasileiras, as feiras são tidas como territórios regidos pela orixá Iansã, orixá feminino, guerreira, esposa de Xangô e senhora das tempestades. Domina as feiras juntamente com o orixá Exu.

Sobre a sociedade Gueledé, na África, Barbara (2002, p. 26 – grifo da autora) coloca que,

As celebrações *Gueledés* são muito importantes na sociedade ioruba por duas razões: a primeira refere-se ao sentido da preservação da humanidade, dependente que é do papel da mulher como mãe; já a segunda liga-se à maternidade como um poder especial que conecta as mulheres à feitiçaria, que é considerada própria do poder feminino, poder que pode ser usado para o bem e para o mal. Os ritos das máscaras destina-se ao apaziguamento das “antigas mães” e à conciliação das diferentes posições de interesse em prol da paz e da harmonia social.

As mulheres, nessa tradição, são percebidas com um poder impressionante de transformação e são chamadas *eleyé*, “donas do pássaro”. “Por meio desses poderes, as mulheres acreditam ter a possibilidade de se transformar em animais e, assim, ter acesso a coisas secretas” (BARBARA, 2002, p. 27).

Augras nos diz que

[...] entre os iorubas, o poder feminino é sintetizado por um termo coletivo, *Awon Iyá wa*, “nossas mães”, que são particularmente homenageadas na ocasião do festival *Gèlèdè* realizado entre março e maio, antes do começo das chuvas. O objetivo do *Gèlèdè* é precisamente aplacar as terríveis mães ancestrais para que a fecundidade dos campos se possa processar (2000, p. 18).

A importância das mulheres, na visão *Gèlèdè*, está associada, como se pode ver nas citações acima, à procriação e à maternidade. Na ontologia ioruba, existe uma valorização da continuação da vida – não só humana, mas também vegetal, no que se refere às plantações –, a corrente que liga os seres humanos a seus antepassados e a seus filhos.

As *iabás* (orixás femininos) possuem características fortes associadas à fecundidade e ela é imprescindível, inclusive simbolicamente, pois é a fecundidade que mantém a vida e a tradição (tão importante nessas religiões), lhe dando sequência e continuidade.

No Brasil, esses hábitos e costumes não foram suprimidos; aqui, é possível encontrar paralelos entre o mundo das mulheres africanas e o mundo das escravas e suas descendentes. Bernardo (2005) fala das “negras ganhadeiras” brasileiras. São as “feirantes” que lembram bastante as mulheres africanas que comercializavam em feiras e mercados africanos e que citamos mais acima. Essa autora menciona um trecho da biografia de Adelina, a charuteira. É uma história que ocorreu em São Luís, no Maranhão do século XIX. Adelina era filha de uma escrava conhecida como Boca da Noite e de um rico senhor, eis um trecho de sua história:

Era ainda adolescente quando seu pai e senhor sofreu um revés financeiro, empobreceu e passou a fabricar charutos. Adelina era encarregada das vendas e, duas vezes ao dia, ia para a cidade entregando tabuleiros de charutos de botequim em botequim e vendendo avulso para os transeuntes. Em sua peregrinação por São Luís, procurava parar sempre no Largo do

Carmo, onde estudantes do Liceu eram os seus fregueses. Lá teve a oportunidade de assistir a numerosos comícios abolicionistas promovidos pelos estudantes nas escadarias da escola. Apaixonou-se pela causa e passou a frequentar as manifestações e passeatas em prol da abolição da escravidão (SCHUMAKER, 2000, p. 23).

Assim como Adelina, inúmeras outras “ganhadeiras” ou forras anônimas continuaram vendendo seus produtos, especialmente gêneros de primeira necessidade para a população pobre da cidade.

Aqui no Brasil esse comportamento modificou e interferiu no processo escravista e pós-escravista, pois as escravas conseguiram se alforriar com mais facilidade que os homens. Isso porque elas eram ótimas comerciantes e costumavam vender alimentos, conseguindo dessa maneira o sustento financeiro para si e para seus filhos, sem mencionar a compra de suas cartas de alforria.

Outro fator em benefício das mulheres é que as alforrias eram dadas em maior número a elas porque eram menos necessárias a produção sobre a qual o sistema escravista estava baseado. Cunha (1985) coloca que houve discriminações, alforriavam-se bem mais mulheres do que homens.

Voltando a falar das “feirantes”, Moreira Soares (1996 apud BERNARDO, 2005) coloca que “[...] a escrava ganhadeira, devido ao sucesso que obtinha nas vendas, podia acumular o excedente em relação à parte paga ao senhor e, assim, comprar a sua própria alforria”. Bernardo (1986) afirma que elas chegavam a comprar a alforria de outros membros da família e a de seus companheiros. E depois da alforria, “as mulheres negras, tidas por exímias cozinheiras, quando não continuaram como empregadas domésticas na casa de seus antigos donos se estabeleceram vendendo, em seus tabuleiros, doces, acarajés, abarás e outras comidas da culinária africana feitas na hora, ali mesmo na rua” (SILVA, 1994, p. 52).

Figueiredo (1997 apud BERNARDO, 2005) confirma que no comércio destacava-se a presença feminina, eram as mulheres chamadas de “negras de tabuleiro”. Vários autores discutem a importância das “negras de tabuleiro” em vários estados do país, entre eles Landes (1967) e Soares (1996).

Além do comportamento diferenciado em relação à independência econômica feminina entre africanos e seus descendentes, há outro fator que chama a atenção e que está relacionado ao primeiro. No Brasil, a família é monogâmica e, atrelado esse fato a maior independência feminina – e a outros fatores –, isso diferenciou a formação da família entre os descendentes de escravos.

Em nosso trabalho de conclusão de curso (2008) investigamos a respeito de fatores do

sistema escravista que reduziam as possibilidades de formação de famílias monogâmicas estáveis entre os escravos (sobre isso ver também WOORTMANN, 1987 e BERNARDO, 1986). Dentre os principais argumentos está o fato de que nas primeiras décadas do século XVI, quando teve início a vinda de negros para o Brasil, os donos de escravos vendiam separadamente homens e mulheres, inclusive aqueles que eram cônjuges (DEGLER, 1971, p. 37 apud SEGATO, 2000, p. 80). Além disso, a maior parte da população escrava jamais se casou ou viveu maritalmente.

Antes de 1869 [...] a lei não dava proteção alguma à família escrava no Brasil [...] um vigoroso comércio interno com escravos desfez muitas famílias, seja com uniões legitimadas pela Igreja ou não. O comércio interno de escravos foi especialmente ativo depois de 1850, quando o tráfico externo estava fechado [...] (DEGLER, 1971, p. 37-38 apud SEGATO, 2000, p. 80).

Observa-se que não foi estimulada, muito pelo contrário, a formação de família entre os escravos e, diante disso, o comportamento entre esse grupo começa a se diferenciar do modelo familiar predominante na sociedade brasileira.

Além do mais, as crianças eram separadas de suas mães pelo tráfico e ocorreram situações em que os donos venderam seus próprios filhos com mulheres escravas (DEGLER, 1971, p. 38 apud SEGATO, 2000, p. 80). Diante dessas condições ficava impossível para a maior parte dos escravos ter uniões estáveis ou constituir família:

As relações entre mulheres e os homens de raça negra [...] eram tensas e à escassez numérica das primeiras somaram-se outros inconvenientes. [...] os homens não podiam oferecer proteção ou qualquer outro benefício a suas possíveis mulheres; pelo contrário, muito provavelmente eles poderiam tornar-se seus dependentes e uma carga para elas. Assim, muitas mulheres negras rejeitaram casar-se ou tentar qualquer tipo de união com escravos ou seus descendentes (SEGATO, 2000, p. 82).

Já que não houve uma figura paterna da qual emergisse poder, estabilidade, proteção e segurança, este papel acabou sendo atribuído às mães, já que delas provinha o sustento da família – diferentemente da África.

Além disso, conforme Segato (2000, p. 83-4) depois de terminada a escravidão os homens foram condenados ao desemprego e até expulsos dos trabalhos que executaram por tanto tempo, para serem substituídos pelos imigrantes.

De fato, o poder e a autoridade que os homens tradicionalmente podiam exercer sobre suas mulheres e descendentes mesmo naquelas sociedades africanas onde elas têm mais acesso à independência econômica e a posições de alto status, foram minados no Brasil pelas leis da escravidão. Estes homens, então, perderam qualquer tipo de controle sobre esposas e filhos e foram expulsos dos papéis sociais que sempre haviam desempenhado. Nenhuma identidade alternativa foi deixada ao seu alcance

no que diz respeito às relações familiares [...] Com isto, um dos produtos sociais da escravidão foi, provavelmente, não só a mudança dos padrões de comportamento, mas, sobretudo, no que se refere às concepções do que homens e mulheres representam culturalmente e do que se espera que façam socialmente. Esta situação foi prolongada depois do fim da escravidão como consequência da marginalidade econômica a que ficaram condenados os homens de cor.

Em função disso, desenvolveu-se entre os ex-escravos e ex-escravas um tipo de poligamia disfarçada, já que a poliginia não era aceita e era dificultada a formação de família monogâmica dentro dos moldes predominantes.

Maria Giacomini (1988) ratifica o que aqui vem sendo explanado ao afirmar que a expressão “família escrava” não aparece em nenhum momento nas fontes por ela pesquisadas, nem mesmo na legislação referente e nos projetos de lei sobre escravidão. Ela atesta que nos momentos em que se fizeram referências à relação entre escravos, eram utilizadas as expressões como filhos de escravos e mãe escrava.

Se resgatamos um pouco da história africana, foi pela troca entre passado e presente – mesmo não sendo esse movimento estático – como fluxos que ocorreram entre os africanos que ficaram em sua terra natal e os que para cá vieram, fazendo das religiões afro-brasileiras, um campo religioso diferenciado, com características peculiares.

O campo religioso é um lócus privilegiado para a reificação do gênero, ou para a produção e reprodução dos dispositivos da sexualidade por tratar de coisas que se dogmatizam; mas o campo religioso afro-brasileiro é uma exceção, pois a performance corporal predominante com sua gramática de intimidade e confusão entre o sagrado e o profano, mostra-se o tempo todo como um lugar de “práticas transgressoras”, do “invertido”, do “diferente”. É um território onde se observa com clareza a vivência de modelos alternativos de gênero. Vive-se a desconstrução e desnaturalização do gênero. Não é à toa que estas religiões são discriminadas, fazendo-nos entender melhor o alerta de Butler: por tratar do “invertido” [...] “esses locais excluídos vêm a limitar o “humano” com seu exterior constitutivo, e a assombrar aquelas fronteiras com a persistente possibilidade de sua perturbação e rearticulação” (BUTLER, 2001, p. 161).

Por isso, os terreiros se mostram como um bom lugar para se perceber as ideias de Butler, Foucault e Touraine, entre outros.

CAPÍTULO 2

A CENTRALIDADE DA MULHER NO CANDOMBLÉ

Como pudemos averiguar no capítulo anterior, vários fatores influenciaram a centralidade da mulher no candomblé e, isso se deu por razões histórico-sociais que se sucederam na época da escravidão e no período pós-escravidão no Brasil. Isso porque, como já mencionado, as mulheres africanas tiveram uma postura diferenciada da predominante na sociedade brasileira da época e, em função disso, tiveram acesso a papéis centrais nessas casas de culto. Por exemplo, no tocante ao fato de as escravas serem ótimas comerciantes, elas puderam comprar mais facilmente suas alforrias e eram mais numerosas que os homens a ter a liberdade e o dinheiro necessário à prática dos cultos africanos. Esse é um dos motivos que podem explicar o papel central da mulher nessas religiões, mas não o único.

Neste capítulo, veremos outros fatores que evidenciam essa centralidade, esse destaque e essa importância do princípio feminino dentro dos cultos afro-brasileiros, principalmente no tocante à mitologia que é fundamento que dá base a estes cultos e inspira exemplos que são seguidos pelos/as adeptos/as.

Como já dissemos, o lugar de destaque ocupado pelas mulheres nas religiões afro-brasileiras é, ao que as investigações indicam, possivelmente resultado do processo da escravidão e o que se deu a seguir, ao longo da construção de papéis sociais originados na cultura africana.

A citada centralidade e autoridade são “comprovadas” pela iniciativa feminina no surgimento das primeiras casas de candomblé na Bahia (os outros tipos de religiões afro-brasileiras como a umbanda, surgiram depois, com o correr do tempo) e da herança de mantê-las como lideranças nesses espaços tidos como os mais antigos do país. Tratam-se das seguintes casas: Terreiro Ilê Iyá Nassô (Casa de Mãe Nassô), conhecido como Casa Branca, o Ilê Opô Afonjá e o Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massé (Casa da Mãe D água, força sagrada de Iyá Massé, que quer dizer Iemanjá), o famoso e popularmente conhecido terreiro do Gantois.

Antes de entrar no assunto da centralidade feminina, convém apresentar rapidamente as religiões afro-brasileiras. Até o século XVIII eram chamadas de calundu (e ainda batuque ou batuajé) os “cultos africanos” realizados pelos/as escravos/as, no Brasil, desde o período colonial. O termo candomblé hoje designa uma variedade de religiões afro-brasileiras, que se desenvolveram praticamente em todos os estados brasileiros onde houve a presença de

negros/as e seus descendentes. Fatores característicos de cada lugar fizeram com que os cultos apresentassem predicados regionais próprios e recebessem nomenclaturas diferenciadas. Assim, na região do Maranhão e do Pará predomina o tambor-de-mina. No Espírito Santo, prevaleceu a Cabula (que recebeu forte influência das práticas bantos), hoje esse culto parece ter desaparecido, transformando-se em outras denominações. No Rio de Janeiro havia a prática da macumba. Candomblé de caboclo, catimbó, pajelança e cura foram outras denominações que se expandiram principalmente pelo norte do Brasil, na região que vai da Amazônia até Pernambuco (SERRA, 1999; SILVA 1994).

A umbanda, surgida posteriormente, merece atenção especial. Isso porque é tida como religião brasileira. Apareceu quando a visão preconceituosa da qual o índio e o negro foram – e continuam sendo – vítimas, começou a mudar, dando lugar a interpretações mais otimistas sobre o valor de suas contribuições para a formação da cultura brasileira. A umbanda

[...] teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa ‘mistura’, com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião (SILVA, 1994, p.106 – grifo do autor).

A principal diferença entre o candomblé e a umbanda é que no primeiro, há uma tentativa maior de aproximação entre a religião e a herança cultural religiosa africana. Já a umbanda, cultua tanto orixás quanto outras entidades “brasileiras” como caboclos, pretos velhos, Pomba-gira, ciganos/as, Zé Pilintra, entre outros.

De acordo com Silva (1994), o panteão afro-brasileiro do candomblé consiste nos seguintes orixás: Exu, Oxalá, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Ossaim e Xangô que são orixás masculinos. Oxum, Iemanjá e Iansã (ou Oyá) que são orixás femininos. Entre estas há ainda Obá e Nanã. Oxumarê e Logunedé são orixás que mudam de sexo, seis meses são masculinos e seis meses femininos.

Os orixás têm propriedades peculiares a cada um, possuem elementos naturais específicos, assim como locais de culto, atividades, atributos e qualidades humanas que lhes são características, cor preferida, alimentos específicos, animais prediletos para as oferendas e dias da semana diferenciados (cada um possui um dia especial do ano quando sua festa deve ser comemorada). Para exemplificar apresentaremos as qualidades de Oxum: deusa da água doce é cultuada em rios, lagos, fontes e cachoeiras. Responsável pela procriação, ela é protetora da fertilidade. Elementos que a definem: feminilidade, riqueza e amor. Sua cor predileta é o amarelo. Sua oferenda alimentar é o omolocum (feijão fradinho e ovos) e o ipeté

(massa de inhame com camarão). Para suas oferendas são sacrificados a cabra e a galinha. Seu dia da semana é o sábado e sua festa é comemorada no dia 8 de dezembro (SILVA, 1994).

O termo “orixá” deriva do ioruba e nomeia divindades concebidas como capazes de manifestar-se no mundo da natureza e da cultura. É um culto em que pelo transe e possessão os/as adeptos/as encarnam deuses e deusas invocados/as. Essa comunicação se faz ainda através dos sacrifícios, oferendas diversas e do jogo divinatório com os búzios (SERRA, 1999, p. 290).

Depois dessas breves considerações, retomemos o tema da centralidade feminina. Mencionávamos os terreiros tradicionais onde as lideranças femininas permanecem até hoje. Podemos notar como nos próprios nomes de tais terreiros há uma inegável ênfase na imagem feminina. A Casa Branca é a casa de Mãe Nassô e o Gantois é a Casa de Iemanjá.

Terreiro Ilê Iyá Nassô (Casa de Mãe Nassô), conhecido popularmente como Casa Branca do Engenho Velho, localizado em Salvador.

Este terreiro, até onde se sabe, foi fundado no século passado por três escravas iorubas, cujos nomes africanos eram Adetá, Iyakala e Iyanassô, vindas da cidade de Keto (SILVA, 1994, p. 59).

São os primeiros terreiros de que se tem notícia, eles datam do século XIX. São candomblés iorubas de origem feminina, mas não foram, segundo Bernardo (2005), os únicos no Brasil fundados por mulheres. Em São Luís do Maranhão, tanto a Casa das Minas quanto a Casa de Nagô possuem nas suas origens o feminino. O primeiro foi fundado por Maria Jesuína, africana do Benin. Josefa e Joana, de Abeokuta, fundaram a Casa de Nagô¹².

Rosamaria Barbara (2002) realizou uma pesquisa em Salvador, em um desses terreiros tradicionais, o Ilê Opô Afonjá. Ela confirma que a liderança da casa tem sido ocupada sempre por mulheres, desde o tempo da fundadora, Mãe Aninha Obabí – o mesmo ocorre nos outros terreiros acima mencionados. A tradição neste terreiro é mantida de forma tal que só a atual mãe de santo, líder do terreiro, permitiu a entrada de homens na roda de santo¹³, o que antes não era permitido, apesar de haver homens iniciados desde o tempo da fundadora.

Na Casa Branca do Engenho Velho, o terreiro mais antigo de tradição queto na Bahia, a iniciação para receber o orixá em transe permanece ainda exclusiva para as mulheres, e, em outros terreiros, como o de Oxumaré, a entrada na roda é proibida aos homens, como pudemos observar *in loco* e nos foi explicado no próprio terreiro (BARBARA, 2002, p. 8-9 – grifo da autora).

¹² Sobre o tema ver Ferretti, 1996.

¹³ A roda é formada quando os filhos e filhas de santo dançam em círculo e criam um espaço sagrado onde as entidades religiosas são convidadas a incorporarem nestes e nestas. A mãe de santo mencionada é Mãe Stella de Oxóssi, que assumiu o ilê em 1976 e que hoje está com 86 anos.

Como podemos perceber, não apenas nas três casas de santo referidas existe uma restrição aos homens. Em outros terreiros apenas às mulheres é permitido incorporar os orixás.

Barbara (2002) menciona ainda a grande quantidade de mulheres em outras casas de candomblé de Salvador e o alto número delas em elevado grau de hierarquia nos terreiros mais tradicionais, que ela também visitou. Rosamaria Barbara justifica, em parte, essa predominante liderança feminina, dizendo que as sacerdotisas que fundaram os primeiros terreiros seriam mulheres ligadas a um culto especial de Xangô, no qual só participavam mulheres (2002).

Barbara argumenta ainda que a centralidade feminina no candomblé, tem a ver com o fato de ser este uma religião de possessão, nas quais a mulher adquire importantes lugares na hierarquia a ponto de virem a ser líderes do grupo:

Desde sempre temos relatos de uma certa preponderância das mulheres nas religiões de possessão, como na Grécia antiga com os cultos de mistério das Mênades; ou com importantes papéis sagrados, como o da adivinhação da Sibila ou da Pítia, até a África, com os cultos de Ísis ou da grande mãe da Mesopotâmia, na bacia do Mediterrâneo ou na Índia. A interpretação disso tudo sempre foi elemento de polêmica; as respostas encontradas pelos estudiosos foram sempre limitadas. Lembramos autores que apontam a sobrevivência em alguns lugares do mundo de uma religião arcaica fundamentada em divindades femininas, como Grottanelli (1991) e Eliade (1975); ou, ainda, as hipóteses de Lewis (1972; 1993); ou aquela de Martino (1961: 143-146), com o tema do "Eros precluído", um tema que procura mais reproduzir um símbolo que interpretá-lo (BARBARA, 2002, p. 12-3).

Seria interessante discutir sobre a preponderância de mulheres nas religiões de possessão e sobre antigas religiões femininas e/ou diferentes civilizações, mas não faremos isso, pois causaria um desvio desnecessário à discussão principal aqui proposta. Já no que toca à mitologia afro-brasileira acreditamos que, mesmo não determinando o comportamento das mulheres no candomblé, é interessante conhecê-la, pois trata-se de representações do feminino que podem nos indicar um tipo de conhecimento e interpretação da vida e do mundo por parte dos atores sociais aqui investigados.

2.1 A Sensualidade e o Poder das Entidades Femininas: Oxum, Iemanjá, Iansã, Obá, Nanã, Pomba-gira e as Ia Mi Oxorongá

A mitologia é base que estrutura e fundamenta parte importante do funcionamento das religiões de matriz africana. De acordo com Prandi (2001, p. 18), “Para os iorubas antigos,

nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente é a chave da decifração oracular”. Daí a importância também do jogo de búzios, arte divinatória utilizada até hoje e de valor crucial para a cultura religiosa afro-brasileira, relacionada com a história da vida dos orixás e com as oferendas dedicadas a cada deus ou deusa, dependendo da leitura que o babalorixá ou ialorixá faça ao consulente em questão.

No Brasil, a adivinhação praticada no candomblé através do jogo de búzios foi sendo pouco a pouco desligada dos mitos. Apesar disso, a mitologia continua presente nas explicações da criação do mundo e dos homens, na constituição dos atributos dos orixás, na justificativa dos tabus, no sentido das danças rituais, enfim, a mitologia continua exercendo função indispensável no ritual e no dia-a-dia do terreiro, principalmente nos arquétipos ou modelos de comportamento dos filhos e filhas de santo, que lembram no cotidiano as características míticas dos orixás do qual cada um acredita descender. Isso ficou claro, a cada instante que estivemos presente no Ilê Tata do Axé.

Para os iorubas tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Olodumare ou Olorum, também chamado Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana (PRANDI, 2001, p. 20).

Os mitos fazem parte originalmente, de poemas orais cultivados pelos babalaôs em África. Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. A mitologia relata uma variedade de situações envolvendo deuses, deusas e seres humanos, animais e plantas, elementos da natureza e da vida social. Entre os iorubas, onde a tradição foi oral, é através do mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, e é pelo mito que se interpreta o presente e se prenuncia o futuro, nesta e na outra vida. Na diáspora, os mitos foram reproduzidos na América e cultivados pelos seguidores das religiões dos orixás, tanto no Brasil quanto em Cuba.

O principal mito de criação exposto por Prandi (2001) no seu conhecido livro “Mitologia dos Orixás”, conta que foi Oxum a grande responsável pela invenção do candomblé:

E foi inventado o candomblé...
No começo não havia separação entre o Orum (sic), o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perdera. Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus

Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra. Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia vir ao Orum e retornar de lá com vida. E os orixás também não poderiam vir à Terra com seus corpos. Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados. Isoladas dos humanos habitantes do Aiê, as divindades entristeceram. Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados. Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terra. Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos. Foi a condição imposta por Olodumare.

Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as penas da galinha-d'angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com joias e coroas. O *Ori*¹⁴, a cabeça, ela adornou ainda com a pena *ecodidé*, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar *abebés*¹⁵, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados *indés*¹⁶. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, cerâmica e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de *ori*, finas ervas e *obi*¹⁷ mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Esse *oxo*¹⁸ atrairia o orixá ao *ori* da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê. Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam *odara*¹⁹. As *iaôs* eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses.

Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à Terra, aos corpos das *iaôs*. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês²⁰ e adjás²¹, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do *xirê*²², os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das *iaôs*, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé (PRANDI, 2001, p. 526-8 – grifos do autor).

¹⁴ Cabeça.

¹⁵ Leques de metal; ferramentas dos orixás femininos.

¹⁶ Pulseiras; metal amarelo.

¹⁷ Noz de cola, fruto africano aclimatado no Brasil, indispensável nos ritos do candomblé.

¹⁸ Adoxu ou oxo: “cone de cera e gesso (ou pó de pemba com visgo de jaca) e ervas especiais que é colocado sobre a cutilagem (corte ritual por onde entra o axé) feita na cabeça da inicianda ou iniciando na ‘feitura do santo’, para protegê-la até cicatrizar. Só é retirado para o banho de abô e não mais usado após a cerimônia do orunkó. Por extensão, nome dado à sacerdotisa que ‘fez a cabeça’” (CACCIATORE, 1998, p. 40).

¹⁹ Bom, bonito.

²⁰ Chocalho feito com cabaça coberta por uma rede de contas.

²¹ Espécie de instrumento ritual; no candomblé, campainha metálica.

²² Ritual em que os filhos e filhas de santo cantam e dançam numa roda para todos os orixás.

A “mulher”, na religião dos orixás teve na mitologia papel crucial. Aqui, não só na criação, mas na harmonia entre deuses, deusas e humanos. Mas não é só Oxum que tem relação com mitos de criação, como será constatado posteriormente.

Este mito corrobora o fato de, nos terreiros mais tradicionais da Bahia – como vimos no início do capítulo –, somente as mulheres dirigirem os ilês, e somente elas serem, até os dias de hoje nos terreiros mais tradicionais, as únicas consideradas aptas para incorporarem as deidades. No mito fica claro que Oxum preparara somente mulheres para receber os deuses e deusas, cabendo aos homens tocarem os instrumentos, cantarem, dançarem, aplaudirem, convidarem, animarem a festa, mas eles não recebiam orixá. A relação da mulher com a feitura do santo – no caso do/a adepto/a ser um cavalo – está inscrita no próprio nome dado depois da iniciação: iaô, que significa esposa do orixá. Hoje, significa qualquer um que tenha sido iniciado.

Em outros mitos esse poderio feminino também se manifesta. A imagem divinizada do feminino é extremamente valorizada e, além disso, foge à regra geral. Veremos alguns mitos que demonstram que as iabás são poderosas e em muitas situações desafiam e enfrentam o poder das deidades masculinas, usurpando-os em várias circunstâncias. Esse comportamento contraria a representatividade feminina submissa predominante, como no judaísmo, por exemplo, onde logo nas orações matinais, recitadas ao despertar, os homens proclamam: “Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo que não me fizeste mulher”. Enquanto às mulheres cabe dizer: “Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que me fizeste segundo Tua vontade”.

“Essas bênçãos fazem parte da liturgia tradicional judaica dentro do conjunto de ‘agradecimentos a Deus’ conhecido como ‘Bênçãos Matinais’ e que são recitadas toda manhã ao despertar” (KOCHMANN, 2005, p. 36). Apesar de muitos livros de orações terem substituído as bênçãos cotidianas por uma bênção única pronunciada tanto por homens quanto por mulheres, muitos livros ainda mantêm as orações no seu sentido primeiro. Cabe lembrar que essa concepção secundária do lugar da mulher na sociedade judaica na época do Talmud – período no qual foram estabelecidas as normas do cotidiano judaico – recebe influência direta da antiga sociedade grega, que recebera influências de culturas patriarcais e hierárquicas.

Com isso não se quer dizer que no candomblé não haja diferença de tratamento entre homens e mulheres no que tange a hierarquia de gêneros. Na mitologia mesmo, Olodumare, Ser Supremo dessa religião, é atrelado a uma figura masculina. Entretanto, há mais elementos – quando comparada a outras religiões ocidentais – que relativizam a estabilidade dada aos

gêneros, a exemplo do próprio Oxalá, Orixá maior, que já foi figura andrógina, pois apesar de no Brasil ser visto como masculino, em Cuba foi associado ao feminino. Xangô, há tempos atrás, também foi visto como andrógino. Compreende-se, portanto, a flexibilidade e menor fixidez dos gêneros, refletindo esse fato nos terreiros e no comportamento do povo de santo. No próximo capítulo nos deteremos mais nesse aspecto.

Retomando nossa discussão, nas tradições judaico-cristãs o perfil feminino admirado e reverenciado é puro, casto, sereno, comportado e submisso. Nas religiões de matriz africana, apesar das correspondências com as santas católicas, isso parece dar-se de forma diferente. Mas antes de mencionar essa diferença, é relevante fazer algumas observações sobre essas religiões e o sincretismo.

Atualmente, a correspondência com santos e santas católicas é predominante na umbanda, pois desde o Manifesto Contra o Sincretismo, em 1983, os terreiros de candomblé desejaram desvincilhar-se do catolicismo em busca de uma rearticulação com a cultura africana. Essa rearticulação tinha como objetivo o reconhecimento do candomblé como religião e a sua consequente saída da subalternidade, através da racionalização de alguns ritos da religião. O trabalho de Sandra Epega, que menciona a ida de sacerdotes à África para resgatar a religião em suas raízes, nos auxilia a compreender melhor essa visão dos(as) candomblecistas.

E os visionários, os convertidos, aquela minoria que foi e voltou crendo que Orixá é tudo, o começo, o meio e o fim, abominando a feitiçaria, meio de vida do sacerdote afro-brasileiro, se apoiando em Orunmilá como base da crença, estudando e decorando avidamente os versos de Ifá, para recuperar o tempo perdido, resgatando cerimônias rituais, sacramentos como o batismo e o casamento (porque o candomblé é uma religião sem sacramentos, obrigando seus fiéis a procurarem a Igreja Católica *oficial* para sua realização), insistindo na abolição do sincretismo, por desnecessário, pregando a necessidade de se falar fluentemente o ioruba, divulgando rezas e mitos originais dos Orixás, falando da necessidade do segmento religioso candomblé ter obras sociais a par de suas festas, da melhor ocupação do farto espaço dos templos, que poderia ser preenchido com atividades comunitárias, realizadas por sacerdotes e devotos, louvando o orgulho de ser tradicionalista, dispensando o acréscimo do cristianismo, transformando seus templos em tribos e aldeias plenos de axé, a este crente, encharcado pelo amor aos Orixás, alucinado pela visão de uma religião dos Orixás, a este, tudo é negado. [...] Não enxergam estar traindo seis mil anos de Orixás por 300 ou 400 anos de afro-brasilidade (EPEGA, 1999, p. 166-7 – grifos da autora).

Sabendo que essa desarticulação com o catolicismo foi importante para o candomblé nas últimas décadas, fechemos o parêntese e continuemos com a nossa reflexão. As entidades reverenciadas nessas religiões – e aqui tomaremos como exemplo entidades do candomblé:

Oxum, Iemanjá, Iansã, Obá, Pomba-gira²³ e as Ia Mi Oxorongá – tem características bem diferenciadas e peculiares. São entidades que representam um feminino com extrema independência, bem diferente de outros símbolos do feminino na sociedade brasileira.

Ao lançar um primeiro e rápido pensamento sobre representação religiosa feminina, pensa-se logo numa mulher com ar de maternidade, acolhimento, ternura, respeito e pudor (pela quantidade de roupas e tecidos que lhe cobrem o corpo). Notadamente o pudor e as interdições sexuais que relacionam sexo a pecado está claro nessas representações femininas que permeiam as religiões hegemônicas no Brasil.

Em relação às interdições sexuais por ocasião das práticas religiosas, uma explicação bem recorrente é a que se utiliza da noção de pecado, respaldada numa moral cristã. Através dela, vê-se no sexo, a impureza dos desejos corporais, estes que, segundo uma teologia agostiniana, obnubilam e inferiorizam a alma. Outra explicação, desta vez mais abstrata, parte da ideia de que as interdições sexuais são comuns à maioria das religiões, o que levaria a inferir que o sexo, especialmente por causa das substâncias que envolve, é um tabu universal (GONÇALVES, 2007, p. 129).

A caráter de comparação e já que aludimos ao sincretismo, tomaremos como exemplo a representação de Maria, no catolicismo. Trata-se de uma virgem que concebeu pelo Espírito Santo, sem o contato sexual com nenhum homem. Ela é pura, intocada, serena, humilde e submissa a seu Deus. Ao contrário, as entidades do panteão afro-brasileiro mencionadas são de extrema liberdade, autonomia e altamente sexualizadas.

Oxum, como vimos, é a personagem central na criação do candomblé por ter se encarregado de fazer com que os deuses voltassem a terra. Como sabemos, é devido à incorporação dos deuses e deusas nos/as adeptos/as que os rituais festivos da religião dos orixás acontecem.

Relacionada às águas doces, principalmente aos rios, Oxum representa a fertilidade, a fecundidade, tanto que as partes do corpo que a representam são: quadris, cadeiras, bacia e nádegas, que são partes sagradas do corpo. “Os contos nos falam de sua famosa beleza e de sua determinação em obter as coisas, seja amor, dinheiro, fama ou beleza” (BARBARA, 2002, p. 166).

Representa também a sedução, o amor e a leveza e é tida como mãe de criação de todos os orixás, sendo a mãe “de sangue” Iemanjá. Os orixás não consideram tanto Iemanjá como mãe, eles consideram quem os criou e, por isso, o tratamento de carinho e gratidão são oferecidos a Oxum, enquanto que a Iemanjá é oferecida obediência e respeito.

²³ Apesar de essa entidade ser atrelada geralmente aos terreiros de umbanda, é cultuada em diversos terreiros de candomblé de João Pessoa, inclusive no Ilê Tata do Axé.

A deusa é a segunda mulher de Xangô, tendo vivido antes com Ogum, Orunmilá e Oxóssi. Essa poligamia é comum entre as entidades afro-brasileiras.

Iniciemos então a sequência de mitos de Oxum, falando de um de seus avatares, a Oxum Navezuarina.²⁴ Isso porque cada orixá tem vários avatares, mais novos ou mais velhos, com características peculiares.

Oxum Navezuarina cega seus raptos.

Um dia houve grande guerra entre as tribos. Nessa guerra os soldados aprisionaram diversas moças. Uma delas era uma virgem chamada Navezuarina. Quando os raptos levavam as moças aprisionadas, Navezuarina invocou sua força mágica e fez surgir um intensíssimo clarão. O clarão cegou os guerreiros que levavam as prisioneiras. Os soldados ficaram perambulando no mato, sem direção. Como eles já nada enxergavam elas pensaram em fugir e voltar para sua aldeia. Navezuarina, que é outro nome de Oxum, pegou uma cuia e preparou uma poção com ervas. Ela passou a mistura nos olhos dos guerreiros e eles recobram a visão. Agradecidos, soltaram todas as prisioneiras. Elas voltaram ao seu lar no país dos nagôs. Navezuarina voltou para casa com as amigas, voltou em companhia de Dantã e as outras. Todas voltaram para sua aldeia, onde são sacerdotisas da casa de Queviosô. E elas andam juntas até hoje, usando sempre roupas cor-de-rosa (PRANDI, 2001, p. 326).

Neste mito, Navezuarina – que é outro nome de Oxum, como lembra Prandi – tem uma força mágica forte o suficiente para livrar a si e a suas amigas do perigo iminente. Demonstra seu poder e inteligência para escapar da situação adversa da maneira mais apaziguadora possível. Contudo, nota-se aqui algo de aparente contradição no mito. A ênfase na virgindade de Navezuarina pode estar contrariando, ao menos em parte, a menor moralização sexual da religião aqui defendida. Mas a virgindade pode também estar apenas sendo percebida pelo viés da virgem que não se corrompeu com homem, tendo seu poder original intacto, assim como no caso do parto da virgem, tema recorrente nas mitologias, inclusive na cristã.

Mas demos continuidade aos mitos de Oxum. Em outra histórica mítica, Oxum deita-se com Exu para aprender o jogo de búzios. O mito conta que Obatalá, o Senhor do Pano Branco, aprendeu com Orunmilá a arte da adivinhação, contudo, ele jamais ensinou a ninguém essa arte, só os babalaôs podiam jogar com o opelê²⁵. No entanto, muitos queriam aprender com Obatalá a leitura do destino nos búzios, mas ele negava lhes ensinar. Entre os que queriam o conhecimento estava Oxum, que pediu muitas vezes para Obatalá ensinar-lhe o

²⁴ O segundo termo que acompanha o nome do orixá remete para qualidades ou avatares dos mesmos, indicando idade, caráter mais guerreiro ou mais pacífico, se é mais ou menos maternal, mais ou menos sexualizado, etc.

²⁵ Instrumento de adivinhação de Ifá, formado por oito metades de caroços de dendê unidos numa cadeia. O babalaô atira a cadeia no chão e a configuração obtida (faces côncavas ou convexas voltadas para cima) determina o odu (signos do oráculo iorubano, formados de mitos que dão indicações sobre a origem e o destino do consulente).

conhecimento que ele, mesmo estando totalmente atraído pela bela mulher, resistia tenazmente. Um dia Obatalá saiu da cidade e foi banhar-se num rio próximo, deixando suas roupas na margem ele foi para a água. Nesse meio tempo, Exu se aproximou e, sempre desarrumando as coisas como brincalhão que é, pegou as roupas de Obatalá e foi-se embora. Quando Obatalá saiu da água, viu-se sem suas vestes brancas e ficou transtornado, pois não poderia voltar à cidade daquele jeito. Ele ficou muito angustiado pois viu Exu zombeteiro levar as suas imaculadas vestes. Foi quando Oxum, que vinha andando pela trilha em direção ao rio, viu Obatalá naquele estado e lhe perguntou o que havia acontecido. Ele lhe contou tudo e ela disse que iria até Exu para trazer as roupas de volta. Obatalá avisou que Exu era difícil de lidar, mas ela insistiu que era capaz de dobrá-lo. Contudo, avisou que exigia em troca os conhecimentos da adivinhação. Obatalá negou, mas Oxum insistiu dizendo que ele não tinha saída. Obatalá acabou concordando e fizeram o trato. Oxum foi à procura de Exu e o encontrou numa encruzilhada comendo seus ebós²⁶, quando ele a viu ficou endoidecido por sua beleza e tentou imediatamente ter relações sexuais com ela, mas Oxum o rejeitou e exigiu as roupas que ele roubara de Obatalá. Exu só pensava em se deitar com Oxum e acabaram fazendo um acordo. Ela deitou-se com ele em troca das roupas furtadas e, assim, através de todas essas negociações, Oxum devolve a roupa de Obatalá e alcança seu objetivo inicial, aprendendo a arte de jogar os búzios e obis²⁷.

O mito descrito mostra, de início, o interesse de Oxum pela arte da adivinhação, permitida só aos babalaôs. A inicial recusa de Obatalá não faz Oxum desistir de seu propósito, ela aguarda por uma oportunidade de aprender a poderosa arte e essa oportunidade aparece. Utilizando-se de astúcia, inteligência e poder de sedução, a bela iabá desenvolve uma trama que culmina na realização de sua vontade. Utiliza a sedução com Exu como uma arma para conseguir aprender do Senhor do Pano Branco a arte da adivinhação e consegue o que quer. Neste mito, percebe-se como os orixás lidam com seus interesses, de forma a negociar – independente de sexo ou gênero – através de trocas, para que todos se beneficiem com a situação.

O próximo mito de Oxum trata da iabá como heroína que salva a Terra da seca. Certo dia, Olodumare quis castigar os homens e levou as águas da Terra para o Céu, tornando-se a terra infecunda. Homens e animais sucumbiam de sede e Ifá foi consultado. O oráculo disse

²⁶ Sacrifícios, oferendas, despachos.

²⁷ PRANDI, 2001, p. 337-339: Oxum deita-se com Exu para aprender o jogo de búzios.

que se fizesse um ebó, encarregando-se Oxum de levá-lo ao Céu. Olodumare se comove com suas ações e devolve a água retida²⁸.

Oxum é a deusa da fertilidade. Como a terra, sucumbindo sem água, poderia ser fecunda? Por essa razão Oxum encarrega-se de levar o ebó para agradar Olodumare e trazer de volta à Terra a água tão necessária à sobrevivência do mundo. Mais uma vez a iabá exerce com êxito seu papel de protetora da fecundação e traz de volta a abundância e a fartura.

Agora um mito sobre a rainha Oxum, que demonstra seu caráter de guerreira e defensora de seu reino e de seus súditos. Nesta situação mítica, Oxum faz um ebó e mata os invasores do seu reino. Nesta versão, Oxum era a rainha de um determinado território e, certo dia, seu reino foi invadido por um povo chamado Ioni. Os invasores derrotaram as tropas de Oxum e, para não ser aprisionada, ela foge e se esconde. De seu esconderijo, ela envia uma mensagem aos súditos dizendo que estes deveriam cozinhar um ebó com milhares de abarás²⁹ e deixar o alimento nas margens de um rio por onde passariam os conquistadores. Quando estes passaram pelo local e viram as guloseimas devoraram-nas, pois estavam famintos. Os abarás comidos pelos inimigos foram veneno mortal, todos os guerreiros ionis morreram e Oxum voltou a reinar³⁰.

Além da esperteza, Oxum é conhecida por sua beleza, vaidade e sedução. Não obstante, a deidade também tem um lado guerreiro, destemido e no mito acima isso fica claro. Ela enfrenta com astúcia e inteligência seus inimigos, que por muito pouco não usurparam seu reino.

Concluindo os mitos desta deusa apresentamos outra importante “lenda” que nos mostra mais da personalidade dessa divindade. Aqui, Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens. Logo depois que o mundo foi criado, os orixás vieram para a Terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em reuniões em que só os homens podiam participar. Insatisfeita com tal situação, Oxum se ressentiu com a exclusão e resolveu vingar-se dos orixás masculinos condenando as mulheres à esterilidade. Preocupados com a impossibilidade de ter herdeiros os homens consultaram Olodumare, que soube que Oxum fora excluída das reuniões. Olodumare aconselhou então os orixás a convidarem Oxum e outras mulheres, pois sem elas e sem o poder de Oxum sobre a fecundidade nada poderia ir

²⁸ PRANDI, 2001, p. 339-340: Oxum leva ebó ao Orum e salva a Terra da seca.

²⁹ Bolinhos de feijão fradinho amassado e cozido no vapor.

³⁰ PRANDI, 2001, p. 343: Oxum faz ebó e mata os invasores do seu reino.

adiante. Os orixás seguiram os conselhos de Olodumare e suas iniciativas voltaram a ter sucesso, as mulheres tornaram a engravidar e a vida prosperou³¹.

Há uma versão de Verger deste mesmo mito:

Quando todos os orixás chegaram a Terra, organizaram reuniões onde as mulheres não eram admitidas. Oxum ficou aborrecida por ser posta de lado e não poder participar de todas as deliberações. Para se vingar, tornou as mulheres estéreis e impediu que as atividades desenvolvidas pelos deuses chegassem a resultados favoráveis. Desesperados, os orixás dirigiram-se a Olodumaré e explicaram-lhe que as coisas iam mal sobre a terra, apesar das decisões que tomavam em suas assembleias. Olodumaré perguntou se Oxum participava das reuniões e os orixás responderam que não. Olodumaré explicou-lhes então que, sem a presença de Oxum e do seu poder sobre a fecundidade, nenhum de seus empreendimentos poderia dar certo. De volta a Terra, os orixás convidaram Oxum para participar de seus trabalhos, o que ela acabou por aceitar depois de muito lhe rogarem. Em seguida, as mulheres tornaram-se fecundas e todos os projetos obtiveram felizes resultados (VERGER, 1981, p. 174).

Neste mito, vemos a posse do poder masculino ser contestado pela deidade Oxum, que não só reclamou como fez questão de mostrar como seu papel de deusa da fertilidade era importante e que sua participação – assim como a das outras mulheres – era imprescindível na tomada das decisões.

Assim como a importância das mulheres é destacada, também se distingue nas entidades que representam o universo feminino afro-brasileiro a relação entre sexo e tabu, que é mais amena, como tivemos a oportunidade de verificar nos mitos de Oxum. Ela “deita-se” com Exu, num dos mitos mencionados, a fim de resgatar as roupas de Obatalá e, de acordo com um trato fechado com este orixá, receber o conhecimento da arte da adivinhação.

Iemanjá, assim como Oxum, representa a maternidade. Ela é retratada como uma deusa de seios fartos, e no Brasil é tida como a mãe de todos os orixás e todos os humanos. Contudo, ocorreu uma “moralização” acentuada no que tange a figura de Iemanjá e certo despojamento dos aspectos mais sensuais ligados à figura da deusa. Verger (1981) fala que este processo está relacionado com o próprio surgimento da umbanda, no Brasil:

No Rio de Janeiro, em Santos e Porto Alegre, o culto de Iemanjá é muito intenso durante a última noite do ano, quando centenas de milhares de adeptos vão, cerca de meia-noite, acender velas ao longo das praias e jogar flores e presentes no mar. São seguidores de uma religião nova chamada umbanda, uma mistura entre as religiões africanas, o espiritismo de Alain Kardec e doutrinas elaborações filosófico-religiosas de tendências universalistas. Esse movimento espiritual conhece, no Brasil e em vários outros países das Américas, um sucesso espetacular. Seus adeptos tomaram Iemanjá como a personificação do bem e da maternidade austera e protetora. Ela é representada como uma espécie de fada, com a pele cor de

³¹ PRANDI, 2001, p. 345: Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens.

alabastro, vestida numa longa túnica, bem ampla, de musselina branca com uma longa cauda enfeitada de estrelas douradas; surgindo das águas, com seus longos cabelos pretos esvoaçando ao vento, coroada com um diadema feito de pérolas, tendo no alto uma estrela-do-mar. Rosas brancas e estrelas douradas, desprendidas de sua cauda, flutuam suavemente no marulho das ondas. Iemanjá aparece, magra e esbelta, com pequenos seios e o corpo imponentemente encurvado. Estamos bem longe da Iemanjá “matrona de seios volumosos” (VEGER, 1981, p. 193).

Mas isso não foi suficiente para apagar sua imagem inicial, principalmente hoje, quando o candomblé tem procurado se “reafricanizar”. De acordo com Verger (1981), há uma história mítica em que a deidade é representada com o aspecto de uma matrona de seios volumosos, símbolo de maternidade fecunda e nutritiva. Os seios majestosos – ou somente um deles, segundo outra lenda – são lembrados nos desentendimentos com seu marido, mesmo ela já o tendo prevenido, antes do casamento, que não toleraria a menor alusão desagradável ou irônica a esse respeito. Tudo estava bem até que, certa noite, o marido chega embriagado e, não contendo as palavras, comenta sobre seus seios. Tomada de cólera Iemanjá bate o pé no chão e transforma-se num rio a fim de voltar para Olóòkun³².

Este mito, expõe a exigência por respeito, altivez e orgulho da deusa, ao não tolerar do marido certos comentários constrangedores. Isso sem mencionar seu grande poder mágico.

Iemanjá é iabá de grande poder, sempre atrelada ao seu caráter materno. Podemos verificar estas atribuições da entidade no mito que fala que ela vinga seu filho destruindo a primeira humanidade. Esse mito mostra Iemanjá como uma rainha poderosa e sábia que tinha sete filhos, sendo o primogênito o seu predileto. Era um negro bonito que despertava muita inveja dos homens e dos deuses. Em função disso, levantaram muitas calúnias contra ele, provocando a desconfiança de seu próprio pai. Acusaram-no de planejar a morte do rei e este o condenou à morte. Ao saber disso, Iemanjá Sabá explodiu em raiva e tentou salvar seu filho, sem sucesso. O resultado foi que ela vingou-se dessa primeira humanidade e fez suas águas salgadas invadirem a Terra³³.

Outro mito fala do poder feminino atrelado a Iemanjá, agora já como deidade e não “em vida”, como no mito anterior. Nessa estória, Iemanjá afoga seus amantes no mar. Dona de rara beleza, ela é caprichosa e tem apetites sexuais extravagantes. Certa vez ela saiu de sua morada nas profundezas do mar e veio a Terra em busca do prazer carnal. Encontrou um jovem e bonito pescador e o levou para seu líquido leito de amor. Seus corpos conheceram o prazer, mas o pescador era humano e morreu afogado nos braços da deusa. Quando

³² Orixá dos mares; mãe de Iemanjá; também aparece como orixá masculino. No Brasil, é uma qualidade de Iemanjá. VERGER, 1981, p. 190-191.

³³ PRANDI, 2001, p. 386: Iemanjá vinga seu filho e destrói a primeira humanidade.

amanheceu, Iemanjá devolveu o corpo à praia e, assim acontece sempre, quando todas as noites Iemanjá Conlá se encanta com os pescadores³⁴.

Neste mito ficam bastante explícitos os aspectos mais sensuais atrelados a Iemanjá. O mito remonta a elementos ligados às questões de sexualidade, tratadas com maior naturalidade pela proximidade entre o comportamento dos orixás e dos seres humanos.

Assim como Oxum, Iemanjá também foi responsabilizada por salvar a vida na Terra, ao criar a Lua. Orum, o Sol, andava exausto, pois desde a criação do mundo ele não havia descansado nunca, brilhando sobre a Terra dia e noite. Orum já estava prestes a exaurir-se e com seu brilho eterno maltratava a Terra, queimando-a dia após dia e fazendo sofrer os humanos que pereciam com tanto calor. Os orixás estavam preocupados e reuniram-se na tentativa de encontrar uma solução. Foi Iemanjá que solucionou o problema quando guardou sob as saias alguns raios de Sol, projetando-os sobre a Terra e mandando este descansar para, no dia seguinte, brilhar de novo. Os fracos raios de luz formaram outro astro e, assim, o Sol descansou recuperando suas forças enquanto reinava Oxu, a Lua. Dessa forma, graças a Iemanjá o Sol pode dormir³⁵.

Outro mito de Iemanjá – também já como deidade – confirma seu imenso poder de Rainha das águas. Em certa ocasião, os homens preparavam grandes festas para homenagear os orixás, mas por um descuido esqueceram-se de Iemanjá Maleleo e ela ficou furiosa. Conjurou o mar e este começou a engolir a Terra. Com seu abebé³⁶ de prata na mão direita e o ofá³⁷ da guerreira preso às costas, Iemanjá, acima das ondas, ordenava a invasão. Desesperados, os homens clamaram a Obatalá e ele se interpôs, levantando seu opaxorô³⁸ e ordenando que Iemanjá se detivesse, ele, que criou os homens, não queria a sua destruição. Em respeito ao Criador a dona do mar acalmou as águas e findou sua revanche, pois já estava satisfeita com o castigo³⁹. Bom atentar que a Rainha das águas não para a punição por obediência e sim por respeito à Obatalá e, principalmente, porque achou que o castigo já era suficiente, já estava satisfeita, mostrando sua autonomia.

Num outro mito, Iemanjá tem seu poder sobre o mar confirmado por Obatalá. A lenda conta que no princípio dos tempos, orixás e homens se revoltaram contra Iemanjá porque ela, sempre que queria, saía das profundezas do mar e invadia a Terra com suas águas. Orixás e homens uniram-se e procuraram Olorum, que enviou Obatalá a Terra para verificar a

³⁴ Ibid., p. 390: Iemanjá afoga seus amantes no mar.

³⁵ PRANDI, 2001, p. 391-392: Iemanjá salva o Sol de extinguir-se.

³⁶ Leque de metal; ferramenta dos orixás femininos.

³⁷ Arco e flecha.

³⁸ Báculo ou longo bastão de madeira usado por Oxalá, no Brasil confeccionado com material prateado.

³⁹ PRANDI, op. cit., p. 395: Iemanjá mostra aos homens o seu poder sobre as águas.

acusação. Eleguá⁴⁰ ouviu tudo e avisou a Iemanjá, aconselhando-a a procurar Ifá, o oráculo. Feito isso, Iemanjá ofereceu um carneiro em sacrifício contra o poder dos seus inimigos e invadiu de novo a Terra até alcançar Ifé, onde se encontrava Obatalá. Cavalgando as ondas ela mostrava a cabeça do carneiro, que era precioso para Obatalá. Ele aceitou a oferenda e confirmou então o poder de Iemanjá. Até hoje, não se passa muito tempo sem que o mar invada a Terra⁴¹.

Depois de demonstrar o poder mitológico de Iemanjá, falaremos rapidamente sobre o processo de moralização dessa deusa pelo envolvimento com o surgimento, no Brasil, de outra poderosa entidade, a Pomba-gira.

Nos anos 50 as festas de Iemanjá começam a ganhar maior visibilidade e a ficarem mais populares.

De acordo com Labanca (1973), foi a partir do ano de 1952 que a oferenda no mar e nas praias começou a ser feita publicamente. Mais precisamente, a noite do 31 de janeiro de 1957 marcou o primeiro grande culto organizado na praia do Leme [...]. Daí para diante, o culto a Iemanjá tem-se tornado cada vez mais visível, espalhando-se das praias do Rio de Janeiro para o resto do Brasil (AUGRAS, 2000, p. 29).

Devido à popularização da figura de Iemanjá acreditamos que a sincretização de sua imagem com a de Nossa Senhora da Conceição tenha se intensificado, até mesmo pelo próprio povo de santo, já que o sincretismo é forte na crença abordada aqui (um pouco menos no candomblé, pelo processo recente de retomada com a tradição africana, mas grande na umbanda). E mais, os adeptos buscam essa aceitação da população em geral, atrelada como está ao sincretismo e a maior aprovação e receptividade. Isso porque certamente desejam que sua crença seja respeitada e compreendida por todos, mesmo pelos que dela não compartilham.

Nesse mesmo período – não se sabe ao certo a época exata do seu aparecimento –, começa a se popularizar nos terreiros de umbanda cariocas, uma entidade totalmente diferente do novo conceito atribuído a Iemanjá: a Pomba-gira (AUGRAS, 2000, p. 30). Essa nova entidade é o contrário da nova imagem passada de Iemanjá, que depois da associação com a santa católica, sofre sublimação de toda sua sexualidade (AUGRAS, 2000, p. 30).

Interessa-nos aqui observar como o surgimento da Pomba-gira aparece justamente quando é modificada a representação de Iemanjá. Surge a impressão de que a nova entidade aparece como forma de tentar suprir, de alguma maneira, a modificação que aconteceu.

⁴⁰ Nome pelo qual Exu é conhecido em Cuba, onde o termo Exu é reservado às qualidades maléficas do orixá.

⁴¹ PRANDI, op. cit., p. 396-397: Iemanjá tem seu poder sobre o mar confirmado por Obatalá.

Entretanto a inovadora entidade possui características bem peculiares, pois é ainda mais sedutora, ousada, poderosa, livre e perigosa.

É como se assistíssemos ao retorno do reprimido. Todas as representações moralizadas, todas as repressões dos aspectos concretamente sexuais do poder feminino voltam nessa figura selvagem da rainha das encruzilhadas. (AUGRAS, 2000, p. 39).

Sobre a Pomba-gira trataremos detidamente logo adiante. As iabás são representantes da fecundidade, mas não simbolizam apenas esse aspecto. Além do aspecto reprodutivo, essas entidades demonstram bastante poder e a libido aflorada e isso é perceptível nos mitos, que fogem completamente à regra religiosa generalizada das tradições judaico-cristãs. Vários dos mitos antes mencionados reforçam essa afirmação e, para reiterar com mais um exemplo, um último mito de Iemanjá: ela teria se relacionado incestuosamente com o irmão (Aganjú) e dessa relação Iemanjá gera um filho, Orungan, por quem é violentada. Como resultado da violação, Iemanjá dá a luz a todos os demais orixás. O que Augras (2000) comenta a respeito é que existe uma recusa, por parte de seus informantes, no que diz respeito a esse mito. A autora recorre a Bastide para dizer que essa recusa do incesto é atribuída à influência católica, pelo fato de Iemanjá ser sincretizada com a Imaculada Conceição. Nesse caso, fica difícil aceitar que a santa tenha esposado o irmão e que tenha sido violada pelo próprio filho. Mas, é bom lembrar que o incesto é recorrente em várias culturas ágrafas e aparece sempre como parte de mitos que explicam a criação do mundo e dos homens.

Sobre este mito, uma das filhas de santo do Ilê Tata do Axé, a ajibonã Mãe Dorioman, faz um interessante comentário, que se assemelha, em parte, a recusa dos informantes de Monique Augras.

E quem é que não soube de uma história que um filho tentou fazer algo com a mãe ou se apaixonou profundamente por sua mãe? E por que não Iemanjá? A deusa que iluminava qualquer ser pela beleza dela, pelo jeito de ser e que Iemanjá tem isso, como uma mulher normal que hoje em dia vive, de não sofrer por um homem, não viver sofrendo com um homem, de ela largar o sofrimento e ir à busca de uma nova vida, de um novo amor, de uma nova felicidade. É tanto que ela teve vários filhos. De não ligar o que aquele mundo dela queria, de ser tão certinha que hoje a sociedade pede, ela mostrou que a mulher pode ser liberta e amar quantas vezes desejar e gostar de quem ela desejar e ter quantos filhos ela desejar. Uma mãe que batalha, uma mãe que não vive ali em prol de um ser, naquele canto. Iemanjá é isso, mostrando a mulher do hoje, que ela pode viver só, se esse for o desejo dela. Eu acho que Iemanjá, como mulher, quis passar pra gente isso, de dizer: “mulher, não tem esse preconceito de não poder amar, você pode amar, você tem a liberdade de amar a quem você desejar”. Claro que ela quis passar isso que um filho amou ela tanto pela beleza que a desejou como mulher, mas [...] eu creio que Iemanjá mostrou para o filho que ela era mãe e quis passar sempre pra ele o amor de mãe e não o amor de mulher [...]. Iemanjá é aquela

mulher que luta, é a mulher que realmente não se apega a um querer só, aliás, ela abraça mostrando para a mulher o amor universal, a liberdade da mulher⁴².

O comentário da mãe pequena do ilê retrata a relação que os filhos e filhas de santo têm com seus orixás, relação esta que é de aproximação. Os orixás são modelos de vida, nos quais se espelham de alguma maneira. Reparemos como num primeiro momento a filha (que é além de mãe pequena do ilê, também mãe de santo e tem um terreiro funcionando em sua casa) justifica a situação de Iemanjá diante do filho, relatando que casos assim acontecem sempre entre nós, seres humanos. Posteriormente ela fala da beleza da iabá, de como ela encanta a todos a sua volta e aproveita para trazer o tema da pluralidade de parceiros – no sentido de não passar a vida inteira com um único companheiro – e trazendo o exemplo de Iemanjá para a vida real, aproximando o comportamento da deusa com o das mulheres de hoje, batalhadoras, mulheres que têm desejos e que são livres para amar. Num segundo momento, porém, Mãe Dorioman justifica que Iemanjá não deve ter acatado o assédio do filho, que ela deve ter explicado a ele que se tratava de um amor diferente, de mãe e filho. Como estes valores – do incesto, por exemplo – não são aceitos pela sociedade em geral, pode-se entender a postura da filha de santo como uma aceitação, por um lado, da naturalidade da ocasião mencionada, mas de uma negação, por outro lado, pela influência da moral social da qual também faz parte.

A próxima iabá sobre a qual falaremos é Oyá-Iansã. Os mitos dizem que foi a única das mulheres de Xangô que o acompanhou em sua fuga para a terra dos Tapa, no final do seu reinado. Diz a lenda que ela suicidou-se ao receber a notícia da morte de Xangô, tornando-se a divindade do rio Níger, na África.

Ela era uma caçadora poderosa e muito hábil e exercia seu ofício com muita competência. Foi casada antes com Ogum, mas depois fugiu e foi morar com Xangô⁴³. É a única entre todos os orixás que é capaz de enfrentar e dominar os mortos (Egúngúns). É temida por seu imenso poder de controlar tornados e tempestades que marcam o seu descontentamento.

Oyá-Iansã é conhecida por sua bravura e coragem. Seu caráter de guerreira é uma de suas principais características. Prova disso é que ela enfrenta seu marido Xangô e usurpa dele o poder exclusivo sobre o fogo.

⁴² Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

⁴³ Ver Verger: Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns, 2000.

Conta uma lenda que Xangô enviou-a em missão na terra dos baribas, a fim de buscar um preparado que, uma vez ingerido, lhe permitiria lançar fogo e chamas pela boca e pelo nariz. Oiá, desobedecendo às instruções do esposo, experimentou esse preparado, tornando-se também capaz de cuspir fogo, para grande desgosto de Xangô, que desejava guardar só para si esse terrível poder (VERGER, 1981, p. 169).

Prandi (2001, p. 308) também tem uma versão deste mito:

Oiá usa a poção de Xangô para cuspir fogo
Um dia Oiá foi enviada por Xangô às terras dos baribas. De lá ela traria uma poção mágica, cuja ingestão permitia cuspir fogo pela boca e nariz. Oiá, sempre curiosa, usou também a fórmula, e desde então possui o mesmo poder de seu marido.

Tal como Oxum – na ocasião em que aprende a arte da adivinhação –, Iansã utiliza-se de perspicácia e sagacidade para ter acesso a conhecimentos e, conseqüentemente, a poderes relevantes. Assim se equipara em poder com seu companheiro Xangô. Ela utiliza a sedução para conquistar esse poder, como podemos certificar no mito que fala como Iansã ganha atributos dos amantes usando sabiamente seus encantos. A história mítica revela que a deusa entregou-se a vários homens, recebendo de cada um deles um presente. Com Ogum, com quem casou e teve nove filhos, adquiriu o direito de usar a espada para defender-se. Com Oxaguiã, adquiriu o direito de usar o escudo para proteger-se dos inimigos. Com Exu, adquiriu o direito de usar o poder do fogo e da magia para realizar seus desejos e os de seus protegidos. Com Oxóssi adquiriu o saber da caça para alimentar-se e a seus filhos. Com Logum Edé, adquiriu o direito de pescar. Ao final de suas conquistas e aquisições Iansã partiu para o reino de Xangô, envolvendo-o, apaixonando-o e vivendo com ele para a vida toda. Com Xangô, Iansã também adquiriu um poder, o do encantamento, assim como o posto da justiça e o domínio dos raios⁴⁴.

Atentemos para a sedução como arma de negociação para adquirir poderes ou conhecimento úteis e reparemos na forma mais frouxa, mais fluida de se tratar o tema da sexualidade, com uma moralização mais amena, mais permissiva. Interessante verificar ainda como cada orixá masculino tem um poder específico e, como Iansã adquire um pouco de cada poder, isso resulta, logicamente, numa soma de poderes que ultrapassa o de cada um isoladamente. Sobre a rebeldia contra o poder, é Iansã quem espalha as folhas de Ossaim com seu vento.

Noutro mito, Iansã mostra-se acima de Xangô, mais poderosa que ele, impondo-lhe proibições. Certo dia Xangô passeava a cavalo, avistou um palácio e se dirigiu para lá.

⁴⁴ PRANDI, op. cit., p. 296-297: Iansã ganha seus atributos de seus amantes.

Quando chegou, quis saber quem era o dono, perguntando ao porteiro que lhe respondeu que o palácio era de Oiá. Xangô quis falar com ela, mas o porteiro lhe disse que não seria possível e ele insistiu. O porteiro foi então falar com Iansã e ela o chamou para dentro, mas quando Xangô fez reverência na frente dela, Iansã sentiu o cheiro de carneiro. Xangô perguntou-lhe se queria ser sua esposa e Iansã revidou perguntando de onde ele vinha e querendo saber de que comida ele gostava. Xangô respondeu então que gostava de carneiro e Iansã revelou que não poderia casar-se com ele porque detestava o que ele comia. Depois da insistência de Xangô ela resolve aceitar o pedido, mas exigiu que toda vez que ele quisesse comer carneiro, teria que voltar pra sua terra e lá ficar durante três meses, antes de retornar. Ele aceitou a proposta e eles se casaram, contudo, não vivem juntos⁴⁵.

No mito que segue, Oiá-Iansã mostra quão grande é seu poder mágico ao criar um rio. No reino dos Nupes, o rei andava preocupado com a segurança do povo, pois temia invasões. O rei foi então procurar os adivinhos que consultaram Ifá, e este lhe recomendou que oferecesse uma peça de tecido negro, que deveria ser rasgado por uma mulher virgem. O rei escolheu sua filha (Iansã) para o ritual, ela rasgou o pano e, diante de todos, ela atirou ao solo os pedaços rasgados do tecido. Os trapos transformaram-se em águas negras que correram e formaram um rio. O rio de águas negras garantiu o isolamento da terra e protegeu o reino⁴⁶.

Aqui vemos o poder mágico de Oiá-Iansã que com a ajuda de Ifá e, aparentemente sem saber, transforma um simples pedaço de tecido em rio, criando uma barreira natural de proteção de seu reino contra os inimigos. Deparamo-nos antes com um paradoxo semelhante ao falar da ideia de virgindade, fazendo associação com o argumento da influência católica que aqui também se encaixaria (a situação assemelha-se a um milagre na perspectiva do catolicismo), no entanto, outra vez reiteramos tratar-se de uma hipótese que necessitaria de um posterior estudo para confirmação.

Obá, outra iabá, foi a terceira mulher de Xangô. Segundo uma das lendas foi também mulher de Ogum, assim como Oiá-Iansã e Oxum. Sobre as características da deusa:

Obá era um orixá feminino muito enérgico e fisicamente mais forte que muitos orixás masculinos. Ela desafiara e vencera na luta, sucessivamente, Oxalá, Xangô e Orunmilá. Chegada a vez de Ogum, aconselhado por um babalaô, ele preparou uma oferenda de espigas de milho e quiabo. Amassou tudo num pilão, obtendo uma pasta escorregadia, que espalhou pelo chão, no lugar onde aconteceria a luta. Chegado o momento, Obá, que fora atraída até o lugar previsto, escorregou sobre a mistura, aproveitando-se Ogum para derrubá-la e possuí-la no ato (VERGER, 1981, p. 186).

⁴⁵ PRANDI, op. cit., p. 299-300: Iansã proíbe Xangô de comer carneiro perto dela.

⁴⁶ PRANDI, op. cit., p. 301: Oiá cria o rio dum pedaço de pano preto.

Trata-se também, assim como Oyá-Iansã, de deusa guerreira e forte, é vista como amazona. Mais uma vez percebemos a altivez da entidade feminina que desafia e vence orixás masculinos. Entretanto, ao mesmo tempo, identificamos neste mito elementos simbólicos que demonstram o masculino controlando o feminino através do corpo, da sexualidade.

Nanã, orixá mais idosa, também tem – como Oxum – uma ligação com os mitos de criação. Entretanto, diferente de Oxum que criou o candomblé, Nanã tem ligação com a criação do ser humano. De acordo com o próximo mito, a Iabá fornece a lama para a modelagem do primeiro homem.

Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano e este orixá tentou várias opções diferentes. Tentou fazer o homem de ar, de pau, de pedra, de fogo, azeite, água e vinho de palma, mas nenhuma das tentativas deu certo. Nanã Burucu foi então lhe auxiliar, apontando para o fundo do rio com seu ibiri⁴⁷, cetro e arma, e de lá retirando uma porção de lama. Ela deu então a Oxalá o barro do fundo da lagoa onde ela mora, na lama sob as águas que é Nanã⁴⁸.

Esta deusa é rival de Ogum – não se sabe exatamente por qual motivo – e, por isso, proíbe o uso de metal – que é elemento deste orixá – em seus cultos, mostrando seu orgulho e dignidade. Um dos mitos demonstra uma possível explicação dessa proibição motivada na rivalidade que data de tempos: Ogum é ferreiro e guerreiro, proprietário de todos os metais, são dele os instrumentos de ferro e aço. Era muito considerado entre os orixás, pois dele todos dependiam. Sem a licença de Ogum não havia sacrifício e sem sacrifício não há orixá porque ele é o Senhor da Faca. Um dia, contrariada com a precedência dada a Ogum, Nanã disse não precisar dele pois se julgava mais importante. Ela nunca mais usou a faca e decidiu que, no futuro, nenhum de seus seguidores se utilizaria de metal para qualquer cerimônia em seu louvor. Seus sacrifícios seriam feitos sem a licença de Ogum⁴⁹. “Nanã disse que não precisava de Ogum para nada, pois se julgava mais importante do que ele⁵⁰”, este trecho do mito expõe quão grande é a altivez, a autonomia e a obstinação de Nanã Burucu.

No Ilê Tata do Axé uma filha de santo revelou que Nanã era “representante” do movimento feminista, assim como Iansã e Iemanjá:

Nanã é uma mulher feminista e guerreira que traçou suas batalhas, suas lutas, mas que ela sempre precisou também de outras guerreiras como Iansã e Iemanjá. Quando eu falo dessa mãe universal eu falo também que ela é uma feminista, uma mulher que passou no mundo dela ao lado dos orixás

⁴⁷ Cetro ritual de Nanã em forma da letra jota.

⁴⁸ PRANDI, op. cit., p. 196: Nanã fornece a lama para a modelagem do homem.

⁴⁹ PRANDI, op. cit., p. 200-201: Nanã proíbe instrumentos de metal no seu culto.

⁵⁰ Idem.

com muito preconceito, porque imagina uma mulher ser elevada a vários cavaleiros e vários homens querendo pegá-la e ela própria ter que se esconder para esses cavaleiros não a alcançarem. Uma mulher só lutando contra vários homens⁵¹.

Destaca-se aqui uma possível adaptação entre discursos “feministas” e a mitologia religiosa. Além disso, há uma aproximação entre os orixás e o cotidiano, o dia-a-dia e a maneira de pensar dos adeptos. Isso porque Mãe Renilda tem relação com o movimento feminista e isso influencia a todos no barracão, principalmente as filhas de santo.

A Pomba-gira, entidade do panteão da umbanda – mas também cultuada em terreiros de candomblé, como é o caso do terreiro aqui pesquisado, o Ilê Tata do Axé –, é considerada pelos não adeptos das religiões de matriz africana uma figura desprezível e negativa, vista como a versão feminina de Exu. É uma das entidades mais conhecidas, temidas e polêmicas. Teixeira Neto diz que há mulheres que “quando desencarnadas, entregam-se a sete Exus e assim também passam a se apresentar como pertencentes ao povo de Pomba-gira” (TEIXEIRA NETO, s/d, p. 31 apud AUGRAS, 2000, p. 32).

Além deste, há também o caso de mulher “que, em vida, tenha-se excedido, qual verdadeira Messalina, na prática de atos sexuais, ao desencarnar, poderá muito bem passar a se apresentar como Pomba-gira” (TEIXEIRA NETO, s/d, p. 33 apud AUGRAS, 2000, p. 33).

Vale dizer, o povo de Pomba-gira é formado por espíritos de mulheres que se entregaram à fornicção, seja em vida, seja depois da morte (AUGRAS, 2000, p. 33).

A Pomba-gira é uma afronta à moralidade, ainda tão importante para a sociedade brasileira. Herança de uma cultura cristã, a sutileza dessa moral nesses espaços religiosos ainda assusta, surpreende e escandaliza. A entidade “é a própria assunção de tudo o que é considerado marginal pela sociedade brasileira” (AUGRAS, 2000, p. 36).

As entidades do candomblé e da umbanda são tidas como protetoras daqueles/as com os/as quais têm ligação. No caso da Pomba-gira há um ponto muito interessante, que é o empoderamento dado pela entidade a suas protegidas, nas relações com seus parceiros (namorados, maridos, companheiros ou amantes). É um tipo de relacionamento triangular, pois, em muitos casos, a aliança das mulheres com a Pomba-gira lhes confere poder, invertendo as suas posições de subordinação na vida cotidiana e impondo, através da entidade, suas vontades aos homens. Deste modo, a autoridade legitimada socialmente ao homem acaba se submetendo à autoridade sobrenatural que lhe é superior. Deste modo, há uma redefinição dos papéis no casal. Isso implica no “empoderamento” das mulheres pela inclusão das

⁵¹ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

entidades em suas relações familiares e conjugais, que transforma o papel da mulher retirando-a da sua posição de submissão” (CAPONE, 1999 apud BIRMAN, 2005, p. 410).

Na maior parte dos relatos, a relação entre a mulher e seu espírito protetor, Exu ou Pomba-Gira, é sempre vivida como uma aliança que permite às mulheres de fazerem face à violência ou à traição dos homens. São pois os espíritos que intervêm diretamente, nos momentos mais perigosos da existência de seus “cavalos”, para os proteger e para punir os culpados (CAPONE, 1999, p. 182 apud BIRMAN, 2005, p. 410).

Para abranger mais o ideário que sustenta o imaginário afro-brasileiro, vemos nas proclamações de Maria Padilha (um dos vários tipos de Pomba-gira) o poder feminino, que lembra as Iá Mi citadas no início do texto e sobre as quais falaremos logo a seguir.

Menino Exu.

Sarava minha estrela.

Sarava meu garfo e minha caveira.

Sarava a menga⁵² grande que há de correr do inimigo (MOLINA, 2, p. 23 apud AUGRAS, 2000, p. 39).

Durante as entrevistas, a mãe pequena do terreiro nos falou de sua Pomba-gira.

Eu pessoalmente tenho um grande respeito pelas Pomba-giras, por essas Legba como a gente chama, respeito demais porque eu trago uma no meu corpo. Quando eu falo da Pomba-gira eu falo da minha Sete Lanças que é o meu querer bem, é a mulher que eu mais respeito como entidade, respeito todas, mas eu tenho esse respeito maior por ter ela perto de mim, por ela vim ao meu corpo e que também Ivana, me entristece quando deturpam o lado da Pomba-gira, dizendo que Pomba-gira faz mal, não, a Pomba-gira é aquela mulher que tem atitude sabe, ela não diz duas, três palavras, diz uma só, é dessa forma que eu desejo, é dessa forma que tem que ser. Ela é alegre, quando ela chega traz aquela luz que sai iluminando as mulheres e os homens, mas é aquela mulher que traz o respeito, é sincera, é aquela mulher vulgar e ao mesmo tempo chique, aquele vulgar-chique **que passa para as outras mulheres que elas têm que ser daquela forma.** É a mulher do perfume, é a mulher da joia, é a mulher do bem-estar vestido, quando ela se veste ela gosta do luxo, a vaidade em si, a Pomba-gira não vive sem maquiagem. **Eu vejo essas Pomba-giras essas mulheres de hoje, determinadas.** Eu acho que as Pomba-giras ajudaram muito essas mulheres a terem os pés mais firmes na terra, a se verem mais mulheres, a não terem medo de conquistar, a não terem medo de querer um amor, a não terem medo de ter um parceiro do lado, **a não terem medo de dizer um não aquele parceiro.** A Pomba-gira é isso, é aquela mulher também que ilumina você para o seu campo profissional, é a mulher que te aconselha no lado amoroso, é a mulher que amamenta, da maneira dela, o amamentar que eu digo é ela que ajuda aquela mulher a ter seu leite para o seu filho. Eu acho que a Pomba-gira é aquela que sacode a saia e diz: esta mulher está precisando de um dinheiro e sou eu que vou arrumar, balançar a minha saia e ajudar aquela mulher. Eu acho que ela passou pelo mundo, sofreu e conseguiu dar a volta por cima, e aqui na Terra ela vê a mulher dessa forma e quer ajudar, quer dar a mão, aí eu venho com aquela tristeza lá atrás quando mostram que ela é toda negativa, que essa moça que vem a terra,

⁵² Sangue.

que faz o mal, que destrói, que mata e que rouba e que não tem nada a ver. A Pomba-gira é alegria em pessoa. Imagina uma mulher chegar triste em um barracão e ela se sentar com uma Pomba-gira, tomar o seu belo champanhe e daqui a pouco aquela mulher estar alegre, chorar com ela e daqui a pouco estar naquela alegria, naquele fervor, a Pomba-gira transferindo aquela fé que tinha acabado. Então a Pomba-gira é isso, é o bem-querer, é o gostar do mundo, é o viver, é a vida. A Pomba-gira é vida, ela não gosta nada da tristeza, daquilo que é negativo, quando falam que Pomba-gira é a morte, que ela mata, isso pra mim é muito negativo, pra mim isso não existe porque eu tenho uma que vem a mim há mais de 25 anos⁵³.

Aqui percebemos como a fala da mãe pequena contraria a visão desprezível e negativa mencionada antes. A filha fala de seu amor por sua Sete Lanças, menciona a autonomia da entidade, sua atitude e determinação e como esse comportamento é visto como um exemplo a ser seguido pelas mulheres: “Pomba-gira é aquela mulher que tem atitude sabe, ela não diz duas, três palavras, diz uma só, é dessa forma que eu desejo, é dessa forma que tem que ser [...], que passa para as outras mulheres que elas têm que ser daquela forma”. De modo semelhante a trechos antes mencionados destaca-se a aproximação entre a entidade e a vida da adepta “eu vejo essas Pomba-giras, essas mulheres de hoje, determinadas”.

A mãe pequena se esforça para retirar a imagem negativa atrelada a Pomba-gira. Retomamos então um tema já mencionado no decorrer do texto, a vontade de aceitação e respeito do povo de santo, no que tange aos seus deuses, deusas e sua religião. Mãe Dorioman enfatiza que o comportamento da Pomba-gira é natural, não há nada de errado em suas atitudes e que todas as mulheres sentem o mesmo que a entidade.

Quem não quer um amor? Quem não quer ganhar rosas? Quem não quer ganhar perfume? Quem não quer estar bem vestida? Quem não tem aquela vaidade? Quem não quer um encanto de um homem, um homem olhar para uma mulher e dizer: “você é bela”. A Pomba-gira faz isso acontecer com as mulheres⁵⁴.

Determinadas e temidas são também as Iyámi-Ajé: “Minha Mãe Feiticeira”, eis o nome das já mencionadas Iá Mi Oxorongá, que são amedrontadoras e apavorantes, de tão poderosas. Elas habitam, entre outras árvores, Iroco, planta centenária em cuja enorme e frondosa copa moram aves misteriosas, temidas e portadoras do feitiço.

Iá Mi Oxorongá, literalmente: “nossas mães ancestrais”, donas de todo o conhecimento e senhoras do feitiço, representam a ancestralidade feminina da humanidade, mas seu culto no Brasil é raro. Realmente, quando questionada a respeito, a mãe de santo do

⁵³ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

⁵⁴ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

Ilê Tata do Axé disse não conhecer as Iá Mi, o mesmo aconteceu com as filhas de santo entrevistadas. Isso indica que os mitos não são o todo para a centralidade da mulher no terreiro, pois há mitos que as adeptas não conhecem.

Os mitos denotam principalmente o caráter maléfico das Iá Mi Oxorongá. Um deles confirma o que foi dito a pouco, elas são as primeiras mães, raízes primordiais da humanidade e são feiticeiras. São velhas mães feiticeiras as mães ancestrais. Elas são o princípio de tudo, do bem e do mal, são vida e morte, são as temidas ajés⁵⁵, mulheres impiedosas. Elas conhecem a fórmula de manipulação da vida e não se costuma escapar ileso do ódio de Iá Mi Oxorongá. Seu poder é grande e terrível, tão destruidor quanto construtor e positivo é o axé, força poderosa e benfazeja dos orixás e única arma do homem na fuga de Oxorongá. Num dia, as Iá Mi vieram a Terra e foram morar nas árvores. Elas fizeram sua primeira residência num orobô⁵⁶, se Iá Mi está no orobô e pensa em alguém, este alguém terá felicidade, será justo e viverá muito. As Iá Mi fizeram sua segunda morada numa araticuna-da-areia e se ela está na copa da araticuna e pensa em alguém, tudo aquilo que a pessoa gosta será destruído. As Iá Mi fizeram sua terceira casa num baobá, se Iá Mi está lá e pensa em alguém, tudo o que é do agrado dessa pessoa lhe será conferido. As Iá Mi fizeram sua quarta parada no pé de Iroco, a gameleira-branca. Se Iá Mi está lá e pensa em alguém, essa pessoa sofrerá um acidente e não escapará. As Iá Mi fizeram sua quinta morada nos galhos do pé de Apaocá, se lá estiverem e pensarem em alguém essa pessoa será morta. As Iá Mi fizeram sua sexta residência na cajazeira, se estiverem lá e pensarem em alguém, tudo o que essa pessoa quiser poderá ter. As Iá Mi fizeram sua sétima moradia na figueira, se lá estiverem e alguém lhe suplicar o perdão, essa pessoa será perdoada. É na cajazeira que as Iá Mi conseguem seu poder, lá é sua principal casa onde adquirem seu grande poder. De lá podem ir rapidamente ao Além. Eram duzentas quando vieram para a Terra e cada qual tinha seu pássaro, eram as mulheres-pássaros, donas do eié⁵⁷, as mulheres-eleié⁵⁸, as donas do eié.

Quando elas chegaram a Terra foram direto para a cidade de Otá e os babalaôs mandaram preparar uma cabaça para cada uma. Elas escolheram sua ialodê⁵⁹, sua sacerdotisa. Cada Iá Mi partiu para sua casa com seu pássaro fechado na cabaça e lá cada uma guardou secretamente sua cabaça até o momento de enviar o pássaro para alguma missão. Quando Iá Mi abre a cabaça o pássaro vai, seja onde for e executa sua missão. Se for pra matar, ele mata.

⁵⁵ Feiticeira.

⁵⁶ Noz-de-cola amarga.

⁵⁷ Pássaro.

⁵⁸ Literalmente, o dono ou a dona do pássaro; epíteto usado para referir-se às Iá Mi.

⁵⁹ Vimos, ao longo do texto, o uso dessa palavra para designar uma sociedade secreta feminina. Neste mito, ialodê quer dizer: encarregada de organizar o trabalho comunitário das mulheres da aldeia.

Ele faz o que lhe for ordenado e volta para sua cabaça, depois disso Iá Mi recoloca a cabaça em seu lugar secreto. Mas algumas pessoas possuem um encantamento contra a feiticeira, trata-se das seguintes palavras: “Que aquela que vos enviou para me pegar, não me pegue”. Assim, por mais que tente o pássaro não executará sua tarefa. Sua dona terá de buscar o auxílio de outras Iá Mi. Então, Iá Mi leva um pouco de sangue da pessoa que quer prejudicar e todas as Iá Mi o bebem, depois elas se separam e não deixam dormir a vítima. O pássaro é capaz de carregar ou se transformar em qualquer coisa, tudo para aterrorizar a pessoa à qual foi enviado. Assim são as Iá Mi Oxorongá e essa é sua história⁶⁰.

Mais uma vez iabás estão atreladas ao início da “primeira humanidade”, utilizando-nos da linguagem dos mitos, são as “raízes primordiais da estirpe humana”. Estão ligadas à ancestralidade feminina e dessa origem já emerge um grande poder, para o bem e para o mal, elas são vida e morte ao mesmo tempo.

No mito subsequente, as Iá Mi demonstram quão grande é seu poder, tão grande que nenhum orixá é capaz de enfrentá-las. Nesta ocasião mítica, as Iá Mi Oxorongá começaram a comer todo o algodão plantado por Orixalá. Um dia ele as encontrou e pediu para que não comessem mais seu algodão. Quando elas chegaram a Terra, os homens já haviam tomado todo o poder, eles as enganaram e mentiram para elas. Então, as Iá Mi foram até Olodumare para reclamar porque não sobrara nada. Olodumare concedeu-lhes grande poder para que usassem de várias maneiras.

Numa época onde não havia rios, as Iá Mi tiveram seu rio, o Olontoqui, e esse rio nunca secava. Nesse período Orixalá estava criando os homens e precisava de água fresca para modelar o barro, por isso, ele roubava água das Iá Mi. Quando perceberam isso, elas passaram a vigiar a água e encontraram Orixalá, começando desde então a persegui-lo. Ele fugiu para a casa de Egum e este pediu as Iá Mi que o poupassem, mas elas disseram que roubariam os panos de Egum fazendo-o perder seus poderes. Assim, Egum despachou Orixalá que fugiu para Ogum. Este também pediu que as Iá Mi poupassem Orixalá, mas elas disseram que tomariam o dinheiro e os instrumentos de ferro de Ogum. Assim, Ogum empurrou Orixalá para fora. Ele fugiu então para a casa de Orunmilá. Elas disseram que pegariam as nozes de obi de Orunmilá e este não se amedrontou, convidando-as para entrar. Orunmilá serviu-lhes dezesseis pratos de ecuru⁶¹ e sangue de animais. Elas ficaram muito agradecidas e

⁶⁰ PRANDI, 2001, p. 348-351: Iá Mi chegam ao mundo com seus pássaros maléficos.

⁶¹ Bolinho de feijão-fradinho cozido no vapor.

perdoaram Orixalá. Desde então, tudo que as Iá Mi querem ter, pedem a Orunmilá, porque este as recebera bem. Orixalá, em agradecimento, deu seu facão a Orunmilá⁶².

O pavor e o terror que provocam as Iá Mi ultrapassam os seres humanos e alcançam os orixás. Interessante observar que não há uma versão masculina das Iá Mi Oxorongá, nenhum orixá masculino mostra-se com tamanho poder e nenhum deles amedronta tanto os outros orixás e os humanos.

Vimos nos mitos que tanto Oxum quanto as Iá Mi reclamaram do poder concentrado em mãos masculinas e, reivindicando o reconhecimento do seu valor, fizeram com que essa realidade mudasse e que elas também tivessem sua participação reconhecida.

O estudo do elemento feminino nas religiões mostra-se necessário por sua importância, como se vem reforçando os argumentos até aqui transmitidos. A predominância de mulheres incorporando os orixás e dirigindo os terreiros mais tradicionais transmitem claramente a relevância das mulheres para a religião. Por serem os terreiros mais tradicionais, ou seja, os primeiros terreiros surgidos no Brasil, supõe-se que são estes que mantêm mais vivamente os costumes herdados da África e que, de lá, o valor da mulher tenha sido transferido para nosso país.

O reconhecimento de religiões ou crenças antigas baseadas em deusas também é crucial, pois respalda a tese de uma religião universal dominada por uma grande mãe, o que é absolutamente provável pelo pensamento predominante no período, onde se associava a reprodução das mulheres à fertilidade da terra. Havia uma associação entre o plantio, o parto, os ciclos femininos e os ciclos lunares. Essas deusas, assim como as Iá Mi, estavam associadas à essência criadora da terra, aos ciclos da natureza e da própria vida, incluindo a morte.

Além das Iá Mi, outras iabás estão relacionadas a mitos de criação da religião, do ser humano e de astros, para dar continuidade à vida na terra. Oxum criou o candomblé, Nanã, forneceu a lama para a modelagem do homem e Iemanjá criou a Lua, salvando a Terra do Sol que queimava dia e noite.

Refletir sobre a mitologia se faz importante para mostrar a imagem das principais deusas do candomblé, uma imagem que foge dos arquétipos sociais do feminino, onde uma deusa africana é mãe, mulher, vilã e guerreira.

⁶² PRANDI, 2001, p. 360-362: Iá Mi perseguem Orixalá pelo roubo da água.

CAPÍTULO 3

O PODER FEMININO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: A REPRESENTATIVIDADE FEMININA NO TERREIRO TATA DO AXÉ

Já que este estudo está voltado para a centralidade e autoridade da mulher no candomblé, aqui será apresentado um pouco do dia a dia da mãe de santo Renilda Bezerra de Albuquerque, observando sua rotina no Ilê Tata do Axé e na comunidade de Cruz das Armas, onde ela nasceu e cresceu e, onde esteve localizado o terreiro até pouquíssimo tempo atrás⁶³. Discorreremos também sobre a liderança religiosa, a atuação comunitária e política de Mãe Renilda, além de abordar o tema relacionado à importância da família de santo em detrimento da família consanguínea e da relação da religião com sujeitos tidos como marginalizados – prostitutas, homossexuais, entre outros.

Mãe Renilda é filha de comerciantes semianalfabetos, naturais de Bananeiras, cidade localizada no interior da Paraíba. Nascida em Cruz das Armas – bairro periférico de João Pessoa – em 1955 e pertencente a uma família de oito irmãos, ela nasceu e cresceu na popularmente conhecida Rua do Campo (Rua Coronel Luiz Inácio), assim chamada pela proximidade com um campinho de futebol chamado “Campo da Graça”. De lá, foram morar na “Rua do Tambor” (Avenida Doutor João Soares da Costa), também conhecida como “Avenida da Pedra”, onde teve início sua vida no santo. A ialorixá conta que, nesse período, seus pais viviam relativamente bem financeiramente, orgulha-se, inclusive, de dizer que seu pai foi o dono do primeiro táxi de Cruz das Armas. Ele era comerciante, distribuidor de farinha e dono de um armazém de biscoitos. Mas, depois de um acidente com seu caminhão em que um funcionário faleceu, seu Deca – pai da sacerdotisa, já falecido – passou por sérias crises financeiras, sofrendo grande impacto e perdendo muito do seu patrimônio⁶⁴. A família começou a passar necessidade e Mãe Renilda, na época com oito anos de idade, começa a lavar roupa no rio Samaritano para ajudar nas despesas da casa. Trabalhou depois como empregada doméstica, manicure, trabalhou em padaria, pastelaria e depois passou a trabalhar com a prima, passando “jogo de bicho”. Foi com o faturamento desse trabalho que Mãe Renilda conseguiu comprar, em 1977, a casa em Cruz das Armas onde seu terreiro funcionou

⁶³ A mudança ocorreu, de acordo com Mãe Renilda, por solicitação do Orixá da casa, Oxóssi, através do jogo de búzios. O motivo seria o espaço, já pequeno e insuficiente para comportar os adeptos.

⁶⁴ Seu Deca perdeu o caminhão, a carga e teve que pagar indenização à viúva do funcionário.

durante trinta e três anos, como confirma a sacerdotisa: “inclusive essa casa aqui que é a casa do terreiro foi comprada justamente com comissão de jogo de bicho⁶⁵”. Antes disso, o terreiro funcionava na “Rua do Rio”, numa casa alugada.

Aos nove anos de idade, Mãe Renilda começa a sentir fortes dores na perna esquerda. Ao procurar a medicina convencional que não conseguiu detectar qual era o problema da filha, seu Deca resolve procurar um tipo de medicina alternativa e recorre ao Doutor “Mororó”, médico espírita que a atendeu e disse não se tratar de doença material e sim espiritual. Em outra ocasião, quando Seu Deca estava na conhecida “Feira do Mulungu⁶⁶”, encontra dona Maria da Cruz, mangaieira vendedora de ervas medicinais e rezadeira, que o coloca diante da seguinte situação, de acordo com as palavras da própria Mãe Renilda: “essa rezadeira, sem meu pai contar nada pra ela, disse que na casa dele tinha uma pessoa doente e que ele estava com a cura dentro de casa⁶⁷”. Seu pai ficou intrigado e, angustiado por não conseguir tratar a doença da filha, quis saber de que cura a rezadeira falava. Ela disse – sem nunca ter ido à casa da família, conforme disse Mãe Renilda – que a cura era um pé de fruta pão que havia no quintal de sua casa e pediu que ele pegasse três folhas da árvore, esquentasse e colocasse na perna da filha, no dia seguinte ela estaria melhor. Seu Deca seguiu as instruções e Mãe Renilda realmente melhorou.

Os problemas financeiros se agravaram ainda mais depois do ocorrido. Então, a tia de Mãe Renilda conhece o pai de santo que, logo depois, faria sua iniciação, pai Luiz Alves Gomes, vindo de Itabuna, na Bahia. A tia procura o pai de santo e este acaba por mencionar o problema financeiro de seu Deca, pedindo que ele o procure. A tia resolve falar com a mãe da sacerdotisa, pois seu Deca era muito resistente a estes assuntos e sua esposa é quem acaba indo ver pai Luizinho, como ficou conhecido. Posteriormente, depois de muita insistência, ela acaba por convencer o marido e ele resolve procurar o pai de santo, desesperado que estava à procura de trabalho. Pai Luizinho pediu que ele fizesse um tipo de “simpatia” (que envolvia uma garrafa, água e uma ponta de charuto) e que isso lhe resultaria num emprego, o que de acordo com Mãe Renilda, realmente aconteceu.

Com o trabalho conquistado, seu Deca resolveu ir agradecer a pai Luizinho e avisar que a “simpatia” tinha dado certo. O pai de santo garante que a partir daquele momento a vida de seu Deca mudaria para melhor, mas que ele precisava “cuidar” de uma das filhas, que era médium. Tratava-se de Mãe Renilda.

⁶⁵ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

⁶⁶ A “feira do mulungu” localizava-se entre a Avenida Cruz das Armas e a Rua Silva Mariz. Hoje funciona no local o Mercado Público Municipal Sindolfo Freire.

⁶⁷ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

Fazendo parte da religião desde os nove anos, ela foi iniciada na umbanda – umbanda com nagô⁶⁸ – aos quatorze anos de idade – só depois mudou sua denominação para o candomblé jeje. Completou o ensino médio, casou – hoje está divorciada – e teve dois filhos, um casal. O mais velho é também seu filho de santo e pai de santo do terreiro, a mais nova seguiu a religião até os quinze ou dezesseis anos de idade, mas depois decidiu se afastar do culto e hoje não segue nenhuma religião. Mãe Renilda disse não ter se incomodado com essa atitude e respeitou a vontade da filha, ressaltando que cuida de seu orixá. Quando há festa do orixá da filha, ela lhe cobra os alimentos necessários para as oferendas e para a realização da festa e a filha segue a exigência sem problemas. Ambos possuem curso superior.

Apesar dessa relação com a religiosidade afro-brasileira desde a infância, Mãe Renilda relata que sofreu preconceito dentro da própria família consanguínea, principalmente de seu pai. Um exemplo disso é que ele não queria que os netos crescessem no meio religioso. Certa vez seu pai lhe disse: “eu não quero Silvana (filha consanguínea de Mãe Renilda) no terreiro porque ela vai virar prostituta⁶⁹”.

Quando questionada a respeito das atividades ou instituições nas quais está atualmente envolvida, Mãe Renilda respondeu que é radialista – ela apresenta um programa aos sábados, às 17h30min, na rádio Tabajara AM. Faz parte ainda de movimentos sociais organizados – entre eles está o Movimento Negro –, faz parte da Marcha Mundial das Mulheres e da Rede Mulheres de Terreiro, é conselheira de saúde do município, faz parte do Conselho de Transparência Pública, é membro do Fórum de Educação do Estado, faz parte da Federação Independente dos Cultos Afro-brasileiros, da CONEN (Coletivo Nacional de Entidades Negras), do INTECAB (Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira) e é a coordenadora do Ilê Tata do Axé, do qual é a mãe de santo titular.

Ela iniciou sua carreira como radialista quando um amigo – Eraldo Santana – que acabara de se transferir para a Rádio Correio, incentivou-a a fazer um curso para ir trabalhar na rádio também. Ela fez um curso básico de oito ou dez dias e este amigo lhe chamou pra ir fazer o programa com ele, e ela foi. Começou a auxiliar também outro locutor, Batista Silva e dali a um tempo ela já estava com seu próprio programa na Rádio Sanhauá.

Mãe Renilda foi uma das personagens principais na história das religiões afro-brasileiras em João Pessoa, pois vivenciou o período de repressão por que passaram no

⁶⁸ De acordo com Gonçalves & Oliveira (2010) existe, no termo nagô – utilizado tanto em Recife quanto em João Pessoa –, uma aproximação com o sincretismo. Os autores dizem que muitos terreiros de umbanda (em Recife, xangô umbandizado) denominam-se “umbanda nagô”. É dessa forma que Mãe Renilda nomeia sua antiga nação.

⁶⁹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

governo de Pedro Gondim, 1958-1965, vivenciou a perseguição policial que proibia o culto e participou da luta pela liberdade de expressão de sua religiosidade. Aqui começa o envolvimento político da mãe de santo, pois ela se enreda no processo eleitoral, junto com outros adeptos/as, a favor da candidatura ao governo estadual de João Agripino, que ofereceu apoio à causa da liberação do culto, proibido até então, e prometeu a criação de uma federação, para defender os interesses do povo de santo.

Depois da eleição de João Agripino, a federação foi criada e o governador doou um terreno para sediar a mesma. A primeira sede da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba localizava-se no bairro de Tambauzinho, onde foi construído um prédio que passou a abrigar a sede. O primeiro presidente da federação foi Carlos Leal Rodrigues. Hoje, a sede encontra-se no bairro de Mangabeira.

Mesmo depois da vitória de João Agripino, da criação da lei nº 3.443 que garantia a liberdade de culto, outros problemas surgiram em função da criação da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, pois a “burocracia” para a realização dos rituais ficou, segundo Mãe Renilda, ainda pior. De acordo com a ialorixá, era necessário ir à federação e depois se tinha que ir até à delegacia e pagar uma taxa que, segundo ela, era absurda.

Em função disso, Mãe Renilda se reuniu a outros pais e mães de santo, também inconformados com a situação, e criaram outra federação, a Cruzada Federativa de Umbanda. Nesse movimento participaram Mãe Renilda, Mãe Elvira, Valdivino, Meire, Miranda (do bairro do Rangel), Osvaldo Belarmino, José Ribeiro, Zé Domingo, Agamedes e Ednaldo. A nova federação, a Cruzada, como ficou conhecida, foi fundada em 1969, no bairro do Cristo, num terreno doado por Mãe Naninha.

Mesmo depois do surgimento da Cruzada, as insatisfações ainda perduravam. Mãe Renilda fazia parte na época da diretoria da Cruzada, mas mesmo assim estava insatisfeita e sentia-se impotente para melhorar a federação, pela dependência que havia de todo o grupo para a tomada de decisões. O próprio presidente da Cruzada deste período, Lucas, sugeriu-lhe que ela abrisse uma federação e assim foi feito. Numa reunião articulada por Joana de Iansã, em Santa Rita, no dia 16 de março de 1997, conversaram juntos sobre a criação da nova federação: Doutor João Rosendo, sargento Antônio, Seu Raminho, Pai Carlos (filho biológico de Mãe Renilda) e Mãe Renilda. Dia 16 de março foi o dia que Mãe Renilda fez a primeira obrigação de santo e entendeu isso como uma mensagem dos orixás que aprovavam a abertura da nova federação. Assim nasce a Federação Independente dos Cultos Afro-Brasileiros da Paraíba – a FICAB – tendo como data de fundação 16 de março e data de registro, 23 de abril de 1997. Seus sócios fundadores foram: João Rosendo, Mãe Renilda, Severino de Ramos,

Marcos, Joana e seu Raminho.

Toda esta articulação só comprovava uma característica muito peculiar à Mãe Renilda, sua vontade de lutar em prol de sua religião. Não só da religião, como veremos a seguir, mas esse caráter articulador da mãe de santo acabou se expandindo e tomando maiores dimensões. Ela começou a se unir a movimentos sociais, a exemplo do movimento negro – onde atua há mais de 30 anos – e do movimento de mulheres, sempre reivindicando os direitos de “seu povo”. Começou também a procurar os órgãos públicos, solicitando ajuda para a efetivação de melhorias e, dessa forma, acabou ganhando muita visibilidade não só no bairro de Cruz das Armas, mas em toda a cidade de João Pessoa.

A mãe de santo aprendeu a se associar a redes de apoio, passou a integrar a Marcha Mundial das Mulheres e foi personagem importante na criação da Rede Mulheres de Terreiro da Paraíba. Seu envolvimento e interesse pela criação de uma Rede de Mulheres específica para o Estado se deu em função de situações que vivenciou dentro de seu próprio terreiro. Um exemplo é o tratamento preconceituoso dado pelos companheiros/cônjuges às mulheres que frequentam o espaço religioso.

[...] o homem diz à mulher: “o quê? Se você for para o terreiro hoje, quando você voltar não entra em casa!” Esse é um dos pontos, isso acontece diariamente, o pai diz a filha e a mãe “se você for praquela negócio ali você dorme no meio da rua hoje”. Não é? Tem outro fator que eu vi aqui nesse terreiro, moravam pessoas aí nessa vila da frente e quando eu dou fé, foi o homem vindo puxar a mulher no banco aqui pelos cabelos, porque ela estava aqui assistindo o candomblé⁷⁰.

Essas situações recorrentes despertaram na sacerdotisa o interesse em instituir a Rede Mulheres de Terreiro da Paraíba, fundada dia primeiro de abril de 2007. A partir de então, já aconteceram vários eventos em que se discutiram questões de gênero dentro dos terreiros, sendo Mãe Renilda coordenadora da rede.

Atualmente a Ialorixá trabalha na Secretaria de Desenvolvimento Social do Município, na gestão do atual prefeito da cidade de João Pessoa. Trabalha também no Centro de Cidadania, onde forma rodas de diálogo, debatendo sobre a religião, sempre discutindo as questões das religiões de matriz africana.

3.1 Ilê Tata do Axé⁷¹

O Ilê Tata do Axé foi aberto⁷² na popularmente conhecida “Rua do Rio” (Rua

⁷⁰ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

⁷¹ Que quer dizer, de acordo com Mãe Renilda, Casa da Mãe da Força Maior.

Desportista Marcos Antônio Ribeiro, numa casa alugada no bairro de Cruz das Armas, em 1975.) Posteriormente foi transferido, em 1976, para a Rua Jornalista Ulisses de Oliveira e, em 1978, mudou para a Avenida Palmares⁷³, todos os endereços localizados no mesmo bairro. Começou como um terreiro de umbanda – umbanda com nagô – que, nesta época, chamava-se Templo de Umbanda Vovó Maria Mina, em homenagem a sua Preta Velha, mudando depois para o candomblé, em 1996, e passando a se chamar Ilê Tata do Axé.

Essa mudança na denominação do terreiro ocorreu em função do falecimento de Pai Luiz – pai de santo de Mãe Renilda – e da necessidade dela se associar a outro pai ou mãe de santo. Por isso a ialorixá foi a Salvador e fez suas obrigações com Mãe Florianita de Jesus, a Mãe Flor do Terreiro Corcunda de Ayá, localizado no bairro de Boa Vista de São Caetano, naquela capital. O terreiro de Mãe Flor é de candomblé e, por isso, ocorreu a “mudança de nação” – “virou a folha” como se diz no meio – no terreiro de Mãe Renilda. Essa alteração ocorreu de forma vagarosa, durando em média cinco anos. Na prática, são raros os pais e mães de santo que se dizem candomblé e não cultuam a jurema/umbanda no seu terreiro, fazendo assim uma combinação pouco aceita teoricamente, de candomblé e umbanda, como é o caso deste ilê.

A mãe de santo tem um enorme carinho pelo bairro de Cruz das Armas – onde o terreiro funcionou, até o início de 2011 –, o que ela sempre fez questão de deixar claro, durante nossas conversas. Isso porque este foi o bairro onde ela nasceu, cresceu, abriu seu terreiro e viveu durante muitos anos. Foi nele também que a sacerdotisa construiu uma vida, teve seus filhos e fez muitas amizades. Nele, ela passou por muitas dificuldades, mas ajudou muitas pessoas.

Foi em Cruz das Armas também que Mãe Renilda se popularizou, nos serviços solidários prestados à comunidade, mas principalmente por seu papel religioso. Os trabalhos de solidariedade continuam a ser feitos, como veremos mais adiante. “[...] poucas pessoas conhecem, tanto como eu, a situação de vulnerabilidade desse bairro. Aí, eu me sinto responsável, eu não consigo ficar longe desse bairro de forma alguma. Esse é o meu bairro, esse é o bairro que eu amo⁷⁴”.

Na Avenida Palmares o terreiro funcionou durante 33 anos, sendo transferido em

⁷² A ialorixá diz que não tinha pretensões de abrir terreiro, mas depois que seu pai de santo mudou de cidade, ela começou a realizar os rituais em sua casa. Como Mãe Renilda já tinha sido iniciada na religião, uma amiga lhe pediu que ela a iniciasse – neste período era comum um/a filho/a de santo iniciar outro/a, sem a exigência de ter decá (cerimônia de sete anos no santo) –, além de que naquela época o terreiro era de umbanda, que é tida como religião mais flexível em termos rituais. Dessa forma, ela abriu o terreiro que funcionava na sala de sua casa.

⁷³ Avenida Palmares, nº 278, Cruz das Armas.

⁷⁴ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

fevereiro de 2011 para o bairro de Mangabeira. Esta mudança na localização aconteceu porque o espaço físico do terreiro de Cruz das Armas não mais comportava a quantidade de adeptos. Pai Carlos, pai de santo do ilê e filho biológico de Mãe Renilda, fez a doação de uma casa em Mangabeira que garantia melhores condições de funcionamento.

A sacerdotisa apregoa com frequência sua forma de viver que, segundo ela, condiz com o contexto da religião e condiz ainda com o bairro onde viveu durante anos. Sobre a rotina nesse espaço sagrado ela expressa: “[...] o dia a dia do terreiro é muito bonito, eu não viveria sem o terreiro sabe, eu não viveria não, porque a minha vida é o terreiro. Aliás, esse terreiro e essa casa aqui, é uma casa muito simples, mas é a casa que eu me sinto bem e me sinto feliz⁷⁵”.

O barracão como também é chamado o terreiro, é o templo, espaço sagrado onde os rituais acontecem. O terreiro acaba tornando-se, em função disso, sinônimo da religião e este espaço, onde tanto tempo permanece a família de santo, simboliza o próprio candomblé. Aqui, Mãe Renilda expõe seu orgulho e amor por ele: “O terreiro é a minha vida, eu não viveria sem o terreiro, então não existe nada na minha vida mais importante do que o terreiro, do que os orixás. Eu sou uma mulher de orixá!⁷⁶”.

3.2 Liderança Religiosa e Atuações Comunitárias e Políticas

3.2.1 Liderança religiosa

Mãe Renilda foi raspada⁷⁷, como dito anteriormente, por pai Luiz Alves Gomes, dentro de sua própria casa. O ritual foi realizado na residência de Mãe Renilda a pedido de seu pai que temia pela “honra” da filha em função de sua idade, pois Mãe Renilda estava em plena pré-adolescência quando foi iniciada, aos 14 anos de idade, período em que, de acordo com seu pai, não era apropriado uma menina frequentar a casa de um homem adulto.

Aos vinte anos de idade abriu o terreiro na “Rua do Rio” e tornou-se sacerdotisa. A partir de então, Mãe Renilda ficou conhecida pelas inúmeras atividades sociais nas quais se envolvia, passando, pouco a pouco, a frequentar espaços de decisões políticas. “[...] a primeira mulher que chega num jornal na Paraíba como mãe de santo sou eu, a primeira mãe de santo que ocupa uma rádio aqui na Paraíba também sou eu, a primeira mulher que vai a televisão

⁷⁵ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

⁷⁶ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

⁷⁷ Iniciada na religião.

como mãe de santo na Paraíba também sou eu⁷⁸”.

A sacerdotisa disse sempre buscar os meios de comunicação para falar de sua religião. No programa que apresenta na Rádio Tabajara AM – Programa Afro Brasil –, Mãe Renilda fala sobre o candomblé, seus deuses, mitos e rituais.

Mãe Renilda começou a procurar a prefeitura e os órgãos públicos tanto para solicitar ajuda para pessoas carentes do bairro, quanto para solicitar abertura para falar sobre sua religião e, hoje, considera-se vitoriosa pelas conquistas adquiridas: “[...] é prazeroso quando a gente conquista o respeito, hoje eu digo assim, eu sou uma ialorixá feliz porque eu sou respeitada pelos meus filhos de santo e pela sociedade, não impus respeito, eu conquistei⁷⁹”.

A ialorixá tornou-se muito conhecida em função de sua empreitada pela divulgação da religião dos orixás. “[...] todo avanço que existe no Estado da Paraíba, eu falo com muito orgulho, falo com muita certeza que todo avanço que tem na história da Paraíba, nas religiões de matriz africana, tem um dedinho de Mãe Renilda lá, foi Mãe Renilda que puxou essa primeira discussão sozinha⁸⁰”.

Como líder religiosa, Mãe Renilda considera-se responsável não só por seus filhos e filhas de santo, mas por toda a comunidade e pelos adeptos da religião, de forma generalizada. No barracão, o papel de acolhedora e aconselhadora é, segundo a sacerdotisa, constante. “[...] o acolhimento às pessoas que chegam com algum problema, como agora você acompanhou um dos problemas que chegam aqui no terreiro, de um neto de santo que está desamparado e a casa já faz aquele acolhimento. Essa é a forma de trabalhar no terreiro⁸¹”.

A preocupação da mãe de santo com a visibilidade da religião é incessante. Durante a pesquisa de campo acompanhamos algumas atividades organizadas pelo Ilê Tata do Axé, como o “Seminário da Democracia e Meio Ambiente”, organizado por Mãe Renilda, que aconteceu no dia 18 de setembro de 2010 e foi apoiado pela Secretaria de Desenvolvimento Social. Presentes no evento estavam um representante da SEDES (Secretaria de Desenvolvimento Social de João Pessoa) – e candidato a deputado –, Mãe Fernanda – coordenadora da Rede de Mulheres de Pernambuco – e Pai Carlos. Participaram deste seminário integrantes de terreiros pessoenses e da grande João Pessoa.

Mãe Renilda inicia este seminário falando sobre o meio ambiente, sobre democracia e, principalmente, da importância da união e da articulação política dos terreiros. Falou ainda das eleições, prestes a acontecer na ocasião, declarando abertamente suas escolhas políticas.

⁷⁸ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

⁷⁹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

⁸⁰ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

⁸¹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

Já que nos referimos à política, poderíamos nos perguntar, por qual motivo um candidato estaria presente no evento? Como já dissemos, Mãe Renilda é filiada a um partido político e este tem, entre seus aliados, o candidato a deputado em questão. Portanto, constatamos que existem alianças políticas que estão intrinsecamente relacionadas com o contexto religioso.

No seminário, falou-se ainda sobre os direitos e deveres da SEMAM (Secretaria do Meio Ambiente de João Pessoa) e também do povo de santo. A sacerdotisa mencionou “invasões” da SEMAM no terreiro de Mãe Mércia, Mãe Lúcia, pai Erivaldo e pai Ronaldo – este último continuou sem toque durante determinado período de tempo em função do ocorrido –, demonstrando sua indignação diante dos fatos, falou da necessidade de mudanças para evitar que este tipo de evento se repita.

A SEMAM é uma instituição de administração, pesquisa e controle ambiental, que também fiscaliza e controla a poluição sonora, garantindo o cumprimento da “lei do silêncio”, entre outras atividades. Surgiu em abril de 2003 e passou a “visitar” terreiros que davam toques em horários “inapropriados”. A discussão no seminário suscitou esse embate e os pais e mães de santo concordaram em dar toques até às 22h00min horas, para não perturbar a vizinhança. Discutiram sobre outras reivindicações como, por exemplo, o direito a visitar doentes em hospitais, realizando seus rituais da mesma maneira que os padres e pastores fazem normalmente, além da denúncia aos evangélicos que se concentram na frente de terreiros para fazer suas orações e “expulsar demônios” – como ocorreu na cidade de Santa Rita –, de acordo com o que relatou um dos filhos de santo de Mãe Renilda, durante o seminário. Também foram discutidos temas relacionados ao meio ambiente como a reciclagem e a separação do lixo.

Convém mencionar, rapidamente, a ligação entre as religiões afro-brasileiras e a preservação ambiental. A participação de adeptos e de sacerdotes em articulações e movimentos afins vem crescendo bastante. O principal objetivo dessa nova postura é o “esclarecimento” da população no que tange às práticas religiosas do povo de santo e a divulgação de informações concernentes às políticas públicas, assim como campanhas educativas voltadas para os terreiros. O seminário teve esse caráter educativo e informativo com o claro intuito de divulgar conquistas, assim como de reforçar a ideia das religiões de matriz africana serem ecológicas e mais politicamente corretas no que tange às questões ambientais.

Gonçalves e Oliveira (2010) discutem os motivos que levam os terreiros a se identificarem com a luta ecológica e concluem que há, por trás dessa atitude, uma busca por legitimidade e reconhecimento. Além disso, há ainda a intenção de “dar ao candomblé uma

compatibilidade maior com o tempo atual, torná-lo coerente com o discurso de ‘religião ecológica’, ampliando ao máximo a importância da natureza para a religião” (GONÇALVES e OLIVEIRA, 2010, p. 55). Isto é, essa associação é intencional e benéfica para os terreiros por proporcionar um argumento positivo, na tentativa de “equilibrar a balança” da opinião pública a respeito das religiões aqui discutidas, já que as associações prejudiciais à imagem da religião são tão numerosas.

Tais comportamentos de algumas lideranças religiosas que têm investido na construção dos seus espaços próprios de organização política e criando redes/articulações visando dar maior visibilidade as suas demandas específicas, são crescentes no universo das religiões dos orixás. No terreiro Tata do Axé, além da organização destes eventos para articular ainda mais os terreiros, Mãe Renilda realiza com frequência, palestras na Universidade Federal da Paraíba e sua presença é constantemente solicitada quando ocorrem eventos que debatem sobre as religiões afro-brasileiras.

A sacerdotisa faz questão de que o seu terreiro e o de seus/suas filhos/as de santo tenham CNPJ, para que assim possam receber benefícios do governo e da prefeitura, para a execução de obras sociais.

Também na área da saúde para os terreiros a sacerdotisa atua, através da Federação Independente de Cultos Afro-brasileiros.

[...] nós estamos em Marcos Moura, em Santa Rita, nós estamos em Várzea Nova, nós estamos em vários terreiros, construindo essa política de saúde para os terreiros. Vamos ter um avanço muito grande se a gente trabalhar não só aqui em João Pessoa, Cruz das Armas, mas em toda cidade e em todo o Estado⁸².

Essa articulação e envolvimento são motivados por questões que a ialorixá estampa em suas falas: “nós somos discriminados, nós somos tratados com preconceito, nós não somos respeitadas, nós não queremos tolerância, nós queremos respeito⁸³”. Fica demonstrado aqui mais estímulo para envolver-se em tantas atividades e fazer tantas requisições.

Sobre as formas de como essa liderança pode se (re)produzir dentro do terreiro, verificamos que a simbologia e os motivos do candomblé são recursos importantes, a exemplo do tratamento dos/as filhos/as: “[...] eles não falam com outras pessoas enquanto não falam com a mãe de santo, com o pai de santo da casa, que é o Pai Carlos. São regras de respeito⁸⁴”.

Quando falamos de mitologia, percebe-se a conexão existente entre os mitos e a sua

⁸² Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

⁸³ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

⁸⁴ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

influência na vida dos/as adeptos/as. No sentido de reforçar sua liderança, Mãe Renilda costuma relatar para seus/suas filhos/as de santo o seguinte mito de Oxalá:

[...] o orixá que foi preso, que desobedeceu a seu babalaô maior e não obedeceu ao seu Deus Maior. Ele viajou e no que ele viajou, ele foi confundido no reino de Xangô como se fosse ladrão e os soldados de Xangô prenderam ele. Naquela ocasião, ele passou sete anos preso nos ferros, lá dentro, num quarto escuro, quase sem comida, quase sem água. Mas ele passou por tudo aquilo e nos sete anos Xangô descobriu que era Oxalá que estava ali e mandou soltar e aí foi quando todos os filhos bateram cabeça no milho branco para Oxalá. E mesmo assim Oxalá não foi vingativo, então eu dou sempre esse exemplo para meus filhos, Oxalá passou por tudo isto e ele não se desligou de ninguém e ele continua sendo o deus que promove a paz. E por que nós não?⁸⁵

Além de chamar atenção para o perdão e a paz, este mito evidencia a obediência à hierarquia e o que acontece quando há desobediência. Com a repetição desse mito, a ialorixá incentiva o fortalecimento da hierarquia religiosa, onde ela se encontra no mais alto posto.

Outros mitos também são repetidos no cotidiano da ialorixá, principalmente mitos de Oxum, acerca da importância da maternidade, fecundação e do poder da vida, pois esse “ser mãe” diz muito, segundo ela, do seu papel como sacerdotisa. Mitos de Oxóssi também são usados com recorrência, primeiro porque é o orixá que rege a cabeça de Mãe Renilda e, segundo, porque é ele que traz o alimento, substância primordial para a sobrevivência de homens e orixás. De acordo com o que disse a sacerdotisa, mitos de Oxóssi são citados para enfatizar a relevância de dividir, distribuir o que se tem entre os membros da família de santo, pois é assim que o orixá ensina a fazer com seus exemplos mitológicos.

Mãe Renilda define qual seu papel como líder do Ilê Tata do Axé:

[...] o meu papel realmente é o de coordenar o barracão, ver as coisas que tem que fazer do jeito correto e iniciar os filhos e filhas de santo, dar uma orientação, orientar no dia a dia, como elas devem se encaminhar. Essa orientação tanto é espiritual, para a vida delas espiritual, como também para a vida material, e é aquele encaminhamento quando uma pessoa está desempregada, por exemplo, um filho de santo veio hoje, está desempregado e veio conversar comigo e aí eu vou ter uma forma de encaminhar aquela pessoa, como ela deve fazer e na sua vida pessoal também⁸⁶.

Além da iniciação, encaminhamento, coordenação e orientação que ultrapassam a vida religiosa, a ialorixá fala de seu papel ritual como mãe de santo do ilê: “[...] a minha participação é a de iniciar, é a de fazer ori do filho, é de adoxar o filho porque a mãe é quem

⁸⁵ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011. A ialorixá refere-se ao mito: Oxalufã é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão, conforme Prandi, 2001, p. 519-522.

⁸⁶ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

pare então como a mãe é a que pare, então eu que coloco adoxo na cabeça do filho aqui no ilê, porque eu sou a rumbona⁸⁷ dessa casa⁸⁸”.

Esta posição de liderança confere à sacerdotisa alguns benefícios, a exemplo do tratamento dos/as filhos/as para com ela. De acordo com suas próprias palavras, estes “tratam a ialorixá com dengo⁸⁹”. Segundo ela, essa atmosfera é totalmente carinhosa e familiar: “[...] vou pra casa deles, me recebem com carinho, eu gosto de comer isso, aí dizem ‘dá uma passada que tem aqui pra senhora comer’, e eles também lá em casa⁹⁰”. Esse caráter de irmandade, de interação e proximidade entre os adeptos, de acordo com as normas que regem o sistema da família consanguínea, são observações enfatizadas nos discursos da mãe de santo.

3.2.2 Atuando na comunidade

A visão que Mãe Renilda tem de liderança religiosa acaba, como constatamos, ultrapassando esta esfera e espalhando-se pela comunidade. Pelo envolvimento dela com o bairro numa ligação de solidariedade e compromisso com seu povo, pela iniciativa de formar grupos de conversas entre as mulheres de terreiro – pela influência de sua proximidade com o movimento de mulheres –, por sua relação com a Federação Independente dos Cultos Afro-Brasileiros da Paraíba e com a prefeitura, Mãe Renilda findou por destacar-se na atuação comunitária.

A sacerdotisa sempre procurou instituições – como a CONAB (Companhia Nacional de Abastecimento), por exemplo – para arrecadar alimentos, fazer cestas básicas e distribuir para as pessoas mais carentes de seu bairro. Segundo Mãe Renilda, o terreiro cumpre também o papel de instituição de auxílio social: “O terreiro, ele atua como assistentes sociais, socioeducativo e também principalmente a pobreza e a saúde das pessoas que vivem em situação de risco e vulnerabilidade⁹¹”.

[...] o grupo visita as famílias que nos procuram aqui no terreiro, então nós formamos uma comissão e essa comissão visita aquela casa para ver a situação realmente daquela família e aquelas famílias que estão em situação de risco são encaminhadas pelo nosso terreiro, que faz o encaminhamento para os órgãos competentes como a prefeitura⁹².

⁸⁷ “Primeira filha de santo ‘raspada’, em cada ‘barco’, i.e., em cada turma que faz iniciação”. Do ioruba: “run” – extirpar, tirar; “bó” – pelar; “na” – em primeiro lugar. (CACCIATORE, 1988, p. 222).

⁸⁸ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

⁸⁹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

⁹⁰ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

⁹¹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

⁹² Idem.

Mas o compromisso da mãe de santo e do terreiro não se limita apenas a este encaminhamento. São realizadas também ações individuais – de acordo com as palavras da sacerdotisa – em situações consideradas emergenciais.

[...] mas temos ações individuais também, que não são através da gestão pública, que é direto no terreiro, como o atendimento às cestas básicas. Agora a pouco, por exemplo, chegou uma pessoa necessitando muito, de urgência, então o grupo aqui do próprio terreiro, dessa instituição, se junta e cada um traz um donativo, traz uma doação, de acordo com as suas possibilidades, assim também como outras pessoas que vêm de fora e doam⁹³.

De acordo com a ialorixá, os filhos e filhas de santo ajudam sempre na preparação das cestas, embora, algumas vezes a ajuda seja forçada por ela – o que demonstra sua autoridade sobre os/as filhos/as de santo: “Tem deles que é por livre força de pressão, porque na hora do vamos ver, quem estiver aqui dentro tem que entrar e ajudar⁹⁴”. Um exemplo dessa solidariedade ocorreu no natal de 2009, quando conseguiram cestas básicas para distribuir entre pessoas carentes da comunidade – nessa ocasião foram distribuídas setecentas cestas básicas.

Esse tipo de ação é comum, segundo a mãe de santo. Ela expõe que por diversas vezes sua ajuda foi solicitada para transportar pessoas que precisavam de serviços médicos: “[...] eu tenho um carro que serve, às vezes, de ambulância. Eu não moro aqui em Cruz das Armas hoje em dia, mas telefonam para mim e eu desço de Mangabeira para Cruz das Armas para levar na maternidade ou para levar no hospital⁹⁵”.

Além da prestação de serviços para a comunidade como consequência de atitudes pessoais, o ilê conta com o auxílio do Governo Federal como o Programa Fome Zero⁹⁶ – já que os terreiros foram escolhidos como pontos de distribuição das cestas básicas – e de outras instituições como a prefeitura e a Federação Independente dos Cultos Afro-Brasileiros da Paraíba – a FICAB.

[...] para os mais carente a federação tem o trabalho do Fome Zero, para com os associados e não associados também. A federação tem um trabalho no Conselho de Saúde e eu estou lá justamente representando a FICAB, porque a FICAB é que representa os terreiros [...] e é ela também tem um trabalho bacana de saúde, de prevenção. A FICAB hoje está com um trabalho também de cidadania nos terreiros, que é indo aos terreiros e

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

⁹⁵ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

⁹⁶ O Programa Fome Zero é operacionalizado através de parceria entre o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e a Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial do Governo Federal (SEPPIR).

levando a saúde, levando o trabalho, levando para tirar documentos⁹⁷.

Pela situação de vulnerabilidade do bairro, que é habitado majoritariamente por camadas populares e, por isso, trata-se de bairro menos abastado, a ialorixá declara o que lhe incita a tomar essas posturas de ajuda e apoio às pessoas da comunidade, já que comunidades com essas características tendem a ser mais violentas. Eis o caso da comunidade em questão.

Preocupo-me com outros bairros também, mas com esse, onde tenho uma vivência maior, onde conheço a situação das pessoas que estão nele, a preocupação é maior. Sei do avanço que se deu e o que nós fizemos, mas a minha preocupação hoje com a droga no bairro é muito grande. Existe a preocupação de estar fazendo a inclusão social porque nós sabemos que a droga é um caso de saúde pública, um caso de apoio social, um caso social, e como eu conheço a espécie de vulnerabilidade da comunidade, então eu me preocupo muito⁹⁸.

Poderíamos nos perguntar, por que Mãe Renilda se preocupa tanto com as questões sociais do bairro, por que ela amplia seu espaço de representação para além dos limites do terreiro? Por qual motivo existe essa relação entre o ilê e a comunidade? Qual a relação entre o candomblé e o problema das drogas, por exemplo? Averiguamos que a fala da ialorixá está bem ancorada no momento vivido. As marcas associadas à vivência cotidiana de preconceito e violência sinalizam um lugar determinado para a prática e cosmovisão religiosas, o da subalternidade. Pais e mães de santo têm, em função do maior contato, tomados de empréstimo significados, sentidos e discursos da academia, da militância política, dos meios de comunicação e da sociedade englobante. Essa atitude se justifica pelas necessidades gestadas pelo contexto histórico-social-cultural específico, ou seja, a realidade brasileira adjacente, somada à busca desses/as líderes religiosos/as por reconhecimento e legitimação. A proposta é dar ao candomblé uma compatibilidade maior com o tempo atual, tornando o discurso coerente com o meio em que se vive. São posturas que são tomadas no sentido de afirmar e dar visibilidade a determinados conteúdos e valores.

Atualmente, já se tornou trivial a procura das pessoas – tanto da comunidade como do povo de santo de outros bairros – por ajuda no terreiro. Mas essa ajuda não é só material, as pessoas procuram pela mãe de santo para conversar ou pedir um conselho.

[...] ontem pela manhã, por exemplo, chegou uma mulher aqui. Quando ela chegou eram sete horas da manhã, por quê? Porque estava desesperada, porque tinha sido abandonada pelo marido e pensava até em se matar e aí, dei o aconselhamento, que aí vem a psicóloga, não vem a mãe de santo. Fui mostrar que nada daquilo vale, que ninguém merece uma lágrima e aí

⁹⁷ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

⁹⁸ Idem.

comecei a fazer aquele aconselhamento, então eu me defino como uma mulher que foi enviada para cuidar do mundo⁹⁹.

No Centro de Cidadania, Mãe Renilda já organizou vários eventos, na intenção de conversar e informar sobre a sua religião e na tentativa de desfazer o imaginário negativo que envolve as religiões afro-brasileiras. “[...] nós chegamos nos centros de cidadania com rodas de diálogos, dando palestras, falando dessa religião, levando comida típica dessa religião, coisa nunca vista¹⁰⁰”. De acordo com ela, essa é a sua “forma de trabalhar”:

[...] minha forma de trabalhar é trazer a sociedade para os centros de cidadania, com rodas de diálogos, mostrando para as pessoas que religião é essa, quem é esse povo negro, quem somos nós, de onde viemos, por que estamos aqui como matriz africana e por que precisamos ser respeitadas¹⁰¹.

Nesta fala, a ialorixá refere-se ao povo de santo como “povo negro” e relaciona indiretamente a história do negro com a história da religião no Brasil. Ela, inclusive, se auto caracteriza como mulher negra, sendo que de acordo com os padrões raciais brasileiros ela poderia ser considerada branca. Como ela construiu essa “identidade” negra e por qual motivo? Quais os fatores que a levaram a isso? O campo nos mostrou que há uma crítica corrente ao racismo e um tipo de incentivo da afirmação de identidade étnica que começa a se fazer presente entre os adeptos dessas religiões. Acreditamos que essas atitudes sejam resultado tanto do envolvimento com instituições como a sua aproximação dos movimentos sociais, sem mencionar a política de valorização de identidade étnica que todo o país vem atravessando, mesmo que lentamente. Essas novas posturas incentivam as chamadas “políticas de reconhecimento” em que se fundamenta, basicamente, a maior parte das falas da líder religiosa Mãe Renilda. Retomaremos este assunto mais detidamente no capítulo seguinte.

Através da Federação Independente dos Cultos Afro-Brasileiros da Paraíba a ialorixá desenvolve uma assistência voltada para à saúde pública do bairro, organizando palestras e eventos para discutir temas como a sexualidade, doenças sexualmente transmissíveis, auxílio às pessoas que precisam de serviços médicos públicos, entre outras coisas. A mãe de santo tem plena consciência da dificuldade de acesso da população – não só de Cruz das Armas, mas da população carente, no geral – aos serviços de saúde pública e tenta facilitar este acesso, sendo este serviço prestado principalmente às mulheres.

[...] temos outro trabalho que é esse acompanhamento à saúde, como é

⁹⁹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

¹⁰⁰ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

¹⁰¹ Idem.

dado? Aqui a gente tem palestra sobre sexualidade, sobre doenças sexualmente transmissíveis. Eu sou conselheira do Conselho de Saúde do município e fica mais fácil a gente trabalhar a questão aqui dentro do terreiro com a comunidade, a gente não só trabalha com o nosso povo do terreiro porque compreende que o terreiro e a sua religião é uma comunidade tradicional, então a gente atua dentro de toda a comunidade. A pessoa está necessitando de um exame com urgência, nós temos mais possibilidade via instituição de conseguir. Como nós sabemos, há uma dificuldade muito grande hoje na saúde, não só em João Pessoa, mas em todo país, isso é notório, e diante disso a gente acompanha aquela pessoa até o hospital, se for mulher nós temos o acompanhamento até as maternidades e quando essa mãe é muito carente, a gente atua também com o enxoval do bebê¹⁰².

Sua filha de santo e irmã biológica fala sobre sua visão no que diz respeito às ações solidárias de Mãe Renilda: “[...] ela tem um trabalho social muito bacana. Às vezes, a gente brinca com ela e diz que ela é Madre Tereza de Calcutá¹⁰³”.

[...] Mãe Renilda compra até absorvente e dá a comunidade, se ela dá o absorvente ela dá a farinha, dá o feijão, ela tem essa liderança muito forte com a comunidade e com os seus próprios filhos dentro do barracão. Eu sou suspeita de falar porque tem um pouco ligado a irmã, tenho esse orgulho, eu me orgulho quando eu ouço falar dela, eu tenho ela como exemplo no meu caminhar. Não posso jamais apagar essa mulher, porque ela é meu começo e aquela liderança que ela tem perante os seus filhos, que eu digo que mulher forte porque ela ouve tudo o que todos passam e tem palavras para acalantar a todos, seja homem, mulher, seja gay, seja lésbica, seja até um marginal, ela se senta na maior, conversa, educa e dá aquela palavra de conforto¹⁰⁴.

Aqui começamos a observar o compromisso da ialorixá com outra temática marginal, a homossexualidade, tema este que discutiremos logo adiante.

É postura comum da mãe de santo fazer distribuição de alimentos no bairro de Cruz das Armas, quando de sua participação em eventos e quando destes sobra alimentos:

[...] eu estou nos seminários, fico agoniada vendo aquela quantidade de comida e digo: “vai sobrar comida” [...]. Então digo não, eu tenho que arranjar um lugar para dar essa comida e lá saio eu dos seminários com o carro cheio, aí eu chego aqui e peço para avisar o povo que tem comida!¹⁰⁵.

Esta frase, pronunciada por ela, resume seu envolvimento e compromisso como liderança comunitária: “[...] tem gente aqui nessa área que eu atuo que essa hora não botou panela no fogo ainda e eu preciso me preocupar com isso¹⁰⁶”.

¹⁰² Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

¹⁰³ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

¹⁰⁴ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

¹⁰⁵ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

¹⁰⁶ Idem.

3.2.3 Atuação política

A mãe de santo atua em política partidária, no PT, desde 1972. Depois, mudou para o PSB do qual ainda faz parte agindo na Secretaria de Mulheres do partido.

Por participar de outras instituições, a ialorixá começou um processo de articulação política atrelada aos grupos dos quais já fazia parte.

Começamos da seguinte forma, nós nos seminários, nas conferências, nas rodas de diálogo, a gente sempre estava puxando esse debate da inclusão nas redes feministas, nos movimentos de mulheres, em todos os movimentos sociais, onde existia movimento social eu estava dentro, sozinha lá, aquela minha cabecinha lá. Eu já ia lá, já pegava o microfone, me inscrevia e fazia uma fala. Aí comecei, venho começando pelo gabinete de Ricardo Coutinho (ex-prefeito e atual governador do Estado), aí começa a discussão dentro dos terreiros, já começo a conversar dentro dos terreiros mostrando que é preciso que a gente traga essa discussão. Quando ele assumiu nós levamos para dentro da gestão esses questionamentos, então era onde havia os seminários da gestão e nós estávamos lá, dizendo que queríamos nossos espaços e fomos atendidas prontamente¹⁰⁷.

Essa articulação política ultrapassa os espaços do terreiro, como observamos, pois além da ligação com as diversas instituições mencionadas, a sacerdotisa inicia uma aproximação com a prefeitura do município. Essa participação política acabou despertando nela um envolvimento ainda maior. Como participava do Movimento Negro, seu nome começou a ser cogitado para uma possível candidatura.

O “espírito político” de Mãe Renilda revela-se com clareza quando menciona que o terreiro não é só espaço de culto, que é espaço de reivindicação, de luta pelos direitos. É perceptível que Mãe Renilda utiliza-se de estratégias – como a participação nos movimentos e partidos políticos – para criar redes de articulação e ganhar reconhecimento e legitimidade. Esse discurso em busca de autenticidade e fidedignidade já foi, inclusive, incorporado às redes discursivas dos adeptos, como constatado nas falas da mãe e das filhas de santo.

Essas articulações demarcam uma estratégia de construção de identidade que tem o poder público como um de seus principais destinatários. Gonçalves e Oliveira dizem que há uma interligação entre dois movimentos: “a entrada, de forma coletiva e articulada, das religiões afro-brasileiras na esfera pública e o processo de afirmação do candomblé como religião autônoma” (2010, p. 10).

Quando questionada a respeito de sua candidatura a vereadora, Mãe Renilda diz que as pessoas do movimento negro começaram a falar com frequência da possibilidade de sua

¹⁰⁷ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

candidatura ao cargo, assim também como aconteceu na Secretaria de Mulheres do PSB, que precisava fechar a cota de mulheres candidatas. O resultado dessas discussões e sugestões foi a candidatura da Ialorixá, embora não tenha conseguido êxito ao final do processo eleitoral¹⁰⁸.

É uma forma de colocar a nossa cara na rua e mostrar para a sociedade que nós estamos aqui e que as pessoas de religião de matriz africana também podem ocupar um cargo político, elas também podem estar no legislativo legislando, porque nós vemos outras religiões lá, claro que cada um puxa a sardinha para o seu saco e, compreendendo isto, nós vemos que tanto na Câmara Municipal como na Assembleia não existe uma discussão que venha a beneficiar as matrizes africanas. O nosso povo ainda não compreende muito, até porque é muito lento pra gente alcançar isso, para avançar, mas a gente vai avançar sim¹⁰⁹.

Averiguamos que a sacerdotisa busca espaços institucionais de negociação e articulação com o poder público, através da busca por representatividade, reconhecimento, reivindicação de direitos e de políticas públicas para os adeptos.

[...] começou a discussão dentro do movimento negro na época de Balula. João Balula que era muito conhecido, ele começou a dizer que o meu nome era bom para a gente estar jogando na rua para uma candidatura e logo depois vem a minha filiação ao PSB¹¹⁰.

A sacerdotisa disse nunca ter tido a intenção de concorrer a uma vaga na Câmara Municipal, mas por seu compromisso “informal” já assumido com seu povo e seu compromisso com o partido, se predispôs à candidatura.

Na realidade não fui eu que disse que ia ser candidata, começou Tânia dizendo que eu ia, Balula dizendo que eu ia e daqui a pouco acontece [...]. Na época da eleição, a gente começa a discutir dentro da Secretaria de Mulheres do PSB, nós precisávamos fechar a cota das mulheres que a gente hoje vem lutando muito por isso, para fechar a cota das mulheres, não dar nossa vaga para os homens e aconteceu, chegou a uma convenção e eu me candidatei, me surpreendi porque bons nomes da Universidade Federal da Paraíba apoiaram a minha candidatura¹¹¹.

Sobre a cota de mulheres cremos ser importante abrir um breve parêntese para falarmos um pouco sobre o assunto. Grossi e Miguel (2001, p. 169) relatam que logo após a IV Conferência Mundial sobre a Mulher, ocorrida em setembro de 1995 (Beijing/China), a bancada feminina no Congresso Nacional, influenciada pelos experimentos exitosos de outros países e ainda pelo próprio contexto da conferência, que teve entre os seus objetivos de

¹⁰⁸ A campanha foi realizada através de doações de amigos de Mãe Renilda, professores/as das Universidades Federal e Estadual da Paraíba, assim como de alguns filhos/as de santo. Ela obteve 368 votos e o nome o slogan da campanha foi: Mãe Renilda na luta pela diversidade.

¹⁰⁹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

debates e resoluções a temática do acesso ao poder, se articula e propõe que se inclua, na legislação eleitoral brasileira, um artigo assegurando uma cota das vagas de cada partido ou coligação para as candidaturas de mulheres.

Em 29 de setembro de 1995, foi aprovada a Lei nº 9.100 que determinou uma cota mínima de 20% para as mulheres (a Lei regulamentou as eleições do ano seguinte para as Prefeituras e Câmaras Municipais). Em 1997, depois da primeira experiência eleitoral com cotas, a Lei nº 9.504, que amplia a medida para os demais cargos eleitos por voto proporcional e estende a cota mínima para 30% e uma cota máxima de 70% para qualquer um dos sexos (essa Lei regulamentou as eleições estaduais e federais, estendeu o princípio para a disputa das Assembleias Legislativas Estaduais e da Câmara dos Deputados Federais) (2001, p. 169).

O que não mudou foi o fato de as vagas destinadas às mulheres serem facultativas, isto é, os partidos tanto podem preenchê-las com candidatas quanto deixá-las em aberto, o que na realidade não mudou muita coisa na forma com que o sistema de distribuição entre os “sexos” nos partidos funciona. Em todas as eleições ocorridas sob a vigência das cotas, na maioria das listas, o percentual efetivo de mulheres concorrendo era inferior ao estabelecido em lei. Além disso, a legislação, no momento em que determinou a reserva de vagas, ampliou o total de candidaturas de cada lista, o que quer dizer que as vagas para mulheres não representaram nem a diminuição no número de candidatos homens. Isso resulta numa lei que é omissa quanto à distribuição dos recursos de campanha – entre eles o tempo de exposição na propaganda partidária no rádio e na TV, elemento crucial nas eleições brasileiras –, que permanecem, em grande medida, monopolizados pelos candidatos homens (MIGUEL e QUEIROZ, 2006, p. 366).

Mesmo sem muita mudança visível, a cota busca um maior equilíbrio entre homens e mulheres na representação política. “Hoje, além da luta das mulheres pelo acesso ao poder legislativo, outras lutas por níveis de paridade começam a se fazer visíveis nos demais poderes constituintes do Estado: o Executivo e o Judiciário” (GROSSI e MIGUEL, 2001, p. 170).

Apesar da pouca mudança na prática, a alteração das leis demonstra o surgimento de elementos positivos no que tange a paridade de poder entre os gêneros. Um exemplo é o fato das parlamentares eleitas, assim como as feministas militantes de partidos políticos, estarem influenciando seus partidos na criação de núcleos, coordenações ou articulações de mulheres. Ao mesmo tempo em que têm contribuído para a introdução da política de cotas em algumas das direções partidárias (GROSSI e MIGUEL, 2001, p. 171), solicitando e sugerindo uma transformação de dentro para fora.

Todavia, no que diz respeito às leis, os autores enfatizam que outras modificações são

ainda necessárias:

As mulheres são mais da metade do eleitorado; a legislação de cotas reserva a elas apenas 30% das vagas nas listas de candidatos; os partidos não cumprem o percentual previsto em lei; e, ao final, mesmo nas regiões que mais elegem mulheres, mais de 85% das Câmaras Municipais ainda são formadas por homens. A timidez da lei brasileira comprime fortemente a possibilidade de uma ampliação expressiva, em curto prazo, da presença feminina nos espaços de poder (MIGUEL e QUEIROZ, 2006, p. 383).

Miguel e Queiroz (2006) sugerem algumas medidas para essas mudanças. Eles dizem que algumas atitudes simples poderiam reforçar o impacto das cotas, sendo a mais óbvia delas determinar a obrigatoriedade do preenchimento da cota, sendo talvez mais efetiva uma redução do número total de vagas. O resultado é que não seria possível os partidos políticos colocarem todos os candidatos homens que gostariam na disputa e poderiam assim, dar mais atenção às candidaturas de mulheres. Ainda mais se fosse acatada a proposta sugerida pela deputada Luiza Erundina, se “os partidos fossem obrigados a destinar às mulheres não apenas 30% da lista, mas também 30% dos recursos financeiros das campanhas e 30% do tempo de propaganda eleitoral no rádio e na televisão” (MIGUEL e QUEIROZ, 2006, p. 366).

Fechemos aqui o parêntese.

Além da já discutida preocupação com a inclusão do povo de santo em espaços e cargos públicos, há ainda uma preocupação com a inclusão do povo de santo no poder: “[...] nós conseguimos levar vários pais de santo e várias mães de santo para trabalharem na gestão de Ricardo Coutinho¹¹². Com essa conquista, Mãe Renilda acredita ter contribuído, no sentido de inserir integrantes das religiões de matriz africana nos espaços públicos, onde, a partir de agora, haverá pessoas para defender interesses e reivindicar políticas públicas para o povo de terreiro.

Quanto à candidatura, a sacerdotisa não obteve êxito e não se elegeu vereadora, mas ela considera-se vitoriosa pela intenção de representar o povo de santo e pela aprovação de várias pessoas – houve também os que desaprovaram – durante o processo eleitoral, sem mencionar a divulgação da religião ocasionada durante todo o processo das eleições¹¹³. Porém surgem alguns questionamentos, como por exemplo, o motivo pelo qual a sacerdotisa não conseguiu se eleger, já que se fosse contar com o número de adeptos, seria mais que

¹¹² Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

¹¹³ Nem todo esse processo foi positivo. Durante as eleições subsequentes houve a tentativa de prejudicar a imagem de um dos candidatos ao Governo do Estado, através da distribuição de fotos onde o mesmo encontrava-se ao lado de Mãe Renilda. Junto à fotografia havia um texto falando de um “pacto” entre eles e sobre possíveis homenagens do candidato às religiões afro-brasileiras pelas esculturas artísticas que este espalhou pela cidade. Essas homenagens estariam supostamente ligadas à ideia de demonização que ainda persiste atrelada a estas religiões.

suficiente. A resposta não parece tão complicada, já que existe uma rivalidade enorme entre as denominações religiosas e mesmo entre terreiros de mesma denominação. Existe uma falta de coesão entre o povo de santo, que é dividido por brigas, desentendimentos. O nome da sacerdotisa sofreu, inclusive, rejeição entre alguns adeptos, o que caracteriza certas tensões no campo afro-brasileiro.

Ainda assim a líder religiosa defende que

[...] o importante não é que eu esteja lá ocupando aquela vaga naquele espaço, o importante é a contribuição que eu acredito que dei e fico muito feliz. O resultado dessa contribuição é que hoje eu consigo ver cinquenta, sessenta, cem pessoas sentadas discutindo as questões de inclusão para as matrizes africanas. Tem coisa mais bonita no mundo não viu¹¹⁴.

Há um aparente contrassenso porque o objetivo da candidatura foi a eleição de um representante do meio, o que não aconteceu. De fato, nada mudou em caráter de representatividade porque o povo de santo continua sem um político eleito que defenda seus interesses. Todavia, a ialorixá defende que seu intuito se realizou, por ter iniciado algo que nenhum pai ou mãe de santo fizera até então. Em outras palavras, nenhum sacerdote ou sacerdotisa da religião tinha, até outubro de 2008, se candidatado para nenhum cargo público em João Pessoa e Mãe Renilda o fizera. Antes dela, apenas uma pessoa havia se candidatado a cargo político como representante do povo de santo. Este candidato foi Valter Pereira, presidente da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, cuja candidatura também não obteve êxito.

De acordo com a ialorixá, sua candidatura abriu mais espaço para que outros babalorixás e ialorixás se encorajassem a inserir-se na representação de poderes políticos.

[...] como mulher eu quero muito que um dia as pessoas – a população negra e as matrizes africanas – possam estar colocando um representante ou uma representante na Câmara Municipal e na Assembleia. Que seja eu ou que seja qualquer outro/a que tenha essa discussão e que tenha vontade de discutir essas questões, porque infelizmente nós não somos representadas nem representados, não adianta¹¹⁵.

A questão do empoderamento da mãe de santo torna-se nítida aqui, tanto no que concerne ao fato de ela se sentir representante de um grupo e de seus interesses – mesmo não tendo sido eleita –, como na reação ao processo eleitoral. Mesmo assim, a fala seguinte mostra seu temor por não saber o que a esperava e sua surpresa pelos fatos ocorridos durante as eleições.

[...] fomos para a rua e demos o nosso recado, fomos para cima do palanque

¹¹⁴ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

¹¹⁵ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

onde Ricardo Coutinho do mesmo jeito que abraçava qualquer um me abraçava também, a foto comigo no carro do mesmo jeito. Foi um tratamento igual, eu me surpreendi, eu tinha até medo, sou sincera, porque quando eu me dava conta de que era uma candidata eu dizia gente antigamente o comum era jogarem pedra e hoje, como será? Como será você subir em cima de um palanque? Mas eu já tinha construído meu nome não como política somente, mas como uma mulher que trabalha a inclusão social, uma mulher respeitada principalmente no bairro de Cruz das Armas, então esse respeito que eu fiz as pessoas terem por mim Renilda, Mãe Renilda, aqui no bairro, ele me deu a oportunidade de subir em um palanque e não ser xingada pelas pessoas, ser respeitada, ser aplaudida, das pessoas gritarem meu nome, pessoas que eu nem conhecia: “essa é a minha candidata!” e aquela coisa assim, pode até nem ter votado, mas as pessoas gritavam e aplaudiam¹¹⁶.

Nota-se a satisfação da ialorixá ao destacar o tratamento de igualdade dado a ela pelo prefeito diante dos correligionários. Tal admiração e deslumbramento parecem fazer parte do processo de “empoderamento” vivido pela ialorixá, ou seja, conforme Deere e León (2002) é o processo pelo qual ela passa a adquirir controle por sua própria vida e definir sua própria agenda. “Empoderamento”, desta forma, atrela-se aos interesses dos que não possuem poder, neste caso, o povo de santo, tanto no que tange à prática de sua religiosidade quanto o acesso aos bens públicos, assumindo uma ideia de mudança desejada.

Esta satisfação e, de alguma forma surpresa pela atitude da autoridade municipal, explica-se pelo fato de ainda haver muito preconceito com os adeptos das religiões de matriz africana. Isso é tão patente que a sacerdotisa declara seu medo diante da reação das pessoas perante sua candidatura, mas também se alegra com o processo de notoriedade que, através de sua relação com sua comunidade, foi construído. Num dia comum de campanha eleitoral, Mãe Renilda se depara com a situação seguinte:

[...] quando eu terminei o discurso, Ricardo Coutinho me abraçou e Manuel Junior, que é um Deputado Federal, disse em bom tom: “esse foi o melhor discurso da noite”. Para mim, uma mulher que não passei pela Universidade Federal da Paraíba, nem estadual, que venho de uma base de periferia, ouvir de um político do cacife de Ricardo Coutinho e de Manuel Junior uma frase dessas, eu acho que ganhei o ano¹¹⁷.

A leitura da mãe de santo em relação a esse tipo de acontecimento é de reconhecimento pelo seu trabalho. Contudo, o receio acima mencionado explica-se por atitudes como quando de sua candidatura à vereadora, quando teve o apoio de alguns políticos e foi-lhe solicitado o apoio a outros, que espalhavam aos quatro ventos como sua liderança era forte, principalmente no bairro. Depois de passadas as eleições, os mesmos políticos que a

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

apoiaram outrora, encontravam-se com ela nos espaços públicos e não lhe dirigiam a palavra. Segundo ela, o motivo é que não querem ser vistos acompanhados por uma mãe de santo porque não querem que pensem que eles fazem parte do culto, em outras palavras, por preconceito para com a religião.

Foi esse tipo de postura que possibilitou, segundo a mãe de santo, o diálogo e abertura por parte da prefeitura para conversas sobre o tema em rodas de diálogos e palestras falando sobre as religiões afro-brasileiras, apresentando um pouco de seus hábitos e costumes, de acordo com ela “coisa nunca vista”.

A atuação política da ialorixá fica clara pela sua preocupação com os votos da comunidade de santo e, também por suas declarações acerca de consciência política da população: “[...] digo sempre ao meu povo, não venda seu voto, não se vendam por conta de uma cesta básica, sejam conscientes, procurem ver quem é que realmente está compromissado conosco¹¹⁸”.

De acordo com a sacerdotisa, o povo de santo ainda não tem o conhecimento necessário da importância do embate sobre a religião e, sempre que pode, insiste na relevância da discussão do tema política e religião, ressaltando que se instituições que não estão diretamente envolvidas na religião se preocupam em estudar o tema – como a universidade, por exemplo –, seria de se esperar que o interesse do povo de santo fosse ainda maior.

[...] ainda falta avançar mais porque falta os pais de santo, as mães de santo, as equedes, os ogãs, saírem de dentro de casa e irem para o embate nessa discussão. Eles ainda acham que não é preciso, uma boa maioria deles acha que não é preciso, mas nós não podemos nos enganar, é preciso sim, porque nós sabemos que quando a universidade hoje se preocupa com a nossa causa é porque sabe muito bem o quanto é importante nós estarmos nesses espaços. Olha nessas pesquisas o quanto a gente avançou, hoje nós temos um curso chamado Ciências das Religiões¹¹⁹.

Um aspecto significativo que merece atenção é que a sacerdotisa vê a universidade como instituição que legitima o que ela entende como “necessidade” de articulação política de todos/as os/as adeptos/as no propósito de divulgar positivamente a religião e adquirir conquistas para o povo de santo. A ialorixá justifica, ao mencionar a universidade, que suas reivindicações são válidas e autênticas.

A atividade política da mãe de santo é exercida, principalmente, no que tange à inclusão de políticas públicas voltadas para o povo de santo, assim como de outras minorias marginalizadas e não representadas pelos poderes públicos.

¹¹⁸ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

¹¹⁹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

[...] durante quarenta anos nós vivíamos oprimidas aqui nessa cidade porque nós não tínhamos como trabalhar, nem discutir as políticas públicas de inclusão voltadas para as pessoas das religiões de matriz africana e, desde Ricardo Coutinho Deputado Estadual, que nós vínhamos discutindo dentro do gabinete dele a inclusão das pessoas que são consideradas minorias de discussão, principalmente das comunidades tradicionais de terreiro¹²⁰.

A postura da ialorixá é de enfrentamento. Apesar das inúmeras situações de preconceito que ainda enfrenta com frequência, mantém seu discurso confrontador, alimentando-se de mais argumentos para legitimar a sua luta pelos direitos no que diz respeito à realização de seu culto e a importância de expor a temática das religiões afro que, como veremos, ainda envolve muita discriminação.

Eu observo quando estou em um palanque para celebrar um evento e as pessoas que fizeram aquela fala abaixarem a cabeça para não me cumprimentar, para que as outras pessoas não vejam que elas estão cumprimentando uma mãe de santo. Isso porque estão em um lugar público e se cumprimentam uma mãe, então os representantes de outras religiões que estão ali estranham, elas dirão: “oxe fulana é amiga de fulana de terreiro?” Então, sabe aquela cara que você faz, quando finge que não viu e está vendo e pensa que a gente não observa, eu observo, não digo nada, fico calada. Mas depois quando acontece um debate na Assembleia, na Câmara, aí eu falo porque não tenho medo de falar, de fazer minhas colocações. Eu sou uma mulher formadora de opinião dentro desta sociedade e não tenho nenhuma pretensão de não fazer as colocações da forma que eu penso para agradar a ou b, vou ser sempre essa mulher que diz o que pensa, o que acha, não tenho esse problema de que eu não vou dizer isso porque posso perder isso ali ou acolá. Eu vou dizer sempre o que penso e vou sempre lutar pelo meu povo¹²¹.

Essa postura da ialorixá é motivo de admiração de seus filhos e filhas de santo. Eles/elas orgulham-se pela iniciativa de Mãe Renilda, pela coragem de enfrentar os inúmeros problemas que se apresentaram durante o processo eleitoral. Sobre as dificuldades na candidatura, uma de suas filhas de santo expõe o seguinte:

Foi muito forte porque abriu espaços. Quando ela se candidatou como mulher negra, como mãe de santo, deu a sua cara pra bater para a sociedade, o que é difícil, porque imagina uma mulher negra, uma mãe de santo estando em uma política, botando a sua cara pra sociedade, é muito forte [...] eu disse até a ela, nós não fomos perdedores, nós somos vencedores porque você chegou lá, porque a vitória não é só chegar até a Câmara. Claro que é importante, mas para a gente foi uma vitória porque você foi a única mãe que teve coragem de colocar a cara, de dizer eu sou mãe de santo, eu estou me apresentando como isso, ela não se escondeu lá atrás. Eu até disse a ela, você não alisou o cabelo e não se transformou em outra pessoa, você

¹²⁰ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

¹²¹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

foi ser o que você sempre foi, negra e mulher mãe de santo. Então foi importante isso como uma conquista pra gente que é sacerdote¹²².

Quando questionada a respeito do fracasso no processo eleitoral, Mãe Renilda – que não obteve o apoio esperado do bairro de Cruz das Armas – explica que o processo de consciência da população é em longo prazo, explica que a cultura do “voto de cabresto” atrelada ao coronelismo é ainda muito forte na Paraíba e no Nordeste em geral.

Gente, nós temos pessoas que estão desempregadas, pessoas que não têm ainda nenhuma noção da política e que chega um candidato lá, oferece isso e aquilo outro, ainda diz assim: “você vai votar em Mãe Renilda? Mãe Renilda não vai fazer nada, ela não tem nada pra dar depois não”. E aí aquelas pessoas coitadas, votam sim. Terminou a campanha e eu continuei o trabalho, estou continuando o trabalho, vou continuar sempre, vou sempre estar apoiando eles. Vale a pena sim, entendeu? Muitos políticos olham pra mim, vale a pena não Mãe Renilda ficar lutando por esse povo. Vale sim, se eu não lutar por eles quem vai lutar? O avanço que aconteceu de tanta gente agora lutando, se eu não tivesse começado? Hoje eu já estou mais cansadinha não é? Mas já tem outros grupos novos aí lutando e discutindo não tem? Então. E se não tivesse começado? Então por isso gente que vale a pena sim¹²³.

Nesta perspectiva vale enfatizar que há uma marca de discurso característica de significativa parte dos pais e mães de santo envolvidos, de alguma forma, na militância. É o pioneirismo, pois sempre se enfatiza que se é pioneiro em algo, o que faz parte da postura de “militância”, no sentido de autovalorização e noticiar sua contribuição particular no propósito que defendem.

Mãe Renilda demonstra, por exemplo, estar a par da carência de instrução da maior parte da população e tem conhecimento de que isso também justifica sua batalha diária que está inserida numa vinculação política. É assim que explica o fato de as pessoas do seu bairro – apesar de não mais morar em Cruz das Armas, é assim que a ialorixá se reporta quando fala do lugar – não terem votado nela e diz que é justamente a falta de informação – educação – o que provoca este tipo de postura. Mas não cremos que tenha sido somente este o motivo do fracasso na candidatura de Mãe Renilda, não se pode esquecer que o preconceito ainda é expressivo, não é fácil eleger uma mulher, “negra” – sobre a questão da identidade étnica, discutiremos no próximo capítulo – e mãe de santo.

[...] é uma forma de compreender o porquê cada coisa acontece, que o que nós precisamos mesmo é a inclusão social das pessoas no trabalho, na educação, como a gente não tem, infelizmente as pessoas precisam ainda fazer isto. Não fiquei triste com nenhum e nem com nenhuma, continuo

¹²² Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

¹²³ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

fazendo o mesmo trabalho e vou continuar sempre porque meu trabalho é um trabalho político, mas um político realmente inclusivo¹²⁴.

Mãe Renilda tem, portanto, a intenção de expandir as suas ações. Principiou sua iniciativa no terreiro, ampliando posteriormente para a comunidade e, por último, tentou a representação política.

A sacerdotisa tende, como deixou claro, a continuar ampliando cada vez mais seu exercício de movimento e resistência.

[...] eu já tinha feito uma construção muito grande no Centro de Cidadania aqui em Cruz das Armas e era hora também de eu construir em outros espaços, agora eu estou construindo outros espaços também, na cidade, fazendo uma grande articulação política com as mulheres, com os movimentos sociais, trazendo para essas pessoas o que é cidadania realmente, o que é igualdade racial. Está pautado nisso aí meu trabalho hoje na cidade¹²⁵.

Não se trata mais de um papel somente de mãe de santo. Além de sacerdotisa do ilê, Mãe Renilda demonstra uma vontade combatente de requerer direitos, não apenas para os seus filhos e filhas de santo, mas seu discurso é ampliado para a comunidade e para todo o povo de santo paraibano.

E este propósito da mãe de santo influencia seus filhos e, principalmente, suas filhas de santo – em função do envolvimento com o movimento de mulheres. Exemplo disso é a posição de Mãe Dorioman, filha de santo, ialorixá e irmã consanguínea de Mãe Renilda, que faz uma interessante colocação a respeito de política.

[...] quando você se senta você já está falando em política, ela (Mãe Renilda) diz muito isso. Quando você vai a um supermercado e compra um milho para o seu orixá você está fazendo política, você está doando algo seu ali. Quando você renega algo ou conversa com alguém com quem não concorda você está fazendo política, você não está concordando com a palavra de alguém, é política¹²⁶.

Essas influências denotam uma transformação social promovida pelo contexto sociocultural que se caracteriza por diversas mudanças, conquistas e expansão de movimentos feministas, aproximação desses movimentos com os terreiros, tudo isso vivenciado de maneira bem próxima pelo terreiro Tata do Axé.

O próprio Governo Federal vem estimulando essas aproximações, por exemplo, através do Programa Fome Zero que elegeu os terreiros como lugares de distribuição, assim

¹²⁴ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

como também foi projeto do Governo Federal a inserção da Rede de Saúde nesses espaços religiosos. Também está relacionado aos movimentos mais amplos a Rede Mulheres de Terreiro, que funciona em vários estados, sendo, portanto uma iniciativa da mãe de santo estimulada por um movimento mais amplo e globalizante que avança provocando transformações em toda a sociedade englobante.

Dessa maneira, Mãe Renilda é o exemplo do que vem ocorrendo em maior escala, num fluxo de valorização da cultura afro-brasileira, **conscientização** e circulação de estímulos na reivindicação de igualdade de direitos e inserção social.

No Ilê Tata do Axé, presenciamos a existência e insistência – já com alguns resultados positivos – desse processo reivindicatório e acompanhamos mudanças à medida que as relações sociais vão mudando. O que indica que esse caminho está sendo trilhado são os espaços democráticos e participativos que estão sendo criados e facilitados pela sacerdotisa, com a ajuda da melhor organização das mulheres e do povo de santo.

A influência reivindicatória parece se exercer, mais intensamente, entre os parentes consanguíneos de Mãe Renilda que também fazem parte da família de santo. São estes, o filho biológico da sacerdotisa e pai de santo do ilê, sua irmã biológica e filha de santo, o marido desta, ogã do terreiro, a equede, filha dos dois e sobrinha da ialorixá e seu sobrinho, irmão da equede citada que é, como o pai biológico, ogã do terreiro.

3.3 Família de Santo e Família de Sangue

Esta seção foi incluída neste relatório em função de especificidades observadas no campo de pesquisa. O que nos chamou a atenção no Ilê Tata do Axé nesse sentido foi o fato de que Mãe Renilda possui em seu ilê vários membros de sua família consanguínea como membros da família de santo. Mesmo já tendo conhecido e visitado diversos terreiros pessoenses, esta constatação foi, para nós, um diferencial no que tange a outros espaços religiosos.

As religiões afro-brasileiras apresentam – como alguns argumentos sugeriram, a exemplo da liderança feminina nos terreiros – aspectos que se destacam diante do amplo campo das religiões existentes, apresentando certas peculiaridades.

As diferenças sociais e morais que mal ou bem interessavam os estudiosos por esse campo garantiram, ao longo de todo o século passado, o interesse de diferentes gerações de pesquisadores. Mulheres poderosas e homossexuais masculinos e femininos construíam *famílias-de-santo*, que seus defensores, intelectuais da elite brasileira, olhavam repetidamente com candura e romantismo, apagando diligentemente as marcas (em grande

medida corporais), bem evidentes, em que sexo, gênero e poder tão facilmente se imbricavam nas suas inter-relações (BIRMAN, 2005, p. 406 – grifos da autora).

De acordo com Birman, o romantismo foi recentemente quebrado no que tange a maneira de ver o povo de santo. Ela chama atenção para as questões de sexo, gênero e poder, assim como nós, que atrelamos esses temas à relevância do elemento feminino na crença religiosa afro-brasileira.

Quanto à questão familiar – de santo e de sangue – no Ilê Tata do Axé ocorre um fato também peculiar e interessante. Mãe Renilda têm alguns parentes que são seus filhos e filhas de santo, a começar pelos descendentes consanguíneos. Ela tem um casal de filhos, ambos iniciados na religião. A filha fez parte da religião até os quinze ou dezesseis anos de idade e o filho faz parte até hoje e é o pai de santo do terreiro, braço direito de Mãe Renilda no ilê.

[...] ele nasceu em Cruz das Armas, nasceu dentro de um terreiro e permaneceu dentro do terreiro até hoje. Não foi imposição minha, é uma escolha dele porque eu não impus a religião para os meus filhos, cada um de nós é responsável por sua religião. A minha filha também nasceu dentro do terreiro, só que ela é iniciada, é equede, foi iniciada no nosso barracão, mas hoje não cultua a religião, ela vive mais fora, não tem muito compromisso, muita responsabilidade, quem sabe Oiá um dia¹²⁷.

Além dos filhos consanguíneos, Mãe Renilda tem ainda uma irmã biológica no terreiro – como já mencionado –, Mãe Dorioman. Esta, seu marido e seus dois filhos biológicos – que são respectivamente equede e ogã –, também fazem parte da família de santo. O menino é “criado” por Mãe Renilda, como confirma sua mãe biológica: “[...] eu tenho um filho que é criado por ela, que chama ela de mãe, Pai Carlos de pai¹²⁸”.

O relacionamento de Mãe Renilda e sua irmã já era de muita proximidade porque a ialorixá do Ilê Tata do Axé é mais velha e acabou cumprindo um pouco o papel de mãe.

Mãe Renilda me criou, ela não é só uma mãe de santo, ela é minha mãezona, ela me criou. Era aquela mãe que castigava mesmo, puxava minhas orelhas pra estudar, que brigava comigo quando eu namorava, que dava umas chineladas na hora que era necessário, então ela foi minha mãe. Tinha minha mãe biológica mesmo, tudo direitinho, mas era engraçado que meus pais chamavam Mãe Renilda para me disciplinar naquele momento. Então teve muito essa ligação, eu sou gêmea e eu tenho outra irmã, que engraçado, eu sou uma das irmãs que foi muito ligada a Mãe Renilda [...] que me criou, tanto que o Pai Carlos, a Silvana, a gente tem uma ligação de irmão, não tem uma ligação de sobrinho porque eu fui criada lá no terreiro, já era criada com eles e tem um pouco de irmão, meus filhos já foram criados com eles e tem aquela ligação¹²⁹.

¹²⁷ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

¹²⁸ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

¹²⁹ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

Alguns estudiosos argumentam uma relação muitas vezes mais estreita entre os “parentes” de santo quando comparados aos de sangue (ver SEGATO, 2000). No caso do Ilê Tata do Axé, de acordo com o que os familiares de sangue relataram nas entrevistas, as relações se misturam e não se sabe onde fica o limite – que, segundo eles é muito tênue – entre as relações de cumplicidade e companheirismo existente entre a mãe e os seus filhos e filhas de santo, sendo estes parentes consanguíneos ou não.

Prova disso é a diferença confirmada por Mãe Dorioman, no que diz respeito ao seu relacionamento com os “parentes” de santo comparado com os parentes consanguíneos.

[...] nos criamos juntos ali dentro do barracão, todo mundo, e têm mais, os meus outros irmãos a gente se vê, se respeita, mas não tem o mesmo laço. Eu não tenho a mesma conversa que eu tenho com Mãe Renilda com minha outra irmã que é encostada a ela, que ela é uma das mais velhas, eu não tenho. Já com Mãe Renilda eu tenho aquela liberdade de falar tudo, dela saber tudo da minha vida, tanto ela sabe do religioso como do pessoal. Quando eu amo eu digo a ela, quando eu choro eu digo a ela e aí vai, com esse seguimento, eu sou realmente mais próxima deles, porque estamos dentro da religião¹³⁰.

Essa proximidade estreitada pela religião também é confirmada pelo maior contato de Mãe Renilda com seu filho do que com a filha, que hoje está afastada do candomblé.

Para mim e meu filho é mais fácil, muito mais, porque ele é babalorixá do barracão, a gente vive muito mais junto. Mas com ela não tenho problema, ela respeita a minha forma de ser. Quando mais jovem ela respeitava, mas tinha vergonha por conta do preconceito, da discriminação que ela passava no espaço que trabalhava¹³¹.

Analisando as falas, parece-nos que não há uma distinção no tratamento dos filhos e filhas de santo. Sendo estes parentes consanguíneos ou não, as entrevistadas dizem que o tratamento é indiferenciado. Contudo, no que tange ao tratamento e proximidade entre os parentes consanguíneos, isoladamente, há um maior laço afetivo e um maior contato entre os parentes de sangue que estão na religião. Quando fazemos essa comparação entre os parentes que são adeptos e os que não são adeptos fica fácil distinguir o maior laço afetivo entre os que estão dentro da religião, pela maior convivência e identificação.

Não se quer dizer com isso que a relação consanguínea por si só não crie um laço afetivo, mas claro que a convivência na rotina religiosa do terreiro aproxima ainda mais a mãe e seus filhos e filhas de santo. De acordo com Mãe Dorioman, o “[...] laço, a criação foi forte, mas eu acho que o laço religioso fortaleceu mais ainda essa coisa. Se eu já a respeitava como

¹³⁰ Idem.

¹³¹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

irmã, imagine como sacerdotisa¹³²”.

Como referido no início do capítulo, os pais de Mãe Renilda não faziam parte, mas frequentavam a religião quando precisavam. A ialorixá fala um pouco mais sobre a relação existente entre a sua família de santo e a família de sangue.

A minha família de pais biológicos, o meu pai não era de terreiro nem minha mãe era de terreiro, só que minha mãe era filha de Iemanjá e meu pai era filho de Xangô e os dois não eram filhos de santo, mas frequentavam o terreiro quando precisavam que existe muito isso na nossa religião, quando você precisa você procura [...]. E hoje eu tenho a minha irmã, a ialorixá Dorioman que é minha irmã biológica e é iniciada no barracão, já com 23 anos de santo, tem meu cunhado que é esposo dela que também é ogã do barracão, tem a minha sobrinha Janiele que é equede, ajibonã¹³³ do barracão, tem um irmão também que é confirmado no barracão que é de Logum Edé, mas ele vive lá fora hoje devido a filhos que seguem outra religião. E os outros são católicos, tem um que é ministro de igreja, essas coisas, e tem outros que são evangélicos¹³⁴.

A sacerdotisa declara que existiu – e ainda existe – preconceito de sua família consanguínea com sua religião, e que isso acabou provocando um afastamento dos parentes, durante determinado período de tempo.

Claro que o preconceito e a discriminação existiam e existem ainda, porque se a gente começar a observar teve época de eu não ser convidada pra nada na casa da minha mãe por causa de pessoas que não gostavam da minha religião. Eu tenho um irmão, esse que é ministro da igreja católica, que ele hoje está no curso de Ciências das Religiões, ele hoje vem mudando a cabeça porque hoje ele está vendo outra coisa. Ele passou muitos anos sem nem falar comigo e sem dizer a ninguém que era meu irmão, por conta da minha religião. Ele veio mudar comigo quando o padre Luiz Couto esteve numa mesa de palestra comigo e disse a ele: “eu estive com a sua irmã hoje em uma palestra e a gente estava na mesma mesa”, aí ele começou a ver que as pessoas que viviam do lado dele não tinham aquele preconceito que ele tinha, que ele tinha não, ainda tem, porque o preconceito está na cabeça de todos da família, mas isso não tirou a minha determinação, a minha vontade¹³⁵.

O preconceito da família é justificado pela ligação – neste caso negativa – que ainda existe entre as religiões afro-brasileiras e a ideia de sexualidade ligada à promiscuidade (retomaremos esse tema de maneira mais aplicada logo adiante) e ao mal.

O meu pai mesmo e minha mãe que iam ao terreiro quando precisavam, olhavam pra mim e diziam: “minha filha deixe isso, isso é coisa de prostituta”. Olha só, “isso é coisa de veado”! É duro você imaginar ocasiões que aquelas pessoas precisam de você materialmente, elas não querem ver

¹³² Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

¹³³ As palavras em ioruba foram grafadas de acordo com a pronúncia da entrevistada.

¹³⁴ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

¹³⁵ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

se você é do candomblé, elas não querem ver a sua religião porque o que ofende a elas não é o que você dá materialmente pra elas, o que ofende é justamente a sociedade ver que ela está perto de você e que você é dessa religião, que eles consideram uma religião do mal, quando não é, é a religião que mais cuida, porque cuida de todas as pessoas com essa igualdade que Olodumare traz pra gente, da gente pegar um homossexual e colocar no colo e botar pra dentro da nossa casa. Por isso somos chamadas justamente de pessoas do mal. Por que minha mãe se referia dessa forma? Porque eu colocava os homossexuais para dentro de casa pra cuidar, porque eu colocava as lésbicas para dentro de casa pra cuidar, porque eu colocava as prostitutas para dentro de casa pra cuidar, porque eu pegava um marginal e colocava dentro de casa pra cuidar, porque não importa o que ele faz lá fora, quando ele chega é pra eu cuidar. Depois que eu cuidar, ele pode pegar a lamparina e fazer o que ele quiser, mas ele tem que ser cuidado naquela hora que precisou, porque se a gente observar, as pessoas que estão nessa situação são as pessoas mais carentes, mais vulneráveis e nós precisamos cuidar dessas pessoas e eles não nos veem dessa forma, como o cuidar das pessoas. Eles nos veem assim: “ah aquilo é coisa de prostituição porque lá tem muito homem, tem muita mulher, tem muito isso, tem muito aquilo”¹³⁶.

Mãe Renilda chama atenção para um importante fator, a depreciação da religião é ainda maior quando, além da “demonização” ocorre esse atrelamento com a ideia de um maior espaço cedido à sexualidade nesses cultos. A ialorixá sabe que esse “acolhimento diferenciado” piora a “reputação” da religião, mas ela não recua sua posição de apoio argumentando que condena as reações opostas a estas – de afastamento dos homossexuais – pois sente na pele porque diz que é assim que as pessoas lhe tratam e se fortalece com esse discurso. É exatamente sobre a relação das religiões afro-brasileiras com identidades sexuais “transgressoras” que trataremos logo adiante.

3.4 Mãe de Todos: sobre tolerância e acolhimento

A revolução sexual – ocorrida entre o final da década de 60 e início dos anos 70 – foi considerada um marco na história mundial. Isso porque foi avaliada como fator de rompimento da repressão cuja sexualidade era submetida e que, na verdade, fez parte de um conjunto mais complexo de mudanças sociais no que diz respeito à visão de sexualidade das pessoas. Esse conjunto de mudanças se caracterizou, principalmente, pela modificação de percepções acerca desse assunto e, pelo desvelamento de assuntos que até então tinham sido ferrenhamente reprimidos pela moralidade característica da época.

Este período foi marcado por transformações, isto é fato. Nas décadas posteriores sentiram-se as consequências – a nosso ver, positivas –, como a passagem de uma sexualidade

¹³⁶ Idem.

mais estruturalmente controlada e disciplinada por causas externas (morais), para uma sexualidade organizada através de disciplinas internas (BOZON, 2004).

Um dos resultados desse processo de individualização da sexualidade foi a progressão da medicalização (que se intensificou a partir dos anos 60), tão crescente nesse período em função dos problemas dos sujeitos – no que tange a aspectos de sexualidade – terem deixado de ser apreendidos como morais e passando a ser vistos como uma questão de bem-estar individual e social. Isso modificou por demais a visão de sexualidade, predominando noções de saúde sexual e comportamento responsável (BOZON, 2004).

Durante esse período, a contracepção se popularizou e permitiu às mulheres vivenciar de novas maneiras a experiência sexual. “[...] Os percursos sexuais, afetivos e conjugais se tornaram complexos e se despadronizaram, combinando cada vez mais sequências de vida conjugal e sequências de vida sem parceiro estável” (BOZON, 2004, p. 123).

A estrutura familiar mudou, jovens e mulheres passam a ganhar cada vez mais autonomia material em função da crescente participação no mercado de trabalho. Na onda de transformações, aumenta também a visibilidade da homossexualidade e do tema da homoparentalidade que enfraquecem a ideia de normalidade sexual.

Todas essas mudanças ocorreram muito recentemente (a partir das décadas de 60 e 70) e, ao que parece e pelo que vimos ao longo do texto, o povo de santo – e seus deuses – já percebiam a sexualidade de forma mais próxima a essa perspectiva pós-revolução sexual. Prova disso foi demonstrada, por exemplo, na perspectiva dos mitos, muitos deles trazidos da África pelos escravos.

Depois de Ruth Landes foi Peter Fry, em 1977, que continuou a falar de sexo e homossexuais nos cultos afro-brasileiros. O trabalho seguinte é de Leni Silverstein, em 1979, que reafirma e defende o poder social e político das mães-de-santo baianas – pioneiras na liderança das religiões afro-brasileiras, como vimos no capítulo anterior. A partir dos anos 1980, o número de pesquisas que exploram essa temática aumenta significativamente¹³⁷.

A sexualidade é um aspecto que sempre marcou muito fortemente as religiões de matriz africana e somada à demonização da religião, houve uma relação entre esta e os/as marginalizados/as – homossexuais, prostitutas, entre outros – que não eram aceitos em outras religiões, a menos que resolvessem se converter e negar a homossexualidade ou a prostituição.

¹³⁷ Sobre o tema ver: BIRMAN, 2005.

Na fala de Mãe Renilda percebemos argumentos que demonstram a receptividade de pessoas com orientação sexual diferenciada da convencional e de pessoas com comportamentos sexuais desaprovados pelas outras crenças religiosas:

[...] a gente trata com muito respeito à sexualidade que entendemos como o respeito à diversidade, que é a única religião que recebe de braços abertos todas as pessoas lésbicas, gays, prostitutas, a gente recebe de braços abertos, bota dentro de casa e cuida, por isso que lá fora nós somos vistas geralmente como gays, lésbicas, travestis, que isso pra sociedade em geral é um desrespeito, é como se estivessem menosprezando a gente porque a gente tem essas pessoas na nossa casa, mas por que nós temos essas pessoas na nossa casa? Porque nós compreendemos que a religião tem que ser tratada com igualdade. Então qual a diferença de alguém porque tem uma orientação sexual diferenciada? Qual a diferença de alguém ser casada com um hetero ou uma lésbica ser casada com outra mulher, não vejo nenhuma diferença, o que importa é o respeito¹³⁸.

Este trecho da entrevista precisa de algumas observações. Opostamente ao que afirma a ialorixá, as religiões de matriz africana não são as únicas a aceitarem homossexuais. Em São Paulo há uma igreja só de gays (Igreja da Comunidade Metropolitana do Brasil - ICM) e outras denominações evangélicas que estão realizando inclusive, casamentos entre homossexuais (Igreja Contemporânea e Comunidade Cristã Nova Esperança) e ordenando pastores gays¹³⁹.

Embora haja aceitação dos homossexuais no Ilê Tata do Axé, é importante lembrar que, como salienta Mãe Renilda, se um/a deles/as resolve se iniciar no candomblé, na hora do ritual as normas têm que ser seguidas, por exemplo, se um filho de santo homossexual for filho de um orixá masculino, ele terá que se vestir de acordo ou se uma filha de santo homossexual for equede, ela terá de usar saia e vestir-se como uma equede. Mas no dia a dia, o filho ou filha de santo vai se comportar da maneira que lhe convenha, de acordo com sua sexualidade, e será respeitado/a.

No que diz respeito à aceitação das pessoas como elas são – sem a necessidade de adequação às regras sexuais propostas por algumas religiões –, Mãe Renilda faz a seguinte colocação:

[...] eu tenho é que me sentir bem como eu sou, vivendo como eu vivo, da forma que eu vivo e não tendo que viver como a sociedade me impõe. A sociedade quer ter o direito de dizer: você tem que viver com um homem,

¹³⁸ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

¹³⁹ IGREJA da Comunidade Metropolitana do Brasil. Conheça a igreja dos homossexuais. A. Sítio GLBT. Disponível em: <http://www.athosgls.com.br/noticias_visualiza.php?contcod=18201>. Acesso em: mai. 2011. GAZETA online. Igreja evangélica permite casamento gay. Gnotícias. Revista eletrônica gospel. Disponível em: <<http://noticias.gospelmais.com.br/igreja-evangelica-permite-casamento-gay.html>>. Acesso em: mai. 2011. O TEMPO. Pastores gays fundam igreja evangélica em Belo Horizonte. Revista eletrônica. <http://www.otempo.com.br/otempo/noticias/?IdNoticia=135740>

você tem que viver com uma mulher, não, é o direito de decidir¹⁴⁰.

Além dos movimentos sociais já mencionados, Mãe Renilda também já participou de instituições como o MEL¹⁴¹: “[...] eu sempre estive dentro do MEL¹⁴²”; e o GLBT ou LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros): “sempre fui atuante no GLBT¹⁴³”. É evidente que estar inserida dentro de movimentos como o MEL, LGBT e até mesmo o próprio movimento de mulheres influencia o discurso da ialorixá, mas o que estamos tentando evidenciar é o fato de a mesma ter tido a iniciativa de procurá-los, tentar transferir esse novo conhecimento para seus/suas filhos/as de santo e estes os transferirem para seus próprios lares, alterando a visão de mundo de várias pessoas da comunidade – não só de santo. Processo este que, reforçamos, vêm ocorrendo em escala maior na sociedade englobante.

Por outro lado, a ialorixá cumpre seu papel – por ela mesma evidenciado durante todo o tempo que estive no terreiro – de receptividade, acolhimento e aconselhamento, papel esse ainda atrelado demasiadamente ao “sexo” feminino. Mas, sem fazer restrições no que concerne a orientação sexual dos filhos e filhas, ela tem plena consciência da peculiaridade desse tratamento que se diferencia do predominante, não só em outras religiões, mas em toda a sociedade.

[...] geralmente a filha de santo nos procura pra saber o que fazer se acaba discutindo com o seu companheiro ou companheira [...] as lésbicas também, aceitamos os gays e os travestis. Então, às vezes eu me pego com um caso que, vamos dizer que a mulher brigou com a sua namorada ou vice versa, que o rapaz brigou com seu namorado, e nessa ocasião vou ter que colocar no colo e dar os conselhos de uma mãe. A mãe, eu sou a matriarca deste ilê, então eu sou aquela pessoa que tem que ser coerente, que tem que ter humanização, tentar humanizar as pessoas, mostrar o caminho bom, como é que se vive aqui. Então esse é o meu papel, o de uma mulher que cuida das pessoas e acolhe. Eu costumo dizer que primeiro eu acolho para poder conhecer e saber quem é, porque é assim que a minha religião ensina, primeiro eu acolho, depois vou procurar saber quem é. Diferente de outras religiões que primeiro vai saber quem é para poder acolher. Então aqui eu fico muito feliz [...] quando eu chego, porque aqui eu faço o atendimento às pessoas, converso e dou os meus conselhos¹⁴⁴.

Este envolvimento com os movimentos e com as pessoas que com ele se identificam influenciou e incentivou atividades da mãe de santo dentro do terreiro, como expõe Mãe Dorioman:

¹⁴⁰ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

¹⁴¹ MEL - Movimento do Espírito Lilás. Dedicar-se à defesa dos direitos humanos e cidadania dos homossexuais do Estado, sendo considerada entidade pioneira do movimento gay em toda a Paraíba.

¹⁴² Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

[...] temos aula até sobre isso de menstruação, aliás, Mãe Renilda trabalha conosco toda essa educação, fala sobre menstruação, camisinha, sexualidade de ambas as partes, tanto o gay como a lésbica, ela conversa abertamente sobre isso e fala e não tem nenhum problema¹⁴⁵.

Mãe Renilda é insistente na postura de “levantar a bandeira” do movimento, até porque se trata de uma bandeira que também é sua. Ela deixa clara sua atitude diante de uma filha de santo com orientação sexual “transgressora”.

[...] não vai deixar de ser filha de santo do terreiro, não vai deixar de ser respeitada e aonde tiver eu vou sempre abraçar a todos os gays, todas as lésbicas, todas as prostitutas porque é um ser humano igual a mim, a você, igual a qualquer pessoa, então é preciso que a gente comece a compreender¹⁴⁶.

Apresentam-se, portanto, algumas particularidades do candomblé que se distinguem das demais religiões, como a centralidade e poderio feminino, a visão divergente da predominante sobre relacionamentos amorosos – a não fidelidade a um único parceiro demonstrada nos mitos e no discurso das mulheres de terreiro com quem conversamos – e a maior naturalidade com que se trata a sexualidade. Esta última é tão verossímil que Mãe Renilda sente-se à vontade para falar de sua própria “orientação sexual”.

Então, na nossa religião, nós que somos do orixá, nós não precisamos esconder a nossa sexualidade entendeu. Então, eu sou uma mulher que tem uma sexualidade hoje diferenciada, hoje eu vivo com uma mulher. Então, nós que somos de candomblé não precisamos desse tabu, de esconder a nossa vida pessoal porque mais importante nós dizermos para a sociedade quem somos nós do que escondermos e fazermos às escondidas, como se está vendo por aí, a pedofilia de algumas religiões¹⁴⁷.

Mas ela conta que nem sempre foi assim. Como já sabemos, ela foi casada, teve dois filhos e só “descobriu” sua homossexualidade depois de algum tempo. Descreve que essa mudança não era prevista e que simplesmente aconteceu quando conheceu uma moça no trabalho e ficaram muito amigas. Ela sabia da orientação sexual da colega, mas não se importava com isso. Durante um período acolheu-a em sua casa, pois ela passava por sérias dificuldades financeiras e, nesse meio tempo, as duas tiveram um relacionamento. Mãe Renilda conta que, desde o nascimento de sua filha, nunca mais teve um relacionamento heterossexual.

¹⁴⁵ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

¹⁴⁶ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010

¹⁴⁷ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2010

Convém mencionar que ela acrescenta relatando que o fato de ouvir com frequência mulheres que lhe procuram em busca de aconselhamento, reclamando da violência masculina, reforçou seu interesse em só manter relações homoafetivas.

A sacerdotisa sente-se privilegiada e aprova esse tratamento de maior abertura no que diz respeito à sexualidade, demonstrando as vantagens deste comportamento que traz inúmeros benefícios, pois, notam-se os resultados desastrosos desvelados recentemente pela Igreja Católica, por exemplo, em função da repressão ao tema da sexualidade e que envergonhou mundialmente o catolicismo.

[...] nós não somos demagogos de estar dizendo: eu sou uma mulher casada, eu sou uma mulher direita e por trás, a sociedade não pode saber que eu sou isso. Então quem quiser aceitar a ialorixá Mãe Renilda da forma que ela é, e é bem explícito para todos os meus filhos de santo, minhas filhas de santo dentro do barracão, olha a ialorixá ela vive assim, para depois não estar aqui: “mas eu não sabia, estou arrependida”. Então, a beleza do candomblé é essa de nós podermos ser independentes, sermos libertas para dizer tudo isto, que eu acho que era o que todas as religiões deviam fazer, era poder falar, poder dizer “eu sou isto”, não se esconder atrás de um véu que não existe, ou seja, tapar a chuva com a peneira, aí as águas ficam caindo só pelos buraquinhos. Então eu sou Mãe Renilda e a minha vida é esta¹⁴⁸.

A composição simbólica e social interna das religiões de matriz africana é fator crucial na construção da trajetória desta mãe de santo. Assim sendo, a ialorixá mantém a postura de representante de uma prática religiosa ainda “marginal”, que se torna atuante na comunidade e, conseqüentemente destaca-se na política, atua em vários movimentos construindo redes de articulação para legitimar-se – a si, como sacerdotisa, e a sua religião – no propósito de ampliar e positivar a visão de sua religiosidade e, que ainda levanta mais uma bandeira – que é sua também –, a da quebra com o império da “heterossexualidade compulsória” e a aceitação de pessoas com práticas sexuais pouco “convencionais”.

¹⁴⁸ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2010.

CAPÍTULO 4

MULHERES DE TERREIRO

Depois de discutir feminismo, gênero e sexualidade, falar da centralidade da mulher no candomblé, em especial na mitologia, e da vida religiosa e social de Mãe Renilda, enfatizando sua liderança na comunidade religiosa, suas atuações comunitária e política, aqui abordaremos outras questões concernentes à positiva representatividade feminina na religião estudada.

Relevante destacar que tentamos aqui olhar para as mulheres como atrizes de suas próprias vidas, mulheres modernas que trabalham, estudam, educam seus filhos, relacionam-se corporal e afetivamente, enfim, vivem e interagem com outras pessoas. Tentamos percebê-las não mais enfatizando sua submissão ou dominação pelos homens, mas como mulheres capazes de batalhar por suas necessidades e desejos particulares, mulheres detentoras de poder. Não quisemos com isso subjugar o masculino, nem dizer que já não há mais hierarquias no que tange ao gênero, há sim, é bem verdade. Nosso intento foi mostrar que as religiões já foram mais “femininas” e que, como em outras instâncias sociais, a perspectiva da mulher foi sublimada. Agora optamos, com o intento de ampliar as informações obtidas sobre a história das mulheres, contá-la por outro viés e mostrar que, por trás dessas mudanças, existe uma transformação cultural em processo, que é refletida nos espaços religiosos.

Touraine (2007) defende – como mostramos no primeiro capítulo – a ideia da dualidade do eu e, assim como ele, propomos que as mulheres, assim como os homens, são em parte determinados pela sociedade e, em parte, atuam com a liberdade de constituir e construir tanto a sociedade como as relações sociais. As mulheres ainda estão sim, presas a um gênero engendrado socialmente e que as coloca em desvantagem diante dos homens, mas há outro eu, o que corresponde às reivindicações femininas, como as que presenciamos nas atitudes das mulheres do terreiro Tata do Axé, envolvidas com o movimento de mulheres, direta ou indiretamente.

A proposta é apresentar as mulheres como sujeito em evidência, percebendo como estas agem no mundo, mostrando seus feitos e colaborações para uma reconstrução cultural, que se aproxima, de alguma maneira, ao que defende Touraine. Apontamos assim colaborações femininas importantes para a cultura e religião de matriz africana, a exemplo da relevância da mulher na gênese do candomblé no Brasil e também as mudanças e melhorias

proporcionadas por Mãe Renilda, tanto no plano prático, na rotina do terreiro e da comunidade de Cruz das Armas, quanto no plano imaterial, através de suas influências na maneira de ver e pensar o mundo, em especial, das mulheres de terreiro, suas filhas de santo.

Essa influência não se limita a Mãe Renilda. Estamos diante de um momento em que a identidade feminina vem sendo constantemente ressignificada e questionada. Os resultados das lutas feministas surgem nos discursos e nos meios de comunicação. Isso fica perceptível na fala de uma das filhas de santo do barracão: “[...] eu nunca busquei ser uma mulher do tipo que tem que ter um casamento, para mostrar para a sociedade que além de ser mãe de santo eu tenho que ter um casamento ou tenho que ter uma vida bem familiar¹⁴⁹”.

O que ganha destaque é o que podemos chamar de “consciência feminista”, que está, vez por outra, indiretamente presente nos discursos e fica perceptível na fala proferida pela filha de santo. Há um orgulho em falar de temas afins ao feminismo e essas mudanças, esses comportamentos são, como nos tempos remotos, passados da mãe para as filhas de santo. Mas aí existe uma diferença crucial, hoje esse panorama é influenciado pela forma mais rápida e eficiente de acesso a informações facilitadas pelas tecnologias e meios de comunicação que reforçam, mesmo que lentamente, novas formas de ver a mulher. Essas novas informações estão sendo incorporadas nos discursos das adeptas.

Há, inclusive, a constatação em inúmeros momentos nas falas analisadas, da palavra “conscientizar” ou seus correlatos, que estão presentes, explicita ou implicitamente, nas palavras proferidas pelas filhas de santo.

Além da concepção adquirida nos movimentos feministas, as adeptas buscam dentro de sua religião e de seus mitos, argumentos que corroboram suas atuais crenças, aprendidas e ressignificadas em função da absorção e interação com tais espaços e discursos. Como no caso adiante, em que a filha de santo menciona Iemanjá, que cumpria o papel de mãe, adotando filhos das outras iabás que, ao que parece não se encaixavam tanto no esperado papel de mãe ou não podiam “criar” seus filhos, pois davam prioridade a outras coisas. Atentemos para a normalidade em que o tema é relatado e a ênfase na liberdade feminina.

[...] a sociedade imprime, exige que a mulher tenha um companheiro só, exige que a mulher tenha que ter um filho, porque se ela não tiver um filho, ela não pode nem adotar. Iemanjá mostra isso para a gente que é mulher, que ser mãe não é ter só aquele segmento, ter aquela doação. Ela tem aquela doação geral com todos os filhos, criou filhos e filhos, saiu criando filho de Nanã, ela saiu criando filho de Oxum, saiu cuidando do filho de Obá, saiu criando filhos de Iansã, porque essas mulheres pariam porque tinham Iemanjá ali do lado para dar aquela cobertura. Então ela mostrou isso para a

¹⁴⁹ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

gente neste mundo de hoje, mostrando para a sociedade: veja a liberdade geral da mulher!¹⁵⁰.

Um lembrete se acentua, a fala da adepta contraria outros mitos que dizem que Oxum foi a mãe de criação dos orixás enquanto Iemanjá foi a mãe de sangue, mas essa foi uma constatação já refletida na teoria sociológica, sendo essa comprovação conclusiva e aqui confirmada: nem sempre os mitos estão em concordância, algumas vezes eles têm sentidos contrários ou são modificados de acordo com o contexto em que se dialoga sobre eles.

Difícil não perceber ainda na fala a conexão entre o discurso da filha de santo e o caráter, por nós já discutido, da desvalorização de uniões formais entre os escravos/as e ex-escravos/as – mencionados no primeiro capítulo –, que sugerem uma menor valorização por parte destes/as – em função das circunstâncias históricas do período – na constituição de famílias, de acordo com os moldes morais da família brasileira, herdados de Portugal. Relembrando que se trata apenas de uma hipótese que necessitaria de estudos mais aprofundados para confirmação.

Voltemos a Touraine. O autor defende a ideia de que as mulheres se “encaixam” melhor na categoria de sujeito – mulheres-sujeito – do que os homens, porque elas estiveram – e ainda estão – numa posição de submissão e desvantagem, mas passam a não mais agir de acordo com as funções sociais que lhes foram, há muito tempo, reservadas. As mulheres passam fortemente pelo processo de “construção de si”, invertendo sua posição e, apoiando-se na experiência do corpo – através da sexualidade, principalmente –, o que permite que entrem em sua subjetividade. Observemos, para ilustrar, o comportamento das adolescentes e jovens de hoje. A moral sexual e os comportamentos delas estão bem diferentes, mais permissivos do que os da geração anterior, à qual pertenciam as suas mães.

O discurso sobre sexualidade atrelado ao contexto das religiões de matriz africana, apesar de inicialmente negativo – pelo preconceito com os adeptos que se ampliam nos mais diversos aspectos – proporciona um questionamento a respeito da identidade da mulher de terreiro, o que pode vir a estimulá-las a conhecer e reivindicar seus direitos, exigindo respeito à sua escolha e visão religiosa e aprendendo a valorizar cada vez mais sua crença.

O dedo é sempre apontado para nós que somos mulheres do candomblé. A mulher de candomblé é cangaieira, é prostituta ou é lésbica, eles não dizem nem lésbica, dizem sapatão. A mulher de candomblé é isto para a sociedade, eles não se aproximam para saber quem somos nós, o que seria importante¹⁵¹.

¹⁵⁰ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

¹⁵¹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

As mulheres de terreiro estão preocupadas com a opinião pública, mas ao mesmo tempo estão voltadas para elas mesmas e se isso acontece é porque se sentem um tanto mais livres e responsáveis por si e, esforçam-se para identificar-se como mulheres “independentes”¹⁵² e não mais dominadas pelo poder masculino. Agrupam-se e fazem reivindicações coletivamente e de forma organizada.

Uma das filhas de santo do barracão fala da relevância da iniciativa de mulheres de terreiro, mães de santo, na saída desses espaços para divulgar a religião dos orixás, enfatizando os resultados positivos dessas ações. De acordo com ela, as mães de santo

[...] estão começando a se inteirar dessa importância que é não estar apenas dentro do seu terreiro, mas também estar participando da vida política. Quem deu esse primeiro passo, quem caminha com as suas próprias pernas, quem já foi conhecida até fora da Paraíba foram as duas mães Renilda e Lúcia, isso a gente não pode negar. [...] não é à toa que, por exemplo, agora nessa eleição que houve pela primeira vez a religião de matriz africana foi convidada para estar na posse de um governador. É porque [...] a gente conseguiu, é porque essas duas mulheres, através da luta que elas têm, da fama que elas conseguiram, elas estão batalhando junto com outros pais de santo que também conseguiram isso. Então é importante demais para a religião que mais e mais babalorixás e ialorixás saiam desse mundo deles de terreiro e comecem a participar da vida política, até mesmo impor essa questão de respeito¹⁵³.

Dessa forma, revendo a posição do homem e da mulher de terreiro, revê-se por consequência o papel de ambos na sociedade, enfatizando a mudança maior no universo feminino, já que este era mais limitado: “[...] eu acho que a mulher de hoje, se ela para, se fica bitolada a ter só a religião, a ter só o trabalho dela, ela se fixa em ser só dona de casa e perde essa relação que ela tem com o mundo”¹⁵⁴.

As mulheres com as quais conversamos têm uma imagem positiva delas mesmas e estimulam-se com as mudanças constantes em suas vidas, inserindo a cada dia em seu cotidiano os novos conhecimentos adquiridos. O principal exemplo é o de Mãe Renilda.

Fazendo uma breve comparação entre a percepção política das mulheres pesquisadas por Touraine na França e as mulheres do Ilê Tata do Axé, as francesas são menos combativas e mantém uma postura anti-política. Já as mulheres de terreiro com as quais convivemos durante mais de um ano, mostraram atitude contrária. Na teoria, as duas realidades se assemelham em alguns quesitos, mas a prática expõe outras possibilidades de interpretação. Apesar da diferença na postura política, há semelhanças entre a pesquisa francesa e a que

¹⁵² Colocamos independentes entre aspas porque a forma de pensar vem mudando, mas nem sempre a prática ou as outras pessoas que fazem parte do dia-a-dia dessas mulheres concordam com tais pensamentos, dificultando que essa independência se efetive de maneira completa.

¹⁵³ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

¹⁵⁴ Idem.

realizamos no bairro de Cruz das Armas. Tanto as mulheres francesas quanto as filhas de santo preocupam-se com problemas culturais – claro que isso se reflete mais fortemente na líder religiosa –, pessoais e até com normas sociais, apesar de, em diversos momentos, as filhas de santo paraibanas demonstrarem uma menor preocupação com a moral social.

Touraine nomeia esse momento de ressignificação social de pós-feminismo, isso porque o atual contexto não se alinha mais com o que antes definia o feminismo, em outras palavras, aquele em que esta ideia se atrelava ao de mulher-vítima. O pós-feminismo corresponde a um momento de reconstrução cultural, tentando superar os dualismos que embasam o modelo ocidental de modernização. A mudança consiste no fato da vitimização transformar-se em atitudes de consciência da experiência e da construção de si.

A quebra de dualismos é até mesmo parte da composição simbólica e social interna das religiões de matriz africana. Exemplo disso é a concepção africana de que bem e mal podem estar juntos e que tudo tem um lado bom e um lado ruim.

De acordo com Touraine, a sociedade contemporânea está, com a ajuda das mulheres e do comportamento feminino, passando a perceber que a visão com base em hierarquias e dualismos não é a única e nem a mais interessante. O melhor é combinar, da melhor forma possível, diversas soluções. Essa visão também se aproxima, em algumas proporções, do que observamos no terreiro.

Uma das atitudes que vivenciamos no ilê e que pode ilustrar um pouco essa tentativa de quebra dos dualismos – não proporcionada só pelas mulheres, mas pela visão de mundo do culto em questão – é a visão que se tem de bem e mal acima mencionada:

[...] o mal ou o bem não está nas entidades que vêm aos terreiros, o mal ou o bem está em você. Então se você chega numa entidade e pede para fazer o mal, ela vai fazer porque para ela não interessa o que você está pedindo, interessa o que você vai dar em troca do que você pediu¹⁵⁵.

Quando se fala de pedir o mal a uma entidade, pensa-se logo no que ficou conhecido como “quimbanda” ou “magia negra”. Quando este ou outro assunto afim era incitado no terreiro, as filhas de santo enfatizavam que esse “tipo” de trabalho não era realizado no barracão.

Olhando por outro viés, nesse tipo de relação de troca – presente tanto no candomblé, quanto na umbanda – ou de reciprocidade, dá-se algo em troca de outra coisa. Esse “ganho” é bom ou ruim de acordo com a visão de quem está sendo beneficiado ou prejudicado com o “trabalho”.

¹⁵⁵ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

A quebra de binarismos hierarquizados refletida na proposta de maior igualdade entre os sexos parece evidenciar-se na entrada da mulher no terreiro, através de sua iniciação, com um aumento na autoestima e no prestígio, adquirindo uma maior valorização.

Segundo as mulheres que têm aqui no nosso terreiro há uma mudança muito grande. Elas se sentem valorizadas [...], é sair daquele anonimato que você estava lá na cozinha da sua casa, cuidando em comida para as pessoas e que você vem parar num espaço de construção onde você é valorizada, onde você, dentro de três, quatro ou cinco meses deixa de ser aquela mulher que estava ali só lavando roupa e cozinhando, para passar a ser chamada de, se você for equede, de mãe. Aí você vê, dentro de poucos meses tem duzentas, quinhentas pessoas lhe tomando a benção, lhe chamando de mãe, lhe abraçando e você começa a sentir aquele orgulho, bem diferente de quando você não se sentia nada lá naquela cozinha da sua casa, agora é sua vez¹⁵⁶.

O movimento de mulheres ajuda muito no sentido de reelaborar as reflexões sobre o sujeito e sobre a identidade feminina. Uma das filhas de santo, equede do barracão, que afirma ter participado por mais de dez anos do movimento negro, faz uma colocação que reflete a “consciência feminista” da representatividade, neste caso, também étnica.

[...] nosso papel é esse [...], eu na minha sala de aula divulgar e ir puxando aos poucos para que as pessoas percebam. Está começando, eu acho que está, estamos indo por um caminho bom. A gente está vendo hoje mulheres negras lindas na televisão, no cenário político, no cenário artístico.¹⁵⁷

A filha de santo reafirma a importância da divulgação da religião de matriz africana e do enfrentamento dos preconceitos, cuja “arma” principal é a autoestima. Há, portanto, um empoderamento por parte dessas mulheres de terreiro que participam direta ou indiretamente de movimentos sociais, o que modifica sua visão de mundo, legitimando suas ações e posturas.

[...] eu acho que a atitude do preconceito vai muito mais quando você mostra aquela pessoa que vai lhe discriminar que você é frágil, então quando ele percebe que você não gosta de você, que você não gosta da sua cor ou que não gosta do seu cabelo, então ele sabe que tem uma arma para lhe discriminar e eu nunca permiti isso.¹⁵⁸

Damos destaque à participação indireta porque nem todas as filhas de santo frequentam de forma efetiva e concreta os movimentos, mas tanto Mãe Renilda como as filhas que a seguem nessas participações fora do terreiro, trazem para dentro do espaço religioso, na convivência diária e nas conversas, muito do que discutem em sua rotina político-social, fora do barracão.

¹⁵⁶ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

¹⁵⁷ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

¹⁵⁸ Idem.

A filha de santo e equede Tânia fala mais sobre o pensamento adquirido nos movimentos sociais e que atingiu, segundo a mesma, fortemente sua autoestima, fortalecendo-a. Esse ganho se reflete na reformulação de sua identidade, agora fortalecida, vista pelo prisma positivo, não mais reproduzido exclusivamente pelos padrões convencionais e brancos. Ela diz que passou a ver

[...] negros cada vez mais bonitos, cada vez mais sabedores do seu poder, porque a gente não pode negar a nossa raça é belíssima, a nossa cor é belíssima [...]. A gente é mais bonita, a nossa cor não desbota. Com o tempo, com a velhice, quando nós criamos rugas, a gente já está dobrando o cabo da boa esperança (risos). Então, nossas roupas são coloridas, a gente gosta disso, então acho que é a gente não deixar o preconceito se manifestar. Eu adquiri em todo esse tempo de movimento (e foi uma coisa que eu fui gostando aos poucos), quando eu conheci o movimento [...] comecei a me envolver com essa questão e fui aos poucos mudando. Hoje eu tenho roupas que são características minhas, bijuterias que são características minhas e que as pessoas não têm, mas eu gosto desse diferencial, a gente gosta de ser diferente.¹⁵⁹

Outras situações também podem ilustrar a influência da ialorixá e das filhas militantes na rotina diária do Tata do Axé e também de outros barracões. Apesar da diferença que vimos no trato das mulheres e da sexualidade nas religiões afro-brasileiras, nem todos os terreiros têm essa maior abertura para falar de sexualidade. Trazemos aqui o exemplo de um terreiro de umbanda que, talvez pela maior influência do catolicismo e do espiritismo – e consequentemente da moral de ambos – em função do sincretismo mais forte, parece ter restrições no que tange ao diálogo sobre sexualidade – trata-se apenas de uma suposição. Uma das filhas de santo fala de sua intervenção na casa de sua sogra, que é mãe de santo do referido terreiro.

[...] eu respeito muito minha sogra por ser uma pessoa de idade, mas ela não fala com as filhas sobre menstruação, não fala sobre sexualidade, não fala sobre prevenção e isso é muito importante. Quem fala nisso lá sou eu e elas ainda muito acanhadas, jovens, mas muito acanhadas, de não querer nem escutar. Não falam sobre sexualidade, não falam sobre o homem e a mulher de jeito nenhum, imagine sobre menstruação que é cortado mesmo. Então, nós avançamos, mas em algumas casas precisa-se avançar muito mais.¹⁶⁰

Esta interferência no dia-a-dia, inclusive em outros espaços religiosos, reflete a constante reconstrução vivenciada por essas mulheres, que ultrapassam o limite da particularidade de suas vidas e alcançam o seu entorno.

Na comunidade onde mora, uma das filhas de santo – que é mãe de santo e atende em sua casa, enquanto não constrói seu próprio barracão – enfrentou situações adversas e impôs-

¹⁵⁹ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

¹⁶⁰ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

se como sacerdotisa, digna de respeito pelos integrantes das outras religiões que a enfrentavam e a constrangiam. Para ilustrar, mencionamos uma situação por ela contada. Num determinado dia, numa parada de ônibus, a filha de santo preparada e “paramentada”, como costuma dizer, com suas vestes e turbante para participar de um evento, depara-se com um grupo de evangélicos que começam a, indiretamente, ofendê-la. Eis o que ela lhes respondeu

[...] quem sou eu para dizer que um só Deus está certo ou que os meus deuses estão certos? Nós somos seres humanos e quando apontamos o outro e olhamos o outro, já começamos a errar, porque quando a gente aponta, quando a gente fala de um cabelo, fala de uma roupa, fala de um anel, falamos de uns óculos, nós já estamos discriminando uns aos outros. Eu aprendi nesse caminhar com Mãe Renilda nos seminários¹⁶¹.

Outra filha de santo relata a importância dessa participação em eventos e encontros que discutem, além de temas feministas, os interesses em comum dos adeptos das religiões dos orixás, principalmente para propagar seus hábitos e costumes. Ela relata que durante um desses eventos, que ocorreu numa sexta-feira, onde todos os adeptos estavam de roupa branca – pois sexta-feira é dia de Oxalá e essa é a sua cor – uma senhora veio em sua direção e fez um questionamento.

[...] num evento estava todo mundo lá e eu lembro que a mulher entrou e perguntou: Vocês vão se apresentar? Aí eu disse: Como? Ela disse assim: É porque vocês estão aí tão bonitinhas todas de branco. Aí eu disse: Não senhora, nós somos da religião e na sexta-feira a gente usa branco. Aí ela ficou meio constrangida e disse: Ah desculpa, eu não sabia disso. Então é preciso que nós da religião, a gente bote a cara no mundo, para que as pessoas comecem a perceber, comecem a ver, porque essa questão da política, de entrar nos movimentos sociais, fazer parte dessas reuniões, estar em lugares assim é importante.¹⁶²

A filha de santo enfatiza a relevância de difundir informações sobre sua religião, diz que só assim as pessoas vão parar de estranhar e desmerecer o candomblé. Argumenta que depois que estas mesmas pessoas tiverem a oportunidade de conhecer um pouco mais a religião, vão mudar sua maneira de pensar – ainda muito negativada, em sua opinião – e a imagem que têm da religião dos orixás. Este é também um dos principais argumentos defendidos por Mãe Renilda, ao justificar seu envolvimento com a política e com os movimentos sociais.

Uma filha de santo de pouca idade – quatorze anos – também demonstra sua percepção sobre a importância de expor sua religião e desmistificar o imaginário que norteia o pensamento sobre o candomblé.

¹⁶¹ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

¹⁶² Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

[...] briguei até com um professor meu por conta disso, porque ele veio falar sobre religião, veio implicar o ano passado – até da escola ele saiu, esse ano estava sem professor –, ele criticava, ele era evangélico e criticava. Aí eu mostrei para ele que não era aquilo e disse que se ele quisesse, eu trazia as provas pra escola para mostrar a ele. Na outra aula ele já começou a falar bem da minha religião, porque ele viu que tinha alguém que ele pensava que não tinha ninguém, todo mundo calado.¹⁶³

Pela relevância do tema na realidade vivenciada no bairro onde o terreiro se encontra – na verdade, se encontrava –, vamos pincelar rapidamente sobre a relação entre religiões de matriz africana, aqui representada pelo Terreiro Tata do Axé e classe social. Observamos que através das considerações feitas por Mãe Renilda nas entrevistas e pela observação da rotina do terreiro, é notável a realidade que ela encarou durante anos no bairro de Cruz das Armas: significativo número de mulheres que educam e sustentam sozinhas seus filhos, com poucos recursos e sem o apoio necessário dos pais das crianças. Aqui se destaca a atuação comunitária da ialorixá, já discutida no capítulo anterior: “[...] a gente acompanha aquela mamãe para ver a situação dela, porque nós vivemos em um bairro onde, infelizmente, os homens deixam muito suas parceiras [...]. Eles são geralmente homens para fazer, mas não pais responsáveis para criar.”¹⁶⁴

Mãe Renilda nos relatou que já enfrentou inúmeras situações de machismo (como a agora citada) em sua religião e reforça nossa tese – de seu envolvimento nos movimentos em função dessa realidade enfrentada na rotina dentro e fora do terreiro – quando declara

[...] Vamos começar discutir as questões de gênero dentro dos terreiros e vamos participar das redes de mulheres! Foi o que decidi quando comecei a participar dos movimentos de mulheres. Hoje eu sou da Marcha Mundial das Mulheres e também sou coordenadora da Rede Mulheres de Terreiro. Eu já participei de grandes eventos da marcha.¹⁶⁵

No entanto, não constatamos apenas tais situações de empoderamento. Há também, momentos em que a mãe de santo sente-se recuada, pois sabe que é estigmatizada não só pelo preconceito com a religião, mas ainda pelo fato de ser mulher.

[...] você precisa, principalmente sendo mulher, ser bam bam bam três vezes, fazer as coisas bonitinhas e corretas, porque se alguém passar e ver um pai de santo, um padre ou qualquer um num bar bebendo, não tem problema, era um homem. Mas imagine, sabe quem estava num bar bebendo? Mãe Renilda [...]. Para a mulher existe esse preconceito, existe essa discriminação e esse machismo em cima de nós que somos mulheres de terreiro [...]. É preciso que a mulher ande nos trilhos, sem sair da linha, como diz o matuto, porque senão ela é taxada de prostituta, de rapariga, de tudo que você imaginar. Se ela estiver conversando com um homem é

¹⁶³ Entrevista concedida por Janiele em 01/03/2011.

¹⁶⁴ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

¹⁶⁵ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

porque ela está interessada naquele homem, existe muito isso [...]. Eu como mulher, eu me porto da melhor maneira para não ser agredida por estas pessoas que são machistas e cruéis com a minha religião.¹⁶⁶

A sacerdotisa demonstra em suas palavras tanto uma reclamação no que tange ao tratamento diferenciado da mulher, quanto uma colaboração com o machismo que critica. Isso por concordar, de certo modo, que a mulher precisa se esforçar mais para andar na retidão afim de não ser alvo de falatórios. Contudo, cremos que essa postura da ialorixá denota outra estratégia (entre outras já mencionadas) de negociação ou enfrentamento.

Aqui a sacerdotisa revela ainda que existem restrições em função de seu papel como mãe de santo, revelando sua percepção sobre a diferença de tratamento entre homens e mulheres. Além disso, acrescenta que como ialorixá – e também em função de sua idade –, deve dar bom exemplo para os/as filhos/as.

[...] porque nós que somos ialorixás já estamos numa idade amadurecida e não devemos estar em alguns ambientes. Então eu mesma faço por conta própria essas restrições porque não gosto realmente de me expor e acho que um sacerdote ou uma sacerdotisa, seja de qualquer religião, ela não deve se expor, até porque é uma pessoa pública.¹⁶⁷

É perceptível a preocupação da mãe de santo com a imagem pública da religião e com interpretações deturpadas veiculadas tanto pelas igrejas concorrentes no mercado religioso, quanto por alguns segmentos da mídia. Essa preocupação surge com frequência no discurso da ialorixá.

As restrições a que ela se refere são, portanto, justificadas pela preocupação da sacerdotisa com a opinião pública – ela se considera uma pessoa pública – e com o fato de querer impor respeito, pois deseja esse respeito.

Durante as entrevistas, as filhas de santo também fizeram menção ao preconceito: “Olha, ser mulher de terreiro é uma coisa muito difícil, é uma escolha bastante árdua porque a gente quando opta por uma religião que tem como base um país que discrimina, é bastante difícil ser mulher de terreiro”.¹⁶⁸

Apesar da constatação dessa dificuldade, as mulheres demonstram, através de suas posturas e palavras, que gostam de ser mulheres. Mãe Renilda destaca a importância da mulher na religião dos orixás, lembrando que o candomblé surgiu no Brasil por iniciativa e liderança femininas e assim se mantém, até hoje, nos terreiros mais tradicionais.

No candomblé quem celebra geralmente é a sacerdotisa, a mulher. Desde que iniciou o candomblé, a mulher foi a primeira pessoa que celebrou.

¹⁶⁶ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

Então, no Brasil pelo menos [...], desde que o candomblé se organizou que o primeiro barracão que teve início foi justamente uma mulher que formou e que celebrou.¹⁶⁹

Em função desse e de outros aspectos – a serem destacados com as palavras da própria ialorixá – Mãe Renilda contrapõe os argumentos acima apresentados e diz acreditar que, apesar do machismo existir no candomblé, ele é menor dentro de sua religião e acrescenta

Então, o candomblé tem menos machismo por isso, porque começou por uma mulher e, em seguida, ele foi continuando através das mulheres. Você observa que as maiores casas, as casas mais antigas que foram fundadas primeiro, em Salvador, são mulheres que dirigem, depois é que vêm os homens. Os homens só foram filhos de santo das mulheres, se iniciaram com as mulheres para poder começar o primeiro candomblé masculino. Então eu vejo menos machismo por isso, porque os homens admitem que a mulher esteja lá celebrando, eles respeitam dentro da hierarquia como a mãe deles para se iniciarem, onde nas demais religiões eles sentem-se submissos se as mulheres estiverem à frente do culto e no candomblé não, no candomblé é muito menor.¹⁷⁰

Embora saibamos que o discurso não é tão simplificado e exige mais atenção, é relevante a concepção da mãe de santo, que está ciente da diferença no tratamento do feminino entre a sua e as demais religiões mais conhecidas.

Se por um lado, ao falar do papel da mulher na religião, a mãe de santo coloca esse papel – o de cuidar, que faz parte do estereótipo feminino – como o da própria religião em si, por outro, verificamos a aproximação entre o que diz Mãe Renilda e o que vimos na teoria de Touraine, quando este fala numa construção da mulher no pós-feminismo que se respalda nesses aspectos culturais e da construção de si voltada para o outro – onde verificamos este “cuidar”. Constata-se uma interessante convergência entre a fala da sacerdotisa e o pensamento de Touraine.

O papel da mulher na religião é também o cuidar. Mas também é trazer um pouco de harmonia para as pessoas, com a proposta de um mundo melhor, conseguir transformar a vida das pessoas numa coisa melhor aqui na Terra. No dia-a-dia as pessoas vivem transtornadas, vivem estressadas, vivem com muitos problemas e o papel da religião é justamente esse, erguer a mão, mostrar que existe uma coisa melhor que é a essência da religião, mostrar que a religião é necessária na vida de cada pessoa, seja qual religião for.¹⁷¹

Embora a sacerdotisa exponha que a religião é importante – independente de qual seja – fica evidente em seu discurso, percebido tanto nas entrevistas quanto nas conversas informais, a maior qualificação de sua religião quando comparada às demais, mas o discurso

¹⁶⁹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ Ibid.

apregoado é um discurso da laicidade. Sua bandeira – teórica – é a de que o princípio geral das liberdades públicas deva permitir a pluralidade de opiniões, de tendências políticas e de religiões.

Sobressai ainda nas falas da ialorixá que o papel da mulher é principalmente o cuidar. Este papel está, desde muito tempo, atrelado à imagem da mulher cuidadora, serena e dócil, mas isso não foi exclusivamente o que presenciamos, apesar do caráter acolhedor enfatizado pela sacerdotisa. Na verdade, o discurso é paradoxal.

Quando solicitada a se auto definir, o paradoxo ganhou mais visibilidade, pois ao mesmo tempo em que enfatiza o “cuidar”, remetendo a uma imagem feminina tida como submissa, ratifica também a liderança, pela responsabilidade ante o terreiro, o bairro e até o Estado, demonstrando poder, responsabilidade e autoconfiança.

Eu me defino como uma pessoa que vive muito pela sociedade, porque ser mãe de santo é justamente cuidar. É cuidar não só da minha família biológica, mas cuidar também de outras famílias. Além de cuidar da família que está dentro do terreiro – os filhos de santo e as filhas de santo –, é cuidar da família que está ao redor do terreiro, na comunidade que pertence ao terreiro e outras comunidades também, porque eu digo sempre que mulher como eu e mulher de terreiro, para definir, eu defino como uma mulher que cuida do mundo, porque nós cuidamos aqui de todo Estado da Paraíba. A gente está aqui, daqui a pouco chega uma pessoa de lá do sertão de Patos, de Piancó e vamos ter que cuidar.¹⁷²

Esse cuidado não se resume às necessidades materiais, como expõe a sacerdotisa. O acolhimento é também espiritual, tanto que a ialorixá se caracteriza com múltiplas funções, fazendo analogias com diversas profissões.

[...] sem dizer que esse cuidar não é um cuidar apenas espiritual porque a definição de uma mãe de santo é ser psicóloga, ginecologista, dentista, parteira, obstetra, tudo a mãe de santo é, assistente social, a mãe de santo é de tudo um pouco. Minha definição é essa, é uma mulher que cuida de tudo, que veio pra cuidar do mundo, ela foi enviada para cuidar das pessoas.¹⁷³

Uma das filhas de santo ressalta a liderança e o mando de Mãe Renilda no terreiro Tata do Axé.

[...] Mãe Renilda é a sacerdotisa, é a mulher que comanda aquele terreiro. Ela divide o terreiro – o comando dele – com Pai Carlos, mas na verdade a ialorixá do terreiro é ela, é quem manda então dentro do terreiro a mola propulsora é ela. Como é a sacerdotisa, todos no barracão devem a ela a questão do respeito, a questão da confiança, a questão da credibilidade.¹⁷⁴

¹⁷² Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

Os filhos e filhas de santo de Mãe Renilda estão cientes da atitude inovadora da sacerdotisa e orgulham-se disso. Envaidecem-se pela atitude pioneira da ialorixá na tentativa de representação política da religião e lhe dão o mérito de ter aberto portas para difundir cada vez mais o candomblé e as religiões afro-brasileiras, em geral.

[...] ela tem aquele dom de escutar e aprender, então todos esses anos ela foi aprendendo e com o que ela aprendeu, eu acho que hoje no cenário político ela é uma ialorixá de destaque. Isso porque ela não é conhecida por ser Renilda, ela é conhecida por ser Mãe Renilda, então ela é respeitada enquanto ialorixá e isso é que é importante, porque ela conseguiu isso que ela queria, conseguiu colocar a religião e conseguiu ser respeitada enquanto ialorixá. Eu acho que a característica mais importante é essa, é que você conseguiu ser vista, você conseguiu ter esse destaque, mas você conseguiu ser destacada pelo que você escolheu, pelo seu mote religioso, por sua religião. Então eu acho que é uma mulher muito batalhadora, é uma mulher muito inteligente e que ela não para aí não, eu acho que ela está sempre aprendendo, ela está sempre buscando coisas novas.¹⁷⁵

A filha de santo diz que as posturas da sacerdotisa foram sendo adquiridas com o tempo e com a convivência nos movimentos. O destaque pessoal da ialorixá é atrelado à religião, pois como salienta a equede, “ela não é conhecida por ser Renilda, ela é conhecida por ser Mãe Renilda, então ela é respeitada enquanto ialorixá e isso é que é importante”. O comentário da filha de santo reforça o caráter de legitimação que a religião vem buscando obter, de diversas maneiras, sendo uma delas a mencionada exposição da cultura afro-brasileira através dos movimentos, das ações político-sociais.

Contudo, esse caminho de legitimação através da campanha política buscado pela ialorixá não foi trilhado com facilidade, algumas pedras se impuseram, como expõe outra filha de santo.

Ela abriu a porta para qualquer outra mãe de santo que queira estar lá e que vá, foi isso aí. Foi grandioso e eu disse a ela, foi outra porta que tu abriu e eu, nós como filhos dissemos assim, que coragem dessa mulher que foi muito apedrejada, foi muito mal falada, passou por várias coisas mas estava ali e não desistiu. Porque a gente como filha pedia a ela pra desistir, porque a gente viu o sofrimento, a gente sofria por ela, pelas palavras das pessoas e ela disse não, quando eu começo algo eu vou até o fim [...] então ela foi essa mulher que abriu a porta, mais uma porta. A gente não sabia que ela ia tão fundo. Então pra nós [...] não perdemos, fomos vitoriosos.¹⁷⁶

A postura da ialorixá, como já mencionado, abriu portas e incentivou a continuidade da tentativa de inserção de representantes do povo de santo nos diversos espaços públicos,

¹⁷⁵ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

¹⁷⁶ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

inclusive na política: “aquela coisa, eu botei a cabeça, aí todo mundo olha e diz: Ah vamos, vamos atrás. Vai seguindo e eu acho isso muito importante.”¹⁷⁷

[...] deve-se persistir sim em colocar alguém da religião no cenário político mesmo, se não for ela que seja outra pessoa, mas que a gente possa ter essa possibilidade de realmente ter pessoas da religião cada vez ocupando mais lugares de destaque na sociedade, a gente precisa disso.¹⁷⁸

O que a equede defende é justamente a legitimação através da representatividade política do povo de santo. Mas as posturas da ialorixá, mesmo não obtendo êxito no processo eleitoral, incentivam seus filhos e filhas, a exemplo de uma das ajibonãs do terreiro, que relata com altivez que hoje anda com suas paramentas, com seu turbante e todos no bairro em que mora a cumprimentam. Com orgulho diz também que se tornou uma representante da religião no bairro, pois, quando surge algum problema ou questão relacionada à prática religiosa – um ebó, por exemplo – numa reserva ecológica próxima, é a ela que procuram quando ocorre algo diferente: “quando acontece alguma coisa como alguém que coloca um ebó, eles vêm até minha casa conversar e dizer que parou alguém botou lá, pra saber se é errado, se não vai condenar a reserva.”¹⁷⁹ A própria filha de santo reconhece a inspiração de suas atitudes na imagem que tem de sua ialorixá: querendo ser guerreira como ela, que por sua vez, identifica sua força com a das iabás:

[...] é por isso que eu digo que as iabás são poderosas, quando elas dizem eu vou, vão mesmo. Então **eu sou uma mulher iabá**, eu nunca abaixei minha cabeça e nunca deixei de ser da religião [...]. Eu sozinha, não tinha ninguém da família junto comigo porque meus filhos não tinham nascido ainda e eu já estava na religião sozinha, sofrendo todo o preconceito, toda discriminação, todo racismo, mas eu determinada, continuei e vou morrer na minha religião.¹⁸⁰

Veremos a seguir, a relação revelada através da observação direta e do discurso das entrevistas entre as iabás e a imagem que elas têm delas mesmas.

4.1 Iabás e as Mulheres de Hoje

Discutimos no capítulo 2 certa identificação entre as mulheres de terreiro e suas deusas. Houve uma surpresa, pois as próprias filhas de santo, assim como a ialorixá do barracão, se colocaram em diversos momentos comparando-se com suas deidades, não só as que regem suas cabeças. Na fala de uma das entrevistadas, corroboramos essa afirmação: “[...]”

¹⁷⁷ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

¹⁷⁸ Idem.

¹⁷⁹ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

¹⁸⁰ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

mas também tem mitos que a gente vive na nossa vida, dia-a-dia mesmo, a gente às vezes acredita que a gente leva na nossa vida mesmo.”¹⁸¹

Numa das várias conversas com Mãe Renilda, ela compara as deusas do candomblé às mulheres de hoje, equiparando poder, determinação e postura de ambas e enfatizando o poderio das iabás.

Elas são poderosas e eu vejo a transformação das iabás nas mulheres do dia-a-dia, a determinação de uma mulher de Iansã, a determinação de uma mulher de Oxum, de uma mulher de Nanã, de uma mulher de Iemanjá, como é que se porta essa mulher no dia-a-dia? Então, as iabás elas são poderosas sim e muito poderosas.¹⁸²

Sobre o tema da sensualidade das iabás, Mãe Renilda também faz essa associação do comportamento das entidades com a postura feminina.

A mulher tem uma sensualidade porque as deusas são sensuais, as mulheres têm uma sexualidade aflorada porque as deusas têm a sexualidade aflorada. As outras religiões, elas tapam muito esse sol com a peneira e no candomblé não. No candomblé nós somos o que somos e as deusas são o que elas são. Ah, mas fulana é filha da Oxum e porque Oxum é a mulher, a deusa mais bonita, a mulher do ouro, a mulher que se arruma muito e tal, essa mulher vai ser uma prostituta. Não existe nada disso não. A sensualidade das deusas não é em forma de prostituição de uma mulher, é mostrar o que aquela mulher tem de melhor, tem de mais bonito, trazer a mulher para a sociedade de uma forma visível através dessa sensualidade. É isso que a deusa faz com a gente. Eu trago como um ponto muito importante essa sensualidade das deusas.¹⁸³

No trecho: “é mostrar o que ela tem de melhor, tem de mais bonito, trazer a mulher para a sociedade de uma forma visível através dessa sensualidade”, nota-se que a ialorixá traduz a sensualidade como uma qualidade: “mostra o que ela tem de melhor”, refletida na beleza, através do corpo, para ela elemento positivo e que, como diz Touraine, meio pelo qual ela participa do mundo e que é significativo no processo de construção de si. E essa sensualidade acaba sendo utilizada como um elemento de prestígio e de poder, já que deixa a mulher mais visível para a sociedade. Esta frase “deixa a mulher mais visível para a sociedade” também positiva a presença feminina no ambiente público, estimulando esse comparecimento da mulher num espaço antes atrelado quase que exclusivamente ao masculino.

Apreende-se ainda no discurso da sacerdotisa o relevo na autoestima feminina, discurso esse certamente incentivado e motivado pelas discussões nas redes e movimentos de mulheres dos quais faz parte.

¹⁸¹ Entrevista concedida por Janiele em 01/03/2011.

¹⁸² Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

¹⁸³ Idem.

Uma das filhas de santo também enfatiza a analogia entre a sua deusa, Iansã, e as mulheres. Ela ressalta como já fizemos antes, o não atrelamento da mulher a um único homem durante sua vida, tratando essa troca de parceiros de forma mais comum. Sobre este tema, Segato (2000, p. 58) diz que essas relações entre os orixás mostram uma negação dos princípios predominantes e transmitidos pela ideologia dominante da sociedade mais abrangente e que norteia a constituição da família.

A valorização da mulher percebida nos discursos ganha destaque na fala da filha de santo, que menciona uma possível justificativa para a suposta dependência feminina dos homens, que seria, na verdade, uma estratégia para adquirir mais poder e conhecimento, ao menos entre as deusas.

[...] eu creio muito nessa relação dos poderes das deusas, por quê? Porque quando a gente escuta algumas lendas, a gente sempre escuta que as deusas, elas sempre davam um jeitinho de estarem ao lado dos deuses para colher alguma coisa deles, para aprender mais com eles. Então, quando a gente vê a lenda de Iansã, que ela morou, teve vários maridos, ela passou por Ogum, ela pegou alguma coisa, quando ela passou por Xangô ela adquiriu alguma coisa, quando ela passou por Oxóssi ela adquiriu alguma coisa. Então, a gente sempre percebe que as mulheres, as deusas, elas tinham esse poder de ficar ao lado dos homens, mas pra quê? Pra ganharem mais poder, pra aprenderem mais.¹⁸⁴

Tânia refere-se ao mito “Iansã ganha seus atributos de seus amantes”, mencionado por nós no capítulo 2. Nele, há uma aparente referência ao discurso de valorização da mulher como consequência das mudanças sociais e culturais ocorridas na sociedade mais abrangente, que permite que uma filha de santo se identifique, sem medo de reprovação moral, com uma deidade cujos mitos supõem relações conjugais diferentes das consideradas moralmente válidas na nossa sociedade. A postura se reflete no discurso de outra filha de santo.

Como eu sou filha de Oxum, sou um pouquinho danada. Digo isso porque, às vezes, o pessoal fica dizendo que Oxum é muito danada. Já assisti muitos filmes que dizem que ela foi mulher de três, que foi mulher de Ogum, de Oxóssi e de Xangô, e ainda teve Logum que é filho de Oxóssi.¹⁸⁵

Mãe Renilda igualmente evidencia a relevância das iabás para as mulheres, principalmente, fazendo analogias entre as deusas e as filhas de santo, de acordo com a regência de cada deidade sobre cada uma delas. Cada iabá “rege” uma parte do corpo ou da personalidade da devota.

Então são iabás importantíssimas em nossas vidas. Por que elas são importantes? Porque cada uma cuida de alguma coisa. Oxum cuida da vida da gente, da fecundação e toda essa parte da mulher, do baixo ventre, quem

¹⁸⁴ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

¹⁸⁵ Entrevista concedida por Janiele em 01/03/2011.

cuida é Oxum, daí você vê a importância dessa iabá. Iemanjá cuida dos nossos seios, geralmente as mulheres de Iemanjá tem os seios avantajados. As mulheres de Nanã, iabá Nanã, são aquelas mulheres mais ranzinhas, que têm o corpo mais ranzinzo, aquela coisa mais fechada, mas todas elas têm muita importância em nosso meio. Obá, Euá, então, as iabás elas têm uma grande importância em nossa vida. Inclusive Iansã, Oiá, porque Oiá é justamente a mulher que é guerreira, que não teme a nada.¹⁸⁶

A mãe de santo, além da associação de proteção entre entidades e mulheres de terreiro, alia ambas pelas características físicas e comportamentais. Interessante ainda é notar o relevo que Mãe Renilda dá a Oiá-Iansã, por seu procedimento guerreiro e que a nada teme. Parece espelhar-se na iabá.

Quando interrogada sobre o que é liberdade, a ialorixá responde que:

Liberdade pra mim é você ter o direito de se expressar, você ter o direito de decidir por si própria – por ser mulher, dentro do pensamento do candomblé –, onde ninguém pode decidir por mim [...]. Para mim a liberdade é isso, é poder decidir pela minha vida, pela minha forma de ser, sou eu que quero fazer isto, então eu sou livre o bastante para eu decidir, eu sou livre o bastante para saber que eu quero viver com uma mulher, então pra mim liberdade é isso.¹⁸⁷

O conceito de liberdade para a ialorixá está atrelado ao poder de decisão. Ao discorrer sobre sua ideia de liberdade, atrela o conceito a duas deusas: Oiá-Iansã e Oxum, explicando porque faz essa associação.

Oiá é a mulher que quando ela quer ela vai, ela faz, ela traz, ela diz que ela é, e é isso mesmo e acabou-se, ninguém tira ela do salto dela. Então Oiá é um bom exemplo para a gente definir essa liberdade. Oxum também, Oxum é a mulher que ela diz eu vou e acabou e não adianta. Entre as iabás, entre todas elas, eu destaco mais essas duas, porque essas duas são, além de poderosas, são daquelas mulheres que arrebitam o nariz e dizem: “eu vou!” e não adianta.¹⁸⁸

Já que aludimos às deidades, citamos a relação mítica de incesto entre Iemanjá e seu filho – mencionada no capítulo 2. Uma das ajibonãs do barracão relata sua visão dessa iabá e faz uma analogia com as mulheres da atualidade, acentuando a liberdade feminina, o “desapego” à ideia do amor romântico – fiel e eterno –, havendo menor apreço pela moral social que, ainda assim o impõe e exige. Atinemos que a filha de santo ressalta que Iemanjá não incentivou o amor do filho, o que demonstra que esse menor apreço à moral social não é generalizado, o incesto não é aprovado pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, assim como é desaprovado pela sociedade mais ampla.

¹⁸⁶ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

¹⁸⁷ Idem – grifo da entrevistada.

¹⁸⁸ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

É constante a comparação ou referência à vida dos orixás e, no caso das iabás, com a vida e as situações vividas pelas mulheres de terreiro. Acreditamos numa ressignificação dos mitos, ocasionada pelo envolvimento dessas mulheres em movimentos sociais que lhes permitem uma visão mais valorizada da mulher e a permissividade de poder reconhecer positivamente as características “transgressoras” de seus deuses e deusas. Em alguns momentos parece que os mitos justificam, reforçam e estimulam posturas. Para exemplificar, uma das ajibonãs do barracão fala de Iemanjá, que é a sua deusa: “Iemanjá é aquela mulher que luta, é a mulher que realmente não se apegar a um querer só. Aliás, ela abraça mostrando pra mulher o amor universal, a liberdade da mulher.”¹⁸⁹ A linguagem da adepta condiz com uma linguagem característica de militantes feministas, havendo uma “adaptação” desta com o contexto sócio religioso em que ela vive.

Na citação que segue, confunde-se a personalidade da iabá Oxum com a personalidade do povo de Oxum, como coloca a ajibonã, dando destaque às mulheres por tratar-se de uma entidade feminina. Ela também atrela as histórias míticas à realidade vivenciada.

[...] filhos de Oxum são tranquilos, mas a personalidade de Oxum é a alegria, é a virtude, é a beleza, é a vaidade. Quando fala de Oxum, o povo de Oxum é a própria vaidade em pessoa [...]. O jeito de ser é calminho, mas são as mulheres que não deixam de estar nas suas batalhas, são as mulheres também guerreiras.¹⁹⁰

Outra filha de santo, dessa vez uma equede, continua falando de Oxum, que em outro mito empodera sua rival Iansã, transformando-a em orixá, o que reafirma a já mencionada valorização da mulher – mesmo sendo o motivo do empoderamento a rivalidade do amor de Xangô.

Dizem algumas lendas que foi Oxum que transformou Iansã numa deusa, ela foi tão inteligente que a maneira que ela teve de fazer Iansã ter mais poder e deixar Xangô foi transformando Iansã também numa deusa. Então, a gente vê as histórias que sempre a mulher buscava mais sabedoria para dessa sabedoria crescer e ter mais poder. Então eu acho que isso também refletiu um pouco na religião, pelo fato de ser uma das únicas religiões em que uma mulher pode ser uma sacerdotisa.¹⁹¹

Sobre a Pomba-gira, que é uma das entidades mais sensuais, poderosas e também temidas, a equede acentua o caráter da sensualidade e da quebra de dogmas.

[...] geralmente as Pomba-Giras são mulheres, eram mulheres de rua, quando eu digo mulheres de rua digo mulheres que pertenciam a cabarés, mulheres que pertenciam à noite, mulheres que nunca deixaram que a sociedade ou os dogmas sociais influíssem. Então elas quebravam regras,

¹⁸⁹ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

iam para a noite, tinham vários maridos, tinham vários homens, então é uma entidade que por si só já carrega com ela toda uma gama de sensualidade.¹⁹²

Inclui-se aqui uma imagem mais positivada de uma entidade cujos comportamentos são reprovados pelas normas sociais vigentes.

A equede faz uma colocação, ainda mencionando a maior influência de mães de santo na questão da propagação da religião e cultura afro-brasileiras. Trata-se de Mãe Renilda e Mãe Iyá Lúcia D'Oxum, líder religiosa do Ilê Axé Omidewá. Mãe Lúcia é membro do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea), coordenadora do Núcleo Paraíba da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde e do programa Fome Zero do Governo Federal para o povo de terreiro, “levanta a bandeira” da preservação ambiental, além de envolver-se, assim como Mãe Renilda, em atividades em prol de mulheres de terreiro. Ela, aliás, declara-se feminista.

[...] Mãe Renilda que é de Oxóssi (orixá da caça), o deus da fartura, então Oxóssi dentro do mito religioso, ele é o orixá que é encarregado de nunca deixar que falte comida, que tenha fartura na nossa casa. Então ela saiu em busca disso, de buscar sabedoria e Oxum, que é Mãe Omidewá foi o que? Foi a deusa da riqueza, vai sair para buscar também informação para trazer para a gente, o que é importante. Observando essa característica do mito que às vezes se mistura com o real, é muito interessante.¹⁹³

A filha de santo enfatiza a iniciativa feminina das sacerdotisas na busca de benefícios para o povo de santo. Na fala que segue, a mesma filha denota um empoderamento que ultrapassa a mãe de santo e a alcança, pois também está envolvida nas atividades extra terreiro. Ela expõe, em alguns momentos, opiniões que contestam a ialorixá, demonstrando que o que pensa é relevante e que a hierarquia se restringe ao terreiro e ao orixá.

[...] quando eu vou até o barracão dela, lá está a ialorixá, está a mulher que eu devo respeitar enquanto sacerdotisa e quando a gente está nos nossos encontros políticos, aí ela é a militante e eu sou a militante. Então, muitas vezes, se for preciso a gente entrar num embate político, se for preciso a gente entrar numa questão política a gente entra.¹⁹⁴

O empoderamento ultrapassa então a posição da mãe de santo como líder do terreiro e atinge as filhas de santo, que se sentem atraídas em seguir os passos da ialorixá no que tange ao envolvimento em espaços extra religiosos. Entretanto, o fato de o candomblé ser um terreno propício para o empoderamento da mulher não suprime a especialização de tarefas nos rituais.

¹⁹² Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ Ibid.

4.2 Funções Masculinas e Femininas

Ao longo do texto discutimos diferenças e hierarquias de gênero e o papel de destaque da mulher nas religiões afro-brasileiras. Mas e quanto à divisão de papéis – que segue uma lógica de distribuição sexual do trabalho – dentro da religião?

De fato constatamos que, em parte, as religiões de matriz africana quebram ou questionam as hierarquias de gênero.

A atividade religiosa da possessão que “fabrica” mediadores com a esfera sobrenatural tem efeitos sobre a natureza da pessoa em termos de gênero, “feminilizando-a” quando se trata de homens e “empoderando-as” quando se trata de mulheres, o que provocaria, em consequência, um permanente diálogo conflitivo dessas pessoas com a norma social e suas possibilidades de transgressão (BIRMAN, 2005, p. 409).

Mas por outro lado, o comportamento dos/as adeptos/as acaba de uma forma ou de outra, reforçando as desigualdades de gênero. Uma forma de ilustrar isso é a justificativa que se dá para o fato de que só homens, no candomblé, podem tocar o atabaque: “[...] o homem tem um papel ainda diferente porque o homem pega aquela parte mais pesada.”¹⁹⁵

De acordo com a fala da entrevistada, ela atrela a imagem masculina à força, enfatizando diferenças biológicas, mas por outro lado a ialorixá – ao equiparar tarefas masculinas e femininas – expõe que “[...] a religião é isso, é o cuidar. O papel do homem é o mesmo, é cuidar das pessoas, cuidar dessa organização e trazer um pouco de amor, de paz, de felicidade para às pessoas.”¹⁹⁶ Dessa forma, a sacerdotisa parece equiparar o “cuidar” como tarefa tanto do homem quanto da mulher.

Discorremos no mito de criação do candomblé que só mulheres foram preparadas por Oxum para “receberem” ou incorporar os orixás, cabendo aos homens à função de tocarem os atabaques, agogôs e outros instrumentos rituais, cantarem e convidarem todos a participarem da festa. Mas nenhuma das filhas recorreu a esta justificativa mítica, pelo contrário, todas argumentaram, deduzindo com frequência que os homens tocariam os atabaques por exigência física maior, reforçando a ideia de que as mulheres seriam mais frágeis. Mãe Renilda foi a única que disse que o motivo das mulheres não poderem tocar atabaque no candomblé é o machismo. Importante ressaltar que já presenciamos, num terreiro de umbanda também localizado em João Pessoa, mulheres tocando atabaques. Isso só é permitido nos terreiros de umbanda, nos de candomblé “reafricanizado” essa interdição vem sendo utilizada como sinal de distinção. Se as mulheres começarem a tocar os atabaques

¹⁹⁵ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

¹⁹⁶ Idem.

nestes terreiros, o ilê será “xoxado”¹⁹⁷, neste caso o machismo se traveste de tradição.

Uma das filhas de santo reforça: “no candomblé mulher não toca atabaque, é uma das regras [...]. O homem às vezes também não vai à cozinha, às vezes é mais tarefa feminina. Alguns homens sim, alguns pais de santo, mas a tarefa básica é da mulher.”¹⁹⁸

É fato que os homens ultrapassaram mais rapidamente e com maior facilidade as linhas divisórias das especializações sexuais que as mulheres. Os homens que não recebiam e nem giravam há muito fazem isso, mesmo no candomblé “puro”, mas as mulheres continuam impedidas de tocar atabaque.

Mãe Renilda diz que as tarefas de homens e mulheres variam de acordo com a festa. Se a festa é de uma iabá, é preferência que as mulheres cuidem de tudo e, se a festa é para um aboró (orixá masculino), a preferência é dos homens para tomarem as providências para a festa: “cada qual no seu cada qual tem sua função.”¹⁹⁹ Consideremos outra aparente contradição na fala da ialorixá que, acima menciona a semelhança de papéis entre homens e mulheres na religião e agora ressalta que existem diferenças. A resolução para tal paradoxo, a justificativa dada pela sacerdotisa ao ser questionada sobre o assunto, foi dizer que isso não é cristalizado, pode haver certa flexibilidade na execução das tarefas.

No candomblé se a gente está fazendo uma obrigação para as iabás, então de preferência as mulheres pegarem nas coisas das iabás. Para os aborós é para os homens pegarem e assim vai. Dentro do barracão a gente vai fazendo esse trabalho, organizando e se não tem o homem vai a mulher e se não tem a mulher vai o homem, o importante é que aconteça o que tem de acontecer de bom no barracão.²⁰⁰

No entanto, a sacerdotisa salienta a importância feminina dentro das principais atividades do barracão, a exemplo do processo de iniciação. “[...] quem deve criar os iaôs é uma mulher não é um homem, isso é uma regra geral, quem cria iaô é a mulher, quem é iakekerê²⁰¹ é a mulher, mãe pequena do iaô, quem é mãe de santo do iaô é uma mulher.”²⁰²

Uma filha de santo corrobora o que foi dito pela ialorixá, revelando a percepção que ela tem do processo de iniciação dentro do peji²⁰³ e sua relação com o elemento feminino.

É porque sem a mulher, sem a mãe de santo, não tem filha de santo. Quando a gente está lá recolhida é como se a nossa mãe estivesse grávida, então sem mulher, sem mãe de santo, não tem filho de santo porque ela que pare, é como se estivesse naquele período que a mulher estivesse grávida, enquanto

¹⁹⁷ Discriminado, mal-falado.

¹⁹⁸ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

¹⁹⁹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

²⁰⁰ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

²⁰¹ Mãe pequena, auxiliar direta da mãe de santo, administradora civil e religiosa do ilê.

²⁰² Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

²⁰³ “Quarto de santo”, dependência do terreiro onde ficam guardados os assentamentos dos orixás.

a gente não sai, não é feito, então ela ainda está gestante. Quando a gente sai é aquele período que a gente nasceu, está recém-nascido como iaô.²⁰⁴

Aqui a equede atrela a maternidade à função de iniciação que tem que ser feita por uma mãe de santo, já que é a mulher quem gera. Outra equede reforça tais colocações, acentuando que é tarefa importante da mulher se encarregar, principalmente, da preservação e conservação dos mitos e deuses do candomblé. A visão de função de mulher de terreiro da equede aflui para a exposta por sua mãe de santo que relaciona a tarefa feminina ao “cuidar”.

[...] as religiões de matriz africana têm um papel de destaque muito grande para a mulher. A mulher tem várias funções, mas todas essas funções convergem para uma raiz, que é a preservação e a conservação dos mitos e dos deuses do candomblé. Então, a principal função da mulher é essa, é resguardar todas as crenças e mitos dos seus orixás.²⁰⁵

Essa relação entre papel feminino e a conservação da tradição através dos mitos e dos orixás remete diretamente ao fato de terem sido as mulheres as criadoras da religião dos orixás no Brasil, sendo estas consideradas as fontes da criação e manutenção da tradição religiosa, através das mais velhas, na idade e no santo.

Apesar da valorização da mulher na religião ser estimulada internamente, o foi também externamente através do envolvimento com as redes e movimentos de mulheres, como vimos discutindo ao longo do texto. Esse envolvimento foi, aliás, colaborador importante dessa “abertura de olhos” das adeptas para questões atuais que passaram a ser discutidas dentro do espaço religioso como a relação entre as iabás e as conquistas femininas, por exemplo, assim também como a discussão sobre o machismo.

[...] a gente que convive na religião do candomblé sabe que a gente passa por preconceito, que nem todo homem aceita, eu acho uma bobagem, todo homem deveria respeitar, mas não aceita e aí até meu casamento foi desfeito por conta disso, porque meu marido me mandou escolher entre a religião e ele e eu fiquei com o orixá, eu não fiquei com o homem, eu fiquei com o meu orixá! Porque o meu orixá seria, seria não, o meu orixá é mais importante que qualquer outra coisa e foi bom, deu certo, certíssimo, meu orixá é tudo mesmo, isso comprovou.²⁰⁶

A relação entre empoderamento e liberdade é exposta através do que descreve a filha de santo. Entre seu orixá e seu companheiro, ela escolheu o orixá, a religião, reação bastante incomum se olharmos pelo viés de outras religiões mais difundidas, o que denota autonomia e poder.

Sobre a questão do machismo Mãe Renilda expõe sua opinião destacando que existe

²⁰⁴ Entrevista concedida por Janiele em 01/03/2011.

²⁰⁵ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

²⁰⁶ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

machismo em sua religião, mas que acredita que ele seja menor que nas demais.

O que eu sinto como diferença é o machismo que ainda perdura dentro da religião, não só na de matriz africana como em todas as religiões. Na nossa eu observo que ela é menor, mas não deixa de existir. Nós temos o cargo de ogã para os terreiros, no candomblé, então as mulheres no candomblé não tocam atabaque porque é uma função para homens dentro do barracão. As mulheres não dão acopo aos animais, o que isso significa? Significa que se eu venho iniciar um filho, quem acopa os animais, quem cuida são os homens. Aí eu trago como machismo dentro da própria religião, dentro do próprio orixá, é o que observo²⁰⁷.

Aqui a ialorixá cai de novo em contradição, pois apesar de não condenar que mulheres toquem atabaque, demonstrando que não concorda com certas regras de divisão sexual de tarefas no candomblé, as segue, deixando claro que neste caso a religião está acima das discussões de gênero. Ela apresenta argumentos que põe em questão a fragilidade feminina, mas em seu terreiro, não permite que as mulheres percutam os tambores sagrados. Sugere uma mudança no candomblé, mas não toma a iniciativa da mudança dentro do espaço religioso que lidera.

[...] eu não vejo nenhum problema da mulher tocar um atabaque. Observa-se que é porque sempre o homem foi tido como aquele que não pode chorar [...], faz as coisas mais pesadas e a mulher muito frágil e, por esse motivo, ela não toca atabaque, porque é pesado pra ficar batendo, então eu trago isso pra sociedade como machismo ainda. Daquela função a mulher não pode tocar. Então os homens que estão nessa função dentro dos terreiros sentem-se pessoas máximas porque eles podem até quebrar um ritual da seguinte forma: vamos fazer o candomblé às cinco horas da tarde, se eles chegarem as seis o candomblé não pode acontecer as cinco e vamos dizer que um deles por vaidade – porque nós somos vaidosas e vaidosos, o homem é vaidoso também – resolve dizer: “quem faz isso sou eu, então quando eu chegar x horas, então só começa de x horas”. Então, eu tomo isso como machismo que devia ter uma mudança dentro do candomblé.²⁰⁸

Mãe Renilda critica sua religião, menciona o aspecto machista e põe-se ciente da carência de discussão nesse âmbito. Dialoga sobre as dificuldades da alteração da temática nos terreiros. Relata que, mesmo em ambientes onde imaginaria não haver posturas machistas, vivenciou situações para ela inacreditáveis.

O machismo dentro do terreiro é grande e infelizmente, a gente, a comunidade de mulheres, não abriu ainda os olhos para a questão de gênero nos terreiros, é muito difícil a gente discutir gênero nos terreiros. Você veja bem, nós estávamos num seminário da diversidade de gêneros nas religiões de matriz africana – foi feito pela prefeitura aqui em João Pessoa – e salta um babalorixá e diz assim: “na minha casa quem manda é eu, a mulher manda na cozinha quando eu não estou em casa”! Um pai de santo hein! E diz ainda: “a mulher manda na cozinha quando eu não estou em casa,

²⁰⁷ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

²⁰⁸ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011 – grifo da entrevistada.

porque se eu estiver quem manda é eu.”²⁰⁹

Percebemos algumas circunstâncias paradoxais dentro do campo, mas a leitura dessas informações tem que ser feita à luz da cosmovisão religiosa do candomblé. Essa cosmovisão tem um modo peculiar e faz crer que é um tipo de cosmovisão holística que parte do princípio da totalidade. A visão de mundo do povo de santo articula e cria formas de convivência entre lógicas aparentemente antagônicas. As posições não são fixas, são uma presença e uma ausência, dependendo do momento e das circunstâncias, nada é cristalizado. De acordo com essa visão totalizante, tentemos compreender a ideia de igualdade entre os/as candomblecistas.

4.3 Religião da Igualdade

Ao longo do texto mencionamos transversalmente o que agora será discutido, a visão de igualdade presente no discurso dos/as adeptos/as do terreiro Tata do Axé.

Mãe Renilda diz que a visão do candomblé é uma visão da igualdade, argumenta que Olodumare, desde a criação do mundo, deixou clara essa lição na distribuição das funções entre os orixás.

[...] veja que quando a gente começa a observar, quando Olodumare cria o mundo ele já quebra todas as diferenças, ele quebra toda a individualidade, quebra toda centralização, porque ele já disse “eu sou Olodumare que criou o mundo, mas sozinho não posso fazer nada, só junto com vocês que são orixás, cada um vai ter sua superioridade [...] cada um tem sua função de cuidar de uma parte”. Mas ele não disse a um orixá que ele sozinho ia cuidar de tudo no mundo, não, por isso que eu digo que o trabalho coletivo pertence aos orixás, porque Olodumare determinou que cada um tem sua função e depois juntam-se todos nas águas de Oxalá para prestar contas de tudo.²¹⁰

A ialorixá diz que no espaço religioso do barracão não há tratamento diferenciado em relação à distinção de classes sociais, os filhos de santo pertencem às mais variadas camadas sociais e conta que isso lhe causa transtornos porque, segundo a sacerdotisa se faz compreender, essa prática “incomum” causa estranheza entre algumas pessoas que gostariam de ser tratadas com algum destaque e saem do terreiro desgostosas pelo tratamento indiferenciado. Para ela, “[...] tanto faz um varredor de rua, catador de lixo, como aquela pessoa que chega aí num carro importado. Em muitas ocasiões muitos não gostam do nosso

²⁰⁹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010 – grifo da entrevistada.

²¹⁰ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

terreiro porque nós quebramos essa diferença, fazemos isso aí.”²¹¹

Pode haver uma incoerência na questão de classe – em função da influência econômica predominante na sociedade e que, certamente, chega aos terreiros.

[...] é justamente a religião da igualdade e como é que a gente vai fazer essa separação, porque quem lava a louça é a mulher, quem cozinha é a mulher, quem lava a roupa é a mulher, quem depena a galinha é a mulher. Não, depena a galinha homem, depena a galinha mulher, lava a roupa homem e lava a roupa mulher, cozinha homem e cozinha mulher. Então, o nosso terreiro tem isso. Agora, na hora do sagrado, aí nós temos as restrições, aí a parte do homem é do homem e a da mulher é da mulher, mas no geral do barracão, todos iguais.²¹²

Parece haver um hiato entre a tradição religiosa – de divisão de tarefas – e as “novas” informações adquiridas com os movimentos sociais. Aparentemente há uma tentativa, por parte da ialorixá, de conciliar as teorias feministas com o saber religioso. Há sim, dificuldades de conciliar tais conhecimentos, mas a tentativa de harmonização é evidente.

Associada à “prática” da igualdade está presente à ideia de coletividade, que é constantemente ressaltada no terreiro: “[...] é uma religião que você não segue um preceito só, é uma casa inteira que segue com você. Então você tem aquela coisa de não estar sozinha, mas que está tudo se preparando juntamente com você.”²¹³

De acordo com Carvalho (2005, p. 10 apud GONÇALVES e OLIVEIRA, 2010, p. 27), “as religiões africanas, das quais herdamos o candomblé, inserem-se em outra visão de mundo distinta da visão ocidental, ou seja, é anti-egóica ou contra-egóica. A devoção à comunidade é generalizada”. Esse discurso faz parte do processo de reafirmação do candomblé.

Por conta dessa vinculação – ou seja, por causa da sua continuidade com a tradição cultural africana – essas religiões seriam, em maior ou menor grau, portadoras de valores positivamente diferentes: mais coletivos, mais igualitários em relação às questões de gênero, mais respeitosos em relação aos mais velhos e mais ecológicos, entre outros atributos. São esses valores, apresentados como “herança” da origem africana, que são acionados no processo de construção/afirmação do candomblé (GONÇALVES e OLIVEIRA, 2010p. 16 – grifos dos autores).

Apesar de estar sendo atrelado a elementos positivos, averigua-se que existe no candomblé praticado no Ilê Tata do Axé, tensões entre o conhecimento adquirido fora do terreiro e os preceitos da religião. O que se percebe, são tentativas de conciliar os conhecimentos da militância com o saber da religião, procurando, entretanto, resguardar a

²¹¹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

²¹² Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

²¹³ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

imagem do candomblé como uma religião tradicional. Isso se configura para as religiosas como um desafio que, às vezes, é alcançado no discurso, mas ainda não se concretizou totalmente na prática.

A respeito deste aspecto, ou seja, a imagem do candomblé como religião tradicional, cumpre que façamos algumas considerações. Começamos pelas expressões utilizadas pelas adeptas para referirem-se à sua religião: “religiões de matriz africana” ou simplesmente “matriz africana”. Atentamos que por trás dessa denominação, diferente do que nos habituamos a chamar de religiões afro-brasileiras, existe uma razão que é a busca por legitimidade e que está atrelada ao processo de reafricanização do candomblé, já aludido por nós em capítulos precedentes. “A denominação ‘de matriz africana’ agora preferida em detrimento do antigo termo ‘afro-brasileiro’ parece ter como objetivo destacar essa vinculação direta entre a origem [matriz] e a contemporaneidade dessas religiões” (GONÇALVES e OLIVEIRA, 2010, p. 28 – grifo dos autores).

O Manifesto Contra o Sincretismo, do qual falamos no capítulo 2, no fundo, segundo os autores citados, não foi exatamente uma negação da religião católica e suas influências, mas uma negação da posição de subalternidade ocupada pelo candomblé e que o ligava à magia. Assim, o alvo principal do movimento de dessincretização não é a religião católica, mas as formas sincréticas dentro do campo afro-brasileiro que inclui a umbanda, jurema, candomblé de caboclo, omolocô, entre outras. Essas denominações, diferentemente do candomblé, introduziram elementos oriundos de outros universos religiosos, o que acarretou, de acordo com os candomblecistas, uma degradação da tradição. cremos que, hoje, a não identificação do candomblé com as outras denominações das religiões afro-brasileiras, não está atrelada simplesmente ao fato de estas serem sincréticas, mas sim por serem vistas como mais próximas da magia, da feitiçaria e da falta de identidade africana (GONÇALVES e OLIVEIRA, 2010).

Dessa maneira, ao ser identificado como religião de matriz africana, o candomblé busca um retorno à África, à tradição, diferenciando-se das demais denominações afro-brasileiras. Consideramos que é um processo de ressignificação onde as escolhas – agora ampliadas pelo contato com instituições externas à religião – são tomadas no sentido de afirmar e dar visibilidade a certos conteúdos e valores e também ocultar ou sublimar outros. Como nos fazem perceber os autores citados, a proposta é separar o que é considerado religião do que não é, algumas são consideradas legítimas e outras não. É essa legitimidade que os adeptos do candomblé vêm buscando.

Arelado ao discurso da tradição e toda positividade que ele sugere, vimos que está incluído o respeito aos idosos como uma das marcas diacríticas do candomblé. A tentativa de conciliação entre temas feministas e religiosos destaca-se quando a sacerdotisa fala desse tratamento de respeito e prestígio dado às pessoas mais velhas.

4.4 O Poder das Mais Velhas

A hierarquia é um dos elementos mais marcantes do candomblé, principalmente no que tange à questão da idade no santo.

Porque as mais velhas são respeitadas, todas nós temos que ter respeito pelas mais velhas. Vamos dizer, minha mãe de santo tem cinquenta e sete anos de feita, então é uma mulher que é muito respeitada em Salvador. Eu já tenho quarenta anos de santo feito, então eu sou muito respeitada já pela hierarquia.²¹⁴

Tempo no santo condiz, de acordo com a ialorixá, com sapiência, sensatez, firmeza e serenidade. É imprescindível dizer que diante de uma sociedade cada vez mais atenta a questão do envelhecimento, mas ao mesmo tempo ainda pouco preocupada com um tratamento respeitoso aos idosos – que sofrem abandono, preconceito e desmerecimento –, é significativo mencionar a forma com que os/as idosos/as são respeitados no candomblé. Quanto mais idosas, mais poderosas ficam as sacerdotisas da religião.

A idade sim, a idade é valorizada e quanto mais velha de idade no candomblé melhor. As pessoas da melhor idade são respeitadíssimas porque idade é tempo, tempo é posto e só tem posto quem tem tempo. A sabedoria vem justamente dos mais velhos, das mais velhas.²¹⁵

A hierarquia concernente à idade no santo evidencia-se “na hora de servir a comida que é pela ordem, as mais velhas primeiro.”²¹⁶

Na verdade, dois componentes estigmatizados e ressignificados mais positivamente no candomblé são a valorização da figura feminina de acordo com o que discutimos até então neste texto e a valorização da figura do/a idoso/a, pois “o candomblé valoriza demais a pessoa mais velha.”²¹⁷ Diz-se inclusive, que candomblé é religião da ancestralidade.

Sobre esse respeito aos mais velhos, aliás às mulheres mais velhas, Mãe Renilda chama atenção para a diferença de tratamento que existe entre os terreiros da Paraíba e os de Salvador. A ialorixá leva a questão para o embate dentro da Rede de Mulheres:

²¹⁴ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 13/06/2010.

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Ibid.

[...] outra discussão que tem dentro da rede é a seguinte, é a das mulheres da melhor idade dentro dos terreiros, porque Salvador tem um respeito muito grande pelas mulheres da melhor idade dentro da religião, quanto mais velha em Salvador mais axé, melhor para ser mãe de santo. Já aqui na Paraíba existe uma coisa muito triste, quanto mais nova e quanto mais novo melhor para ser mãe de santo e pai de santo. Vem perdendo, vai perdendo uma valorização as pessoas de mais idade principalmente as mulheres.²¹⁸

Mãe Renilda menciona o abandono da religião por parte de algumas mulheres, na Paraíba, quando atingem certa idade. Elas resolvem sair da religião em função do citado preconceito e a mãe de santo deixa em evidência que esse fator prejudica significativamente as mulheres.

Eu quero dizer que os próprios homens se autovalorizam. Em muitas ocasiões, não generalizando, algumas vezes eles discriminam as próprias mulheres. Vamos dizer, se a mulher é mais idosa e é mãe de santo, então alguns homens mais velhos olham às vezes e dizem: “o que essa velha cheia de rugas ainda está fazendo dentro de terreiro?” Não sabendo eles que sem a mulher não existe candomblé, porque na nossa religião é justamente a mulher que rege e que faz o culto, sem a mulher não existe candomblé porque a religião é pautada na natureza.²¹⁹

Já que constata essa disparidade e julga ser desvantajosa para o “sexo” feminino, Mãe Renilda insere o tema na Rede de Mulheres, com o intuito de associar mais uma luta, um elemento positivo para a religião, conscientizando e insistindo na redução da diferença de importância entre jovens e velhos. Acrescentamos, ainda sobre a fala acima, que a sacerdotisa mostra que a religião é pautada na natureza, ou seja, atrela temas comuns entre movimentos – neste caso o movimento ecológico – e terreiros e, além disso, insiste na associação entre mulher e natureza.

[...] hoje a Rede faz o trabalho com as mulheres, principalmente as mulheres da melhor idade de terreiro, para elas se sentirem valorizadas de que o fato de ter sessenta anos, setenta anos [...] não impede que elas continuem na religião. Já houve casos até de mulheres de sessenta anos saírem do terreiro e irem para outra religião, olharem para mim e dizerem: “Eu deixei porque eu estou velha para estar dentro de um terreiro”. Ela própria tendo um terreiro, sendo a responsável pelo terreiro e ela dizer que estava desistindo, porque aquelas pessoas estavam criticando ela. Então precisa de cultura de conhecimento de algumas coisas.²²⁰

No trecho “Então precisa de cultura de conhecimento de algumas coisas” a ialorixá demonstra, de acordo com nossa interpretação, que ela própria se habilita a cumprir essa função em seu terreiro e nos de seus/suas filhos/as.

²¹⁸ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 22/07/2010.

²¹⁹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

²²⁰ Idem.

A sacerdotisa coloca ainda que a valorização da “melhor idade” foi um dos motivos da criação da Rede Mulheres de Terreiro da Paraíba. Diz que em 2009 aconteceu o primeiro seminário – no dia 18 de novembro – que reuniu cem mulheres, discutindo essas e outras questões. Importante ressaltar que a ialorixá deixou claro que o evento não estava restrito só às mulheres e houve o incentivo da participação de alguns homens.

[...] esse ano [2010] o seminário acontece novamente em novembro para que a gente possa estar trabalhando essas mulheres, mostrando para elas o valor que elas têm, não só dentro da religião, como também na sociedade, como sujeitos, como sujeitas de construção política nesse país.²²¹

Na mitologia, a idade madura também é representada pelos orixás nas figuras de Nanã e Oxalá, por exemplo, que formam um par – com suas trocas, como não poderia deixar de ser, conforme o que foi discutido nos mitos – e são orixás de grande poder. Aqui, um dos mitos preferidos de Mãe Renilda, referente à Nanã.

[...] tem um mito que eu gosto muito e esse mito chama-se Nanã. Porque Nanã é princípio, meio e fim. Então, quando Olodumare cria Nanã, determina para ela que sem ela não há começo no mundo, sem ela não há meio e sem ela não há fim e, já deixa bem explícito para nós que não há vida sem morte e não há morte sem vida e que entre a vida e a morte existe um meio. Então, nós não vivemos nem aquele princípio nem o fim, nós vivemos no meio, que é aí onde nós tentamos observar que Nanã é quem cuida de nós nesse meio, é ela que é a avó de todos nós.²²²

Tal visão da velhice corrobora o que foi dito sobre a positivação e tentativa de legitimação do candomblé, pela perspectiva defendida por adeptos/as de ser esta uma religião mais igualitária e mais respeitosa em relação aos mais velhos, processo esse atrelado à reconstrução/afirmação do candomblé.

O caminho que trilhamos até aqui, as teorias e as informações fornecidas pelo campo, nos mostraram uma supervalorização do candomblé. Para ilustrar, atinemos para o fato de que, mesmo cultuando mestres, caboclos, ciganas, entre outras entidades da umbanda neste terreiro²²³, existe um valor maior atrelado à religião dos orixás. Diz uma filha de santo: “o poder maior é orixá.”²²⁴

Segundo uma filha de santo, a presença dessas entidades no terreiro justifica-se por sua importância:

[...] hoje as pessoas que viraram adeptas da religião do candomblé percebem que mesmo sendo candomblecistas atualmente, elas não podem e não têm como deixar essa matriz, porque foi essa matriz que, por exemplo,

²²¹ Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/09/2010.

²²² Entrevista concedida por Mãe Renilda em 16/01/2011.

²²³ Todo terceiro sábado do mês é dedicado às festas exclusivas dessas entidades.

²²⁴ Entrevista concedida por Mãe Dorioman12/01/2011.

muitas vezes sustentou tantos pais e mães de santo. Eram seus caboclos que davam suas visitas, que davam suas assistências aos clientes, eram as suas Pomba-giras, portanto, eram entidades que naquele tempo – como o pai e a mãe de santo muitas vezes não trabalhava –, sustentavam o terreiro.²²⁵

Mas mesmo chamando atenção para o respeito e consideração dedicados às entidades mencionadas, a mesma filha de santo esclarece que “[...] você não pode colocá-las à frente do seu orixá, a gente sempre tem que ter um respeito por elas, mas saber que elas estão num plano bem mais inferior.”²²⁶

Arelada à discussão da reinvenção do candomblé está a vinculação do povo de santo com o movimento negro, assunto já mencionado – embora não diretamente – no decorrer do trabalho. As religiões afro-brasileiras vêm ganhando importância no discurso dos movimentos sociais negros. Para muitos militantes, a vinculação a estas religiões passa a ser vista como um sinal de distinção. No entanto, essa aproximação do movimento com as manifestações religiosas afro-brasileiras tem acontecido apenas recentemente.

É neste contexto que as religiões afro-brasileiras vêm sendo encaradas como um componente indispensável da construção e afirmação da identidade negra. Encontramos nesses grupos um enaltecimento dos aspectos considerados tradicionais da religiosidade de “matriz” africana, em detrimento do sincretismo ou da assimilação. Esta atitude conduz à valorização de algumas expressões da religiosidade e da cultura afro-brasileiras, como o candomblé, e a desvalorização de outras, como a umbanda e a jurema. É por conta dessa percepção de uma relação estreita entre religião e identidade, que os movimentos negros inserem em sua agenda política a reivindicação por políticas públicas de promoção das religiões “negras”. Identificadas como espaços de resistência cultural, as “tradições” e seus líderes buscam destacar-se no mercado religioso, além de construir uma imagem legítima (GONÇALVES e OLIVEIRA, 2010, p. 15-16).

Essa legitimidade desejada está por trás de muito do que discutimos nesse trabalho. Desde a “adaptação” mitológica, passando pela atuação comunitária e política de Mãe Renilda e sua tolerância e receptividade com indivíduos de sexualidade “desviante” – se bem que ela tem razões particulares que reforçam essa prática –, a defesa de um discurso de igualdade entre os “sexos” dentro do terreiro, a perspectiva defendida de que o candomblé é uma religião da igualdade em aspectos mais gerais que ultrapassam a divisão sexual de tarefas e, por último, a preleção de que, ao contrário do que ocorre na sociedade, as mulheres ganham cada vez mais poder de acordo com o avançar da idade cronológica e consequentemente da

²²⁵ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

²²⁶ Entrevista concedida por Tânia em 16/02/2011.

idade no santo, tudo isso está associado ao tema da reinvenção do candomblé, são elementos que apontam para transformações em prol de uma legitimidade buscada pelos candomblecistas e pelo respeito e reconhecimento tão intensamente desejados pelos/as adeptos/as da religião dos orixás.

Esta associação entre os diversos temas mencionados e a reinvenção do candomblé tem surtido efeitos bastante positivos, reduzindo a discriminação, empoderando quem precisava e abrindo algumas portas. Eis que, um movimento de tentativa de resgate cultural, mesmo que “forçadamente” aplicado (por ter sido sobreposto de fora pra dentro) findou por trazer benefícios e auxiliar num importante propósito, a saber: recontar a versão feminina da história das religiões afro-brasileiras e disseminar uma consciência feminista e um processo de construção de si nas mulheres de terreiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Complexas são as relações que se estabelecem entre os gêneros. Modelos de sociedade têm se definido com base na supremacia masculina e esses modelos acabam se reproduzindo em todas as instâncias sociais.

A história das mulheres vem sendo reescrita ao longo dos últimos anos e é hoje um campo de pesquisa consolidado em diversas universidades localizadas em várias partes do mundo, ainda que com variações nos níveis de aceitação e desenvolvimento do campo de estudo.

Essas pesquisas, como vimos no primeiro capítulo, começaram a ser produzidas em maior escala a partir da década de 60. Nelas, começa-se a demonstrar como a questão do poder funda a relação entre os gêneros e como silêncios foram aceitos durante anos sobre a versão feminina da história, silêncios estes que inviabilizaram uma “versão” da história mundial na perspectiva das mulheres, que só recentemente começa a ser reescrita e reapropriada com a inegável ajuda das teorias feministas.

Surgiram novas referências para os lugares sociais ocupados pelos “sexos”, o próprio conceito de gênero passou a ser utilizado, pesquisado e averiguado, assim como outros conceitos afins. O conceito de gênero fora também questionado e críticas lhe foram feitas. O modelo masculinista e heterossexual começava a ser exposto. A teoria *queer* aparece remetendo à destruição de identidades e é neste sentido que Judith Butler critica as categorias de identidade que as estruturas jurídicas engendram e naturalizam. Assim como as teorias *queer*, Butler defende que a identidade é uma construção mutável.

Em relação aos conceitos chega-se à conclusão de que nem sexo, nem gênero são termos adequados. Butler defende que gênero é performance e que ficções biológico-naturais assumem o lugar de realidade e cristalizam-se numa naturalização que até então vem sendo bem sucedida.

Hoje, há uma retomada do sexo como desejo, libido e relação com o outro, no processo de autoconstrução do sujeito. A mulher surge nesse contexto como sujeito que se autoconstrói constantemente. Touraine defende a ideia da dualidade do eu, que consiste num indivíduo determinado pela sociedade, mas que também é portador de uma liberdade e de uma capacidade de construir a sociedade e as próprias relações sociais, não sendo só determinado por elas. Assim, o indivíduo encontra sua legitimidade na vontade de ser alguém que possui direitos. Esse indivíduo a quem Touraine se reporta se reflete principalmente nas mulheres de hoje, cujo exemplo pudemos visualizar no “mundo das mulheres” de terreiro.

Touraine afirma que as mulheres querem agir como sujeito e essa categoria – mulheres-sujeito – é a que melhor se encaixa nessa ideia, porque elas passam de uma subjetividade privada por funções construídas pelos homens para o que o autor chama de uma “individualidade responsável”. Ele coloca a dualidade sexo/sexualidade como essencial no processo de construção de si e o corpo tendo papel fundamental nesse processo. O imprescindível na sexualidade não é a relação com o outro, mas é o retorno a si, a afirmação de si como ser de desejo. Aqui chamamos atenção para a nova relação da mulher com seu corpo e com sua sexualidade.

As mulheres passam da posição de meras consumidoras para a de produtoras da organização social, de representações culturais e ideologias. Não que concordemos *ipsis litteris* com o que diz Touraine, mas cremos que mudanças importantes seguem o caminho por ele indicado.

As mulheres estão cada vez mais conscientes de sua importância, voltam-se para elas mesmas, para seus corpos e sua sexualidade e isso foi percebido na convivência do terreiro através de exemplos de mulheres autônomas, reivindicando diariamente seus direitos, envolvendo-se com política – direta ou indiretamente – e batalhando pela melhoria de suas vidas e de sua comunidade.

A atenção voltada ao universo feminino afro-brasileiro surge pela notória autoridade da mulher dentro desses espaços onde elas alcançam elevados graus na hierarquia religiosa. De alguma maneira esse fato está ligado à visão de mundo e estilo de vida herdados das africanas que vieram para o Brasil. E o terreno religioso foi onde elas encontraram maiores possibilidades de expressar essa herança (BERNARDO, 2005).

A mitologia afro-brasileira mostra os orixás femininos ocupando papel importante nos mitos de criação: Oxum é responsável pela origem da religião e Nanã ajuda Oxalá na criação dos homens. Nos mitos em geral, os orixás femininos exercem papel crucial, são poderosas, às vezes terríveis e se igualam ou ultrapassam em poder os orixás masculinos. Além disso, outras características lhes são importantes: a independência, autonomia e sexualidade.

Mãe Renilda, líder do terreiro Tata do Axé, se mostra como uma mulher transfigurada no campo social e político, pelo poder das iabás. Tendo a religião como coluna mestra, ela se insere na sociedade pessoense, atuando em várias frentes: participação em movimentos sociais, a exemplo do movimento negro e de movimentos feministas; atividades em parceria com a Prefeitura Municipal de João Pessoa, na área de saúde e com o Governo do Estado, na área de educação; participação em instituições organizadas e representativas do povo de santo, como a Federação Independente dos Cultos Afro-brasileiros.

Mãe Renilda foi uma das personagens principais na história das religiões afro-possessantes, pois vivenciou a repressão às religiões supracitadas, presenciou a perseguição policial que proibia o culto e participou da luta pela liberdade de expressão de sua religiosidade.

Foi através da vida religiosa que Mãe Renilda descobriu uma maneira de ganhar visibilidade na sociedade, com o intuito de valorizar a si mesma e a religião para a qual “foi escolhida” e a qual professa com rigor. Por meio da crença ela se sentiu pertencente à esfera social paraibana, começou a se integrar a movimentos sociais, a se inserir no movimento feminista e em atividades políticas na cidade.

Atualmente o terreiro de Mãe Renilda já articula, por conta própria, atividades em prol da discussão de temas de interesse das religiões de matriz africana. Como consequência desse processo, a sacerdotisa ganhou destaque e tornou-se um elo entre a comunidade e o poder público representado pela Prefeitura de João Pessoa. Defende que política deve ser discutida nos terreiros, os quais não devem se limitar a ser apenas mero espaço de culto, devem ser também espaços de reivindicação, de luta por direitos. A candidatura de Mãe Renilda à Assembleia Estadual representa o ponto máximo desse ideal, cujo objetivo principal era a representação política institucionalizada do povo de santo. Somando-se a isso, a mãe de santo conscientemente também encampava a luta das mulheres por emancipação e empoderamento, aproveitando-se das brechas abertas pela “política de cotas” para as mulheres dentro dos partidos políticos.

A candidatura de Mãe Renilda representa, não só uma luta do candomblé, mas também a briga das mulheres pela representatividade política, apresentando uma forma diferente de fazê-la. É aqui que retorna a teoria da transformação cultural de Touraine, aproximada nesse contexto pela mudança proposta na representação simbólica feminina como sujeito de poder.

Essa forma feminina de fazer política está atrelada, por exemplo, à dedicação especial que a maioria das parlamentares mulheres dirige aos projetos na chamada “área social”. É claro que analisando teoricamente trata-se de um reforço do estereótipo feminino, mas vejamos qual o lado positivo disso. Na cultura política brasileira, que evidentemente faz parte de uma política mais geral, ocidental e masculina, a ênfase está no econômico em detrimento do social. Este é um diferencial na política feminina, uma vez que a grande maioria das eleitas tem uma sólida competência em áreas como saúde, educação, assistência social, áreas até agora desvalorizadas no Brasil (GROSSI e MIGUEL, 2001, p. 188). Lembrando que estas são exatamente as áreas em que Mãe Renilda atua na comunidade.

Assim como Touraine, Grossi e Miguel (2001) também mencionam uma transformação cultural. Mas neste caso, a transformação seria principalmente política, pela inserção da sensibilidade no discurso político, tanto de mulheres quanto de homens, o que denota uma forma feminina de se fazer política. A sensibilidade, tida como característica da mulher mais do que do homem, passa a ser um valor positivo a ser incorporado no campo político.

Pelas mãos de Mãe Renilda (e de outras mulheres de terreiro), o candomblé se politiza ao se tornar modelo para a ação social: nele o machismo é menos intenso e as mulheres são respeitadas, são poderosas; a presença de homossexuais masculinos e femininos, travestis, transexuais e toda a sorte de pessoas “fora da ordem” constroem famílias de santo, convivem entre si e realizam seus cultos. Nesse quadro, sexo, gênero e poder se imbricam e se inter-relacionam fluidamente. Pais, mães, filhos e filhas de santo se ajudam, trocam favores e experiências entre si. Nas religiões de matriz africana são “quebrados estereótipos de masculino e feminino, bem como de sexualidades ‘normais’ e ‘desviantes’ [através, por exemplo, da Pomba-gira – que representa uma prostituta – e de Iansã – que mesmo tendo nove filhos não se restringe ao lar]” (FERNANDES, 2008, p. 702 – grifos do autor).

Atitudes dentro do terreiro confirmaram tal pensamento, a exemplo da filha de santo que durante uma de nossas conversas expõe sua reflexão nesse sentido: “Corpo se atrai e corpo necessita de amor, os olhos se atraem, que bom que existe isso.”²²⁷

A maior receptividade das religiões de matriz africana para com pessoas de sexualidade “desviante” é ilustrada pelo caso de uma lésbica que se diz participante das religiões afro por falta de aceitação em outras religiões. O caso foi citado por Emerson Giumbelli (2005), em seu livro *Religiões e Sexualidade no Cenário Brasileiro Contemporâneo*, que utilizou como objeto de pesquisa um seminário realizado pelo Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM) em parceria com o Instituto de Estudos da Religião (ISER). Mãe Renilda afirma que muitas pessoas em situação semelhante a procuram em seu ilê.

Essa visão mais permissiva no que tange à sexualidade é elemento de estranhamento para as outras culturas religiosas que ainda atrelam demasiadamente a sexualidade ao divino, à “santa” função de reprodução da vida. Por causa dessa associação, no discurso cristão, quando a sexualidade afasta-se da função reprodutiva, passa a ser vista como pecado,

²²⁷ Entrevista concedida por Mãe Dorioman em 12/01/2011.

patologia, apesar de termos visto que algumas denominações cristãs estão abrindo, aos poucos, as portas para os homossexuais “assumidos”.

Já no que tange à distribuição de tarefas de acordo com a divisão sexual do trabalho religioso, apesar de haver na religião uma valorização do elemento feminino, parece haver também um embasamento em diferenças biológicas e culturais para atribuir funções dentro do terreiro. Por exemplo, o homem toca atabaque porque é mais forte e à mulher são destinadas atividades na cozinha. Embora, isso pouco signifique, pois o que importa é a soma dos atos e não um único isolado. A liberdade e a igualdade enquanto princípio político e social, democraticamente falando, devem ser vistas como a “soma” de vários atos, soma esta que nos fez afirmar que a significância do elemento feminino nas religiões afro-brasileiras se confirma. Dessa maneira, o fato de só os homens tocarem atabaques, pouco interfere na soma dos vários atos relatados nesse estudo e que afirmam a relevância da mulher nas religiões de matriz africana. Um homem que toca atabaque em terreiros presididos por mulheres, está ocupando uma posição hierarquicamente inferior a posição da mãe de santo.

A observação nos mostrou ainda que há uma crítica corrente ao racismo e um tipo de incentivo da afirmação de identidade étnica que começa a se fazer presente entre os adeptos dessas religiões. Acreditamos que essas atitudes sejam resultado tanto do envolvimento com os movimentos sociais, quanto de uma política de valorização de identidade étnica que o país vem atravessando, mesmo que lentamente. Essas novas posturas incentivam as chamadas “políticas de reconhecimento” em que se fundamenta, basicamente, a maior parte das falas da líder religiosa Mãe Renilda.

Como dizem Gonçalves e Oliveira (2010), estamos diante de um processo de reconstrução identitária das religiões afro-brasileiras, que se insere numa rede mais ampla de mudanças relacionadas às reconstruções identitárias do povo negro, suas buscas por afirmação, reconhecimento e valorização de sua cultura. A cultura negra é certamente elemento importante da cultura brasileira. E essa importância foi, como sabemos, sublimada durante muito tempo. No que tange especificamente às religiões afro-brasileiras, vemos que as mesmas ganharam ultimamente bastante visibilidade, estando em evidência e, se considerarmos que até mais ou menos a década de sessenta do século XX eram oficialmente perseguidas, concluímos que essa visibilidade positiva é bem recente. Apesar disso, deixaram de ser seitas para se tornarem religiões e se universalizarem. Porém, alertam os autores para o “exagero” na identificação do candomblé com o movimento negro. Apesar de beneficiar uma visão mais crítica do racismo e da afirmação de uma identidade étnica, que começa, como observado em campo, a se fazer presente entre os adeptos, pode, por outro lado, ser

prejudicial no sentido de restringir as interpretações e limitar as observações no que tange à visão geral que diz respeito a presença de não-negros na religião.

Aqui, como no caso dos movimentos sociais negros, percebe-se a presença de uma associação automática e não problematizada entre religiões afro-brasileiras e população negra. Esta associação, entretanto, tende a minimizar aspectos importantes do quadro religioso brasileiro, entre eles, o impacto da presença de não negros dentro das religiões e a conversão de parcela importante das populações negras às religiões evangélicas, em particular as denominações pentecostais (GONÇALVES e OLIVEIRA, 2010, p. 12).

Outras observações e mudanças recentes atingem o campo das religiões afro-brasileiras. A hierarquia, o peso da ancestralidade e os votos de segredo ditavam – e ainda ditam – as regras, mas transformações vêm acontecendo. Ocorre uma racionalização da religião pela maior recorrência entre sacerdotes jovens – e velhos também – cuja referência e fonte de informação e formação deixa de ser exclusivamente a oralidade e amplia-se na convivência entre terreiros, nas publicações acadêmicas, hoje disponíveis tanto em bibliotecas quanto na internet e ainda nessas “associações” entre os terreiros e alguns movimentos sociais.

Há, no candomblé, ênfase no resgate da tradição, mas tradição também se reestrutura e se reinventa, tanto que o próprio candomblé está passando por esse processo. “[...] a religião auxilia no processo de construção dos indivíduos, esses também são agentes ativos na reestruturação [e reinvenção] da própria tradição religiosa” (FERNANDES, 2008, p. 702 – grifo do autor). É um movimento de reciprocidade, de acordo com a visão holística da religião, que constrói os indivíduos e os indivíduos a constroem. Esse pensamento aproxima-se da ideia de dualidade do “eu” de Touraine, onde o indivíduo é determinado em parte pela sociedade e em parte pela liberdade que o faz construir a sociedade e as relações sociais.

No que tange ao diálogo com a teoria de Touraine, é preciso acentuar que não estamos totalmente alinhadas com o pensamento do autor. Não acreditamos numa mudança cultural progressiva que vá levar a uma mudança radical em moldes globais, feminizando o mundo. Mas cremos que as coisas estão se encaminhando nesse sentido – da maior influencia da visão de mundo feminina –, porém sabemos que modificações em diversas direções ocorrem todo o tempo e, como já aconteceu antes, os ventos podem mudar a direção e os acontecimentos culturais, assim como os econômicos e sociais, levarem a outros resultados. Afinal, nossa história é instável, ao contrário do que queremos acreditar.

Enfim, o caminho observado no campo nos aponta para o destaque de Mãe Renilda, que é reflexo de um processo que o candomblé vem passando, um processo de busca por reconhecimento e legitimidade. A religião contribuiu, dessa forma, para que a mesma

construísse sua trajetória de vida, envolvendo-se com movimentos e identificando-se, assim como o candomblé, com reivindicações étnicas, ecológicas e sexuais.

A mãe de santo assume, dessa forma, papel de liderança e destaque na organização e luta pelos direitos do “povo de santo” e das minorias em geral, papel esse que se amplia e se verifica em outros terreiros de candomblé. A religião ajudou-a a afirmar sua identidade como “negra”, “lésbica”, “não católica”, “não cristã”, “afrodescendente”, “minorias” etc., havendo, portanto, uma relação direta entre a estrutura religiosa e as mudanças no candomblé, e a trajetória da mãe de santo. cremos, portanto, que os novos valores e posturas agregados no Ilê Tata do Axé e refletidos na postura de Mãe Renilda, são consequências – a nosso ver, positivas – do candomblé e do processo de sua reinvenção.

O poder, para Foucault, provém de todas as partes, em cada relação entre um ponto e outro. Essas relações são dinâmicas, móveis, e mantêm ou destroem grandes esquemas de dominação. Essas correlações de poder são relacionais, segundo o autor; se relacionam sempre com inúmeros pontos de resistência que são ao mesmo tempo alvo e apoio, "saliência que permite a apreensão" (FOUCAULT, 1993). Permite mas não reforça somente, não é só imposição, dessa forma as resistências podem reforçar a dominação existente, mas podem também criar novas realidades, pois o discurso produz poder.

Às Iyas é concedido o dom do conselho, o segredo da sabedoria, a competência de ajudar as pessoas a melhor se situarem na vida descobrindo seu lugar no mundo pertencendo a uma comunidade que transcende o espaço físico onde se realiza. Essa prática acompanha as pessoas incorporando valores, redefinindo posições sociais, reinventando papéis na sociedade (SIQUEIRA, 1995, p. 439).

Acompanhando o processo de mudança no universo do candomblé, as sacerdotisas estão atualizando-se e buscando transformações positivas para si e para o seu entorno, junto com novas ressignificações. “Mulheres iabás” transformando proveitosa e decisivamente o mundo das mulheres e dos homens.

REFERÊNCIAS

- ABIODUN, Rowland. Women in Yorùbá Religious Images. **African Languages and Cultures**. P. 1-18. 1989.
- ALVES, Branca Moreira & PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). **Candomblé: Religião do corpo e da alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- BARBARA, Rosamaria. **A dança das aiabás**: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. 2002. 201 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2002.
- BASTOS, I. S. **A visão do feminino nas religiões afro-brasileiras**: uma breve análise acerca da posição de destaque da mulher em terreiros de candomblé e umbanda. João Pessoa: UFPB/BC, 2008. [Monografia de graduação]
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo sexo**: Fatos e Mitos. Tradução Sérgio Milliet. 6 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BERNARDO, Teresinha. **A mulher no candomblé e na umbanda**. 1986. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1986.
- _____. O candomblé e o poder feminino. **Revista de Estudos da Religião – REVER**, São Paulo, SP, n. 2, ano 5, 2005. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_bernardo.htm>. Acesso em: mai. 2011.
- BIRMAN, Patrícia. Transas e Transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, SC, v. 1, Selected Edition, p. 403-414, maio-agosto 2005. Disponível em: <<http://socialsciences.scielo.org/scielo.php>>. Acesso em: 23 ago. 2008.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. Especialmente a página 19
- BOZON, Michel. A nova normatividade das condutas sexuais ou a dificuldade de dar coerência a experiências íntimas. In: HEILBORN, Maria Luíza (Org.). **Família e sexualidade**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004. p. 119-153.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. p. 151-172.
- _____. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- CASTRO, Mary Garcia. Gênero e poder. Leituras transculturais – quando o sertão é mar, mas o olhar estranha, encaixa em recifes. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 16, p. 49-77, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332001000100004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: mai. 2011.
- CUNHA, M. Carneiro da. **Negros estrangeiros**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DEERE, Carmen Diana; LEÓN, Magdalena. **O empoderamento da mulher: Direitos à terra e direitos de propriedade na América Latina**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

EPEGA, Sandra. O sacerdote em face da renovação do candomblé. In CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 141-7.

FERRETTI, Mundicarmo. A Mulher no Tambor de Mina. São Paulo, **Mandrágora**, nº 3, ano 3, 1996.

FERNANDES, Felipe Bruno Martins. **Religiões e sexualidade no cenário brasileiro contemporâneo**. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, SC, v. 16, n. 2, p. 700-702, maio-agosto 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000200028&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: mai. 2011.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **História da sexualidade I: A Vontade de Saber**. Vol. I. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

GIACOMINI, S. Maria. **Mulher escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1988.

GONÇALVES, A. G. Boaes; OLIVEIRA, Rosalira dos S. **Relatório final de pesquisa**. KOSSI EWE, KOSSI ORIXÁ: Percepções sobre a natureza entre adeptos das religiões afro-brasileiras em Recife e João Pessoa. Recife, PE; João Pessoa, PB, 2010. 149 p.

GONÇALVES, A. G. Boaes. Homologia entre o sagrado e o profano nas religiões afro-brasileiras. In: BOLAMA, Nico Antônio. (Org.) **Redes de conhecimentos: novos horizontes para cooperação Brasil e África**. São Carlos/SP: Pedro e João Editores, 2007. p. 123- 133.

GROSSI, Míriam Pillar; MIGUEL Sônia Malheiros. Transformando a diferença: as mulheres na política. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, SC, v. 9, n. 1, p. 167-206, 2º semestre 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2001000100010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: mai. 2011.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2005.

HAJJAMI, Aicha El. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 30, p. 107-120, janeiro-junho 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332008000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: mai. 2011.

INSTITUTO CULTURAL ROSE MARIE MURARO. Rio de Janeiro, 2009. Site oficial de Rose Marie Muraro. Disponível em <<http://www.rosemuraro.com.br/Download1.html>>. Acesso em: jul. 2011.

KOCHMANN, Rabina Sandra. O lugar da mulher no judaísmo. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, SP, n. 2, p. 35-45, 2005. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/Image/conteudo/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos1/lugar_mulher_judaismo.pdf>. Acesso em: mai. 2011.

LACELLE, Élisabeth J. As Ciências Religiosas Feministas: estado de questão. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, SP, n. 1, p. 12-55, 2002. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rvl_2002/p_lacell.pdf>. Acesso em: mai. 2011.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. Publicado originalmente em 1947. São Paulo: Editora Brasiliense.

MIGUEL, Luis Felipe; QUEIROZ, Cristina M. de. Diferenças regionais e o êxito relativo de mulheres em eleições municipais no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, SC, v. 14, n. 2, p. 363-385, maio-setembro 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: mai. 2011.

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, SP, v. 21, n. 61, p. 115-223, junho 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. Acesso em: 28 ago. 2008.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, SC, v. 13, n. 2, p. 363-5, maio-agosto 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. Acesso em: 28 ago. 2008.

SADIQI, Fatima. Estereótipos e mulheres na cultura marroquina. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 30, p. 11-32, janeiro-junho 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332008000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: mai. 2011.

SHUMAKER, S. **Dicionário de mulheres do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé: Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

SERRA, Ordep. A etnobotânica do candomblé nagô da Bahia: cosmologia e estrutura básica do arranjo taxonômico. O modelo da liturgia. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). **Faces: da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 289-302.

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

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Iyámi, Iyá Agbás: dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, SC, n. 2, ano 3, p. 436-445, 2º semestre 1995. Disponível em: <<http://www.ufsc.br/index.php/ref/article/download/16455/15032>>. Acesso em: mai. 2011.

TOURAINÉ, Alain. **O mundo das mulheres**. Petrópolis: Vozes, 2007.

VENCHI, Mariane. Seduções e traições de gênero no Islã: a rainha de Sabá e o corpo feminino circuncidado. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 30, p. 161-197, janeiro-junho 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332008000100012&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: mai. 2011.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. São Paulo: Editora Corrupio, 1981.

_____. A contribuição especial das mulheres no candomblé. In: **Culturas africanas**. São Paulo: UNESCO, 1986.

_____. A contribuição especial das mulheres no candomblé. In: **Artigos**: Tomo I. São Paulo, Corrupio, 1992.

_____. **50 anos de trio elétrico**. Corrupio: Salvador, 2000.

WOORTMANN, Klaas. **A família das mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

APÊNDICES

LISTA DE APÊNDICES

Apêndice 01

RELAÇÃO DAS ENTREVISTADAS

Apêndice 02

ROTEIRO DAS ENTREVISTAS COM MÃE RENILDA

Apêndice 03

MODELO DO TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO UTILIZADO

APÊNDICE 01 - RELAÇÃO DAS ENTREVISTADAS

Nº	Nomes	Características
01	Mãe Renilda	Mãe de santo do Ilê Tata do Axé.
02	Mãe Dorioman	Filha de santo e irmã consanguínea de Mãe Renilda, ajibonã do Ilê Tata do Axé, é também ialorixá.
03	Janiele	Filha de santo e sobrinha de Mãe Renilda, é equede, ajibonã do ilê.
04	Tânia	Filha de santo e equede do ilê.

APÊNDICE 02 – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS COM MÃE RENILDA

Roteiros temáticos:

Biografia – caracterização da informante

- 1 Nome completo e idade.
- 2 Nascimento.
- 3 Formação escolar.
- 4 Casamento/filhos.
- 5 Todos os(as) filhos(as) são do santo?
- 6 Pais biológicos.
- 7 Vida profissional.
- 8 Atividades além das religiosas.

Liderança “federativa” – no que tange ao envolvimento da informante com Federações.

- 1 A senhora se acha uma líder? De que tipo (religiosa, comunitária)?
- 2 A senhora acha que foi o candomblé que a colocou nesse papel de liderança?
- 3 Se fosse de outra religião acha que estaria nessa mesma situação? Por quê?
- 4 A senhora participou da criação da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba? Como aconteceu essa participação?
- 5 Quanto à criação da Cruzada Federativa de Umbanda, a senhora fez parte do processo de surgimento dessa federação? Como ocorreu essa participação?
- 6 E a Federação Independente dos Cultos Afro-brasileiros da Paraíba? A senhora também foi sócia fundadora? Como ocorreu a participação?
- 7 A Rede Nacional de Saúde da Religião tem vínculo com o terreiro ou com a Federação? Que tipo de atividades - a Federação ou o terreiro - realiza como representante dessa rede?

Liderança comunitária

- 1 Os trabalhos sociais realizados com a comunidade são de iniciativa do terreiro ou da Federação Independente dos Cultos Afro-brasileiros da Paraíba?

- 2 Quais são os trabalhos sociais realizados hoje na comunidade de Cruz das Armas com os quais a senhora está envolvida?
- 3 Quando a senhora deu uma entrevista a Stênio, em janeiro de 2007, a senhora falou de um projeto com a juventude, de distribuição de preservativos e de conversas sobre a AIDS. Esse projeto ainda está funcionando? As reuniões mensais ainda acontecem?
- 4 Esse projeto é de responsabilidade do terreiro ou tem alguma relação com a federação?
- 5 E o projeto com as crianças (dança, música, distribuição de lanches) ainda acontece? É de responsabilidade do terreiro ou da federação?
- 6 E o trabalho com as mulheres, o projeto do artesanato e o projeto contra a violência da mulher, ainda funcionam? Essa iniciativa é do terreiro ou da federação?
- 7 A senhora representa a Rede de Mulheres de Terreiros de Pernambuco aqui em João Pessoa?
- 8 Como surgiu essa relação entre a senhora e a Rede de Mulheres?
- 9 A senhora ainda coordena o centro de cidadania do bairro de Cruz das Armas?

Liderança religiosa

- 1 Quais são as tarefas que cabem única e exclusivamente a senhora, como mãe de santo deste terreiro?
- 2 Como é que seus filhos e filhas de santo a tratam?

Religião e “feminilidade”

- 1 A religião lhe impõe alguma limitação, pela condição de ser mulher?

Política

- 2 A senhora se candidatou a vereadora na última eleição. O que a fez interessar-se pela política?

Comportamento – tratamento dado às filhas de santo no terreiro

- 3 Depois da iniciação, o que muda na vida das filhas de santo (o que for específico das mulheres e não no geral)?

- 4 Como é a participação das mulheres – no geral – aqui no terreiro?

Relação masculino/feminino

- 1 Existe alguma divisão de tarefas para homens e mulheres?

Perguntas complementares da entrevista biográfica

- 2 Entrevistada tem 55 anos de idade. Foi iniciada aos 14 anos, em 1969.
- 3 De onde seus pais são?
- 4 Eles estudaram?
- 5 Quantos irmãos a senhora têm?
- 6 Qual era a profissão dos seus pais?
- 7 Onde a senhora estudou?
- 8 Qual o primeiro emprego da senhora?
- 9 Houve mudança de emprego?

Trajetória política

- 1 Além dos movimentos sociais mencionados na última entrevista, a senhora participa de outros como o MEL ou o AMAZONAS? Se não, já ouviu falar? O que acha desse tipo de movimento social voltado para a questão da diversidade sexual?
- 2 Já fez parte de alguma secretaria de ação social no governo de Ricardo Coutinho?
- 3 A senhora me disse que faz parte de política partidária desde 1972, em qual partido a senhora começou?
- 4 A senhora se candidatou a vereadora na última eleição. O que a fez interessar-se pela política?
- 5 Quantas vezes a senhora se candidatou? Somente para esse cargo (vereadora)?

Questões emergentes

- 1 Quais são as tarefas que cabem única e exclusivamente a senhora, como mãe de santo deste terreiro?
- 2 Como é que seus filhos e filhas de santo a tratam?

- 3 A religião lhe impõe alguma limitação, pela condição de ser mulher?
- 4 Depois da iniciação, o que muda na vida das filhas de santo (o que for específico das mulheres e não no geral)?
- 5 Como é a participação das mulheres – no geral – aqui no terreiro?
- 6 Há uma divisão de tarefas para homens e mulheres, a senhora pode falar um pouco a respeito?
- 7 Na mitologia, como é o comportamento dos orixás femininos? É diferente do comportamento dos orixás masculinos? Fale um pouco a respeito.
- 8 Se leu as feministas, o que ela acha das categorias de homem e mulher. Perguntar nesse momento sobre a sexualidade dela.

APÊNDICE 03 – MODELO DO TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO UTILIZADO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a)

Esta pesquisa é sobre o papel de destaque, poder e liderança feminino, num terreiro de Candomblé e está sendo desenvolvida por Ivana Silva Bastos, aluna do Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação do(a) Professor Dr. Antonio Giovanni Boaes Gonçalves.

O objetivo do estudo é escrever a dissertação de mestrado da referida aluna do PPGS.

A finalidade deste trabalho é contribuir para analisar o papel das mulheres de terreiro, que parece contrariar a posição de subalternidade que as mulheres costumam ocupar em vários campos da sociedade, inclusive o religioso (em religiões como a católica, a protestante, dentre outras, onde a posição central parece privilegiar os homens).

Solicitamos a sua colaboração para conceder entrevistas e outras informações a respeito desse espaço religioso, como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de Sociologia e publicar em revistas científicas. Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para o (a) pesquisador (a): Ivana Silva Bastos
Telefone: 8837-7363

Atenciosamente,

Assinatura do Pesquisador Responsável

Assinatura do Pesquisador Participante

João Pessoa, _____ de _____ de _____.