



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

PARTICIPAÇÃO E LIDERANÇA FEMININA NO CANDOMBLÉ: DESDOBRAMENTOS SOBRE OS PROCESSOS IDENTITÁRIOS DA MULHER.

Autor: Izabella Santos de Jesus

Universidade Federal de Sergipe

psi-iza@hotmail.com

Introdução

O universo de práticas e significados do candomblé tem sido vastamente investigado por pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento, especialmente dentro das ciências sociais e humanas, como encontramos em Edison Carneiro (1948), Roger Bastides (2001), Ruth Landes (1967), Vivaldo da Costa Lima (2003), Reginaldo Prandi (2001), Raul Lody (1987), Odep Serra (1988), Klass Woorthman (1987), Monique Augras (2008), Patrícia Birman (1995), Maria Salete Joaquim (2001) e etc. Nesta linha de estudos, os pesquisadores empreenderam desde exaustivas etnografias até o estudo do sistema de símbolos, concepções, valores e relações presentes nos candomblés de cidades e estados brasileiros. (dentre eles Bahia, Recife, Rio de Janeiro e São Paulo).

De Edison Carneiro e Ruth Landes nas décadas de 30 e 40, até pesquisadores mais contemporâneos como Patrícia Birman (1995) e Maria Salete Joaquim (2001), a presença predominantemente feminina nos terreiros de candomblé tem sido fato curioso, registrado e analisado pelos estudiosos, que destacam não somente o grande quantitativo de mulheres nas diversas funções institucionais destes espaços religiosos, mas também o papel de liderança assumido pelas mesmas no



encargo de mães-de-santo ou Yalorixás¹ das casas de culto. Ademais, reúnem esforços no sentido de buscar os significados culturais e simbólicos do fenômeno.

Destacando como uma das características essenciais dos cultos o fenômeno da possessão, Carneiro já enfatizava em suas análises: “a possessão pela divindade, que torna inconfundíveis os cultos de origem africana, se exerce não sobre os crentes, mas sobre alguns eleitos, especialmente do sexo feminino” (p.24). Nesta perspectiva, Birman enfatiza em estudos mais recentes, a simbologia subjacente ao fenômeno da possessão pela mulher, abordando que sua ocorrência pressupõe uma função passiva, receptiva do Deus e, neste sentido, incorporar o Deus implica em ser mulher, real ou simbolicamente. Ademais, outros pesquisadores como Texeira (2004) e Segato (2004), evidenciaram que esta característica não necessariamente se reproduz em todas as casas de culto existentes no país, apontando para a participação do homem na liderança institucional, bem como para uma divisão sexual de funções que reflete concepções e práticas da sociedade como um todo, no que se refere às desigualdades de poder e prestígio que enobrecem o homem.

Inobstante às diferentes assertivas sobre este fato, cabe ressaltar no âmbito deste estudo que, além de constatações sobre a maciça participação da mulher nestes espaços, observou-se que a sobrevivência das religiões de matriz africana no Brasil constituiu um meio de resistência cultural do africano no país, vindo alicerçar a preservação da identidade do negro neste contexto (JOAQUIM, 2001). Outrossim, Joaquim elucida o processo histórico que contribuiu com a ocupação significativa da mulher no candomblé, ao frisar que o regime escravocrata promoveu a redistribuição das variadas nações africanas pelo território nacional, o conseqüente entretecimento sócio-cultural decorrente desta realidade, e a necessária aquisição de papéis diversificados pela mulher, após o abolicionismo (maternidade, funções domésticas, trabalho informal, mercado cultural, religião e etc). A pesquisadora arremata,

¹ Os candomblés de modelo jeje-nagôs têm como sua autoridade máxima a figura da mãe ou pai-de-santo, intitulados respectivamente Yalorixá e Babalorixá. A palavra *IYá* vem do ioruba e significa “mãe”, articula a *orixá*, temos: “a mãe que possui o orixá”. (Lima, 2003, pp.59)



Assim, através do processo histórico, constatamos que o candomblé foi um dos principais focos de resistência do negro na sociedade brasileira. Constituiu um espaço de preservação das tradições e afirmação de sua identidade, e a mãe-de-santo foi um elemento fundamental neste processo. (p.35)

Em última análise, a pesquisadora aborda que a mãe-de-santo tem como uma de suas funções facilitar a construção da identidade afro-brasileira na nossa sociedade, instigar em seus membros o exercício da cidadania, o desenvolvimento da consciência coletiva, bem como formas de participação ativa na sociedade.

Não obstante, o viés da presente pesquisa recai sobre a análise da forma como o papel de liderança da mulher no candomblé repercute sobre os processos identitários atrelados ao gênero, nas esferas da religião e da família. Ressalta-se que o candomblé é tomado aqui como “universo simbólico” nos termos de Berger e Luckman (1983), no sentido de que constitui um espaço social no qual se produzem e se transmitem significados, dessa forma, agenciando práticas dotadas de sentido para os seus membros. Assim sendo, fez-se pertinente analisar os discursos que perpassam a religião, seus ritos, mitos, narrativas e ações cotidianas, os processos de identificação que permeiam a relação com os Deuses / orixás (e seus diversos aspectos identitários), em suma, a maneira como este sistema simbólico atua na produção de identidades, aqui dando ênfase às questões de gênero.

Para tanto, a campo de estudo tomado foi o terreiro Ilê Axé Oloíá Tassitao², por se configurar (em termos de composição) pela presença predominante de mulheres no espaço institucional, tendo em sua direção a mãe-de-santo “Tassitao”, fundadora da casa de culto há 36 anos e Yalorixá há 20 anos. A sacerdotisa foi iniciada

² Casa-de-culto de Candomblé “Jeje” localizada na comunidade do Bairro Industrial do município de Aracaju/SE. Dirigida pela mãe-de-santo Tassitao, a casa foi fundada oficialmente há 36 anos, e tem suas funções exercidas predominantemente por filhas-de-santo.



na religião aos 08 anos de idade, somando atualmente 46 anos de imersão doutrinária, o que permite a análise sobre um vasto campo de vivências e experiências neste âmbito. Ademais, há aproximadamente 15 anos, a mãe-de-santo convive maritalmente com o Babalorixá “Minajó”, sendo esta uma peculiaridade do espaço religioso em apreciação, já que o comum é a presença de apenas um líder institucional, a mãe ou o pai de santo (Yalorixá ou Babalorixá, respectivamente).

Como enfatiza Lima (2003), a família de santo se caracteriza como um grupo que tem como sistema de crença religiosa o candomblé; neste, a mãe-de-santo é o “chefe de família” (pp. 143), tendo como posto a autoridade máxima do terreiro e como função - intermediar a relação entre a divindade e o corpo de seus filhos - para isto, promovendo a integração da pessoa no grupo por meio de ritos adequados, que visam orientar o integrante no trajeto doutrinário. Neste caso, tivemos a oportunidade de analisar as repercussões desse papel para as relações estabelecidas não somente dentro da família de santo e de parentesco, mas também na relação do casal formado por mãe e pai de santo.

Considerando a peculiaridade do campo estudado, fez-se pertinente lançar mão do estudo de caso, que tem como escopo a investigação de “um fenômeno contemporâneo em profundidade e em seu contexto de vida real” (YIN, 2003, p. 39). Para tal, foram realizados os procedimentos metodológicos da Entrevista Etnográfica e da Observação Participante, que nos permitem o contato direto com o contexto analisado, o acesso a aspectos da realidade subjetiva dos sujeitos estudados, seus sistemas de valores, referências normativas, afetos, idéias, crenças, sentimentos, razões conscientes e inconscientes de determinadas atitudes e comportamentos, bem como as leituras que fazem das próprias experiências. (QUIVY & CAMPENHOUT, 2008, p.193).

O Sistema de práticas e significados do candomblé na vida da Mãe-de-santo Tassitao.



Os eixos essenciais do candomblé são sintetizados por Santos (2008) em três elementos principais: os deuses (orixás), os mitos e a experiência religiosa da possessão. O autor pontua que os orixás personificam aspectos da natureza, ao mesmo tempo em que se associam a atividades humanas e anunciam feitos, domínios, atributos e personalidades. Com isto, constituem modelos de identificação para os fiéis, bem como referenciais básicos para a organização das relações sociais. Identifica-se que os mitos, enquanto relatos sagrados, desempenham papel significativo na vida dos adeptos, pois conferem sentido e valor à existência, fornecendo explicações sobre o *aiê* (terra ou mundo dos homens). Neste contexto, a possessão ritual tem o papel fundamental de promover a “tomada do homem pelos deuses” (p.3), constituindo-se como fenômeno que possibilita a mediação entre o plano terreno e o *orun* (plano ancestral dos orixás).

Neste sentido, Augras (1983) complementa que para a religião o universo é ao mesmo tempo sagrado e concreto, *orun* e *aiê* se comunicam aproximando o mundo dos deuses e dos homens, tornando-os semelhantes em seus conflitos, paixões, seduções, acordos e desacordos. A energia que move essa interação é o *Axé*, força vital sagrada que flui entre todos os seres e os componentes da natureza, sendo que, através dos ritos esta energia é adquirida, mantida, transferida e aumentada: “Recebe-se o *Axé* das mãos e do hálito dos mais antigos (...), numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais” (p.68).

Joaquim (2001) acrescenta que dentro do terreiro - espaço sagrado do candomblé - a experiência religiosa se constrói dentro de um tempo simbólico, que reatualiza cotidianamente uma vivência mítica. Nesta, o ponto de união entre o ser humano e o divino é o orixá e o encontro resultante desta elaboração simbólica requer o seguimento de regras, normas, valores, comportamento e linguagens que compõem os rituais e são transmitidos aos membros ao longo da existência, não apenas por meio de informações, mas através da própria vivência. Ela descreve que neste universo simbólico:

ao comportar-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, mantendo-se no espaço e tempo



sagrados. À medida que o homem reatualiza as ações divinas, o mundo é santificado, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural etc. (p. 96).

Sintetizando, essas representações típicas e universais presentes na religião traduzem todas as ações do homem, podendo portanto, constituir-se motivações para os mesmos, impregnando suas ações cotidianas. Ainda, essa ideologia religiosa torna consciente a dependência do homem ao transcendental, o que leva as pessoas a necessitarem dos orixás para preservarem a sua identidade, suas personalidades e o sentido da vida.

Tomando a acepção do mito na religiosidade afro-brasileira, bem como a forma como nesta se expressam elementos como natureza, sexualidade, poder, feminilidade e etc, faz-se mister citar Rosário (2008), que se detém na assertiva de que os valores e aspirações embutidos nos mitos determinam modos de ser e de se expressar numa cultura; dessa maneira, através do campo mítico-simbólico podemos obter a compreensão da dinâmica entre os modelos referenciais do feminino propagados na religião e a situação feminina nos diversos contextos culturais. Como bem frisa a pesquisadora, as representações do feminino que perpassam a mitologia dos orixás perfazem imagens mais “unificadas” da mulher, nas quais se reúnem atributos como “corpo”, “intuição” e “sensibilidade”, tendo os mesmos “um valor de excelência, não excluídos ou diminuídos pela exigência de racionalidade quase absoluta do pensamento patriarcal” (p. 4)

No âmbito deste estudo, a experiência pessoal da mãe-de-santo Tassitao revela elementos intrinsecamente associados à experiência religiosa. Iniciada no candomblé aos seus 08 anos de idade, a sacerdotisa percorreu a maior parte de sua história de vida imersa no sistema de signos e práticas da religião, o que desde cedo, exigiu-lhe a tarefa de enfrentar tabus e preconceitos presentes na sociedade aracajuana da época (década de 60). Filha de mãe solteira, católica e migrante da cidade de Salvador – BA, esta senhora vivenciou os conflitos entre a criação voltada para os



ensinamentos da família cristã e o chamado religioso do candomblé, quando contava com apenas seis anos de idade. Ela relata:

“Eu sou batizada na Igreja Católica, mas o destino me levou pro caminho do candomblé, (...) existia uma anormalidade em mim, eu tinha aqueles passamentos que desacordava, caía, ficava roxinha e desmaiava, eram dois fenômenos: essas ausências e a temperatura do corpo alta” (Entrevista realizada em 05 de janeiro de 2011).

Neste trajeto, Mãe “Tassi” (como é chamada) enfrentou a resistência materna em reconhecer a sua problemática como uma questão espiritual, que demandava intervenções deste ramo. Porém, a mãe acabou acatando a orientação de encaminhá-la à iniciação na doutrina. Por outro lado, a filha vinha absorvendo o sofrimento da genitora perante a discriminação sofrida na cidade e perseguiu incessantemente o desejo de reverter o quadro social materno, seguindo o parâmetro de condutas socialmente reconhecidas à época, quais sejam: casar na Igreja Católica e ter filhos, nos moldes da família nuclear brasileira.³ Assim ela o fez:

Por uma questão de honra, eu sempre procurei fazer tudo pra honrar o nome de minha mãe (...) por que ela foi muito discriminada em Aracaju, sofreu muita discriminação por ser negra e por ser mãe solteira (...) Então fiz questão de casar na Igreja e de ter filhos (...), mas não deu certo (...).” (Entrevista realizada em 05 de janeiro de 2011).

Ela revela que o casamento foi permeado por infortúnios como conflitos na relação do casal, acometimento por problemas de saúde, tentativas fracassadas de

³ Da família patriarcal de Gilberto Freire à família nuclear moderna descrita por Talcon Parsons, Antônio Cândido (1951) entende que a moral patriarcal na família brasileira foi preservada, mantendo-se pautada nos ditames do matrimônio cristão.



engravidar, sofrendo três abortos espontâneos e três gestações de risco das quais proviram seus filhos (dois homens e uma mulher) e etc, problemas que a mesma analisa como dificuldades geradas em face do abandono do candomblé. Ademais, o esposo e sua família eram católicos e não aceitavam esta opção religiosa; com isso, o esposo findou por submeter a mulher à escolher entre o casamento e a religião, momento em que a mesma optou pela última e prosseguiu no trajeto religioso que a levaria ao posto de sacerdotisa-chefe da casa de culto Ilê Axé Oloíá Tassitao. Assim ela explica:

“Depois que casei começou os problemas, tinha mal estar, saía do mundo, apagava, às vezes não sabia se eu era eu, parecia outra pessoa (...) eu sabia que a religião cobra muito e não tem preço, quando ele viu que eu tinha que fazer as obrigações, como ficar alguns dias sem relação sexual, ele não quis aceitar, aí ele mandou escolher entre ele e a religião e eu escolhi a religião. (Entrevista realizada em 09 de abril de 2011)

Além da discriminação em relação à vida religiosa, Mãe Tassi também sofreu impedimentos em relação à vida educacional e laboral, que exigiram-lhe a tomada de decisões, a revés do então marido, no sentido de prosseguir os estudos e trabalhar. Assim, enfrentou esta proibição, retomou os estudos e adentrou a área da saúde, na qual realizou cursos e trabalhou como atendente auxiliar e técnica em enfermagem, Assim ela narra:

Eu arrumei problema com meu marido, ele não queria que eu trabalhasse, achava que mulher não precisava trabalhar (...), mas eu tinha vontade de trabalhar, eu me sentia muito presa, eu sempre achei que mulher tem que trabalhar, a gente não deve viver sob custódia de homem (...) acho que quando arrumei as sacolas pra ir trabalhar contra a vontade dele, Deus tava me preparando pra o meu amanhã. (Entrevista realizada em 09 de abril de 2011)



Destarte, a experiência do matrimônio fracassou em face das diferenças de valores e concepções carregadas pelo casal, tendo a religião exercido influência determinante para o rompimento do casamento. Encontramos neste campo de experiências e significados aspectos que de alguma forma agenciaram a tomada de decisões na vida da pesquisada, resultando numa história de vida marcada por superações e modificações de valores e práticas sociais. Em seu relato, encontramos elementos que se associam diretamente à experiência religiosa, bem como à identificação com o orixá e sua narrativa mitológica:

“Sou filha de uma orixá que é muito guerreira: ‘Iansã’, me identifico muito com ela (...) no aspecto de ser tirana, de ser amiga, Iansã é muito mãe, mas pela história dela teve que abandonar os nove filhos quando tomou uma decisão na vida, mas que quando os filhos precisassem podiam chamar que ela viria (...) eu me identifico com ela por que na hora certa eu tive que romper, por mais que eu gostasse do meu marido, mas eu senti dentro de mim que eu precisava trabalhar, então eu fui estudar, fui trabalhar, fui fazer minha vida (...) Hoje, eu enfrento a vida diferente da minha mãe, sou brigona, luto pelos meus direitos (...), eu luto muito pelo que quero (...) se meu destino me leva sempre pra eu ser uma guerreira eu tenho que continuar, não posso parar” (Entrevista realizada em 09 de abril de 2011).

Ela ressalta que a comunicação com a divindade se dá não exclusivamente por meio da possessão, na qual o vínculo é essencialmente corpóreo, mas através de sonhos e intuições, que muitas vezes lhe apontam a viabilidade de certas escolhas,

Eu percebi que Deus pra ele fazer o milagre ele não escolhe a religião, por que o Deus tá dentro de mim, tá dentro de você, tá dentro de qualquer pessoa, ele num tá lá na Igreja plantado ou no candomblé, esperando você ir até ele, por que eu comecei a receber orixá sem ir em



casa de candomblé (...) aconteceu tudo Deus me mostrando o que era que eu tinha que fazer da vida (...) no candomblé, eu adquiri mais humanidade (...) a decisão dos meus caminhos Deus me orientou, e através dele os orixás, pra que eu amadurecesse mais. (Entrevista realizada em 16 de abril de 2011).

Neste percurso, Mãe Tassi prosseguiu sua vida imersa no contexto de práticas doutrinárias, até que conquistou o posto de Yalorixá, liderando até o presente sua casa de culto. Há aproximadamente 15 anos conheceu seu atual companheiro (na época filho-de-santo), dentro das relações com outras casas-de-culto; mais tarde, este senhor também atingiu os requisitos doutrinários para a assunção do cargo de pai-de-santo, também compondo hoje o Ilê Axé Oloíá Tassitao. Sendo assim, a casal convive enquanto díade conjugal e membros da família-de-santo.

Identidade e relações de gênero no Ilê Axé Oloíá Tassitao

Para a produção desta pesquisa fez-se pertinente o trabalho com os conceitos de gênero, identidade, posicionamento social e poder, bem assim, os desdobramentos destes constructos enquanto questões inseridas dentro do espaço religioso do candomblé.

Como discorre Scott (1993), o uso do termo gênero aparece no contexto do feminismo americano, no intuito de enfatizar a qualidade fundamentalmente social das distinções do sexo, assim constituindo-se como uma terminologia científica dentro das ciências sociais. Por este prisma, a noção de gênero ergue-se em torno de conceitos e práticas relativos ao que é ser homem e ser mulher, numa construção histórica de signos, imagens, subjetividades e ações que delineiam o espaço simbólico da masculinidade e da feminilidade, legitimando formas de existência no mundo.

O conceito remete à noção de que as identidades subjetivas e práticas daí decorrentes são construções sociais impostas aos corpos sexuais de homens e



mulheres, determinando o exercício de papéis próprios a cada categoria. Não obstante, Scott enfatiza que esta delimitação não pode prescindir de um caráter relacional, posto que se revela nas relações sociais entre homens e mulheres, nas quais a identidade tende a basear-se na repressão necessária de aspectos do gênero oposto. Nos ditos da autora, o estudo do gênero requer a atenção aos “sistemas de significação, isto é, às maneiras como as sociedades representam o gênero, utilizam-no para articular regras de relações sociais ou para construir o sentido da experiência.” (pp.09).

Nesta perspectiva, a noção de gênero se associa diretamente à de identidade, no sentido de que “toda e qualquer identidade é construída” (CATELLS, 1999, pp.23). Este e o conjunto formado por pesquisadores como Stuart Hall e Kathryn Woodward (2000), Hall (2002) e Bauman (2005), abordam que a emergência das identidades se dá no tempo e no espaço, sendo dessa forma histórica e social, adquirindo sentido por meio dos sistemas simbólicos pelos quais são representadas. Nesta perspectiva, “a representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior.” (Woodward, 2000, pp.8).

Dessa forma, produz-se uma diferenciação, que é estabelecida pela marcação simbólica em face de outras identidades, produzindo ‘posições-de-sujeitos’ imbuídas de significados e discursos, que constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e falar - o que por sua vez - engendra relações de poder entre os mesmos. Neste sentido, cabe nos apropriar da noção de “posicionamento social” de Giddens (1989), para nos referir à idéia de que a continuidade das práticas sociais se atrela a ‘posições-prática’, que compõem identidades sociais, imbuídas de significados definidos numa rede de relações. Por seu turno, essas identidades se associam a direitos, obrigações e sanções normativas específicas,

Uma posição social pode ser considerada uma ‘identidade social’ portadora de uma certa gama (um tanto difusamente especificada) de prerrogativas e obrigações que o ator, ao qual é conferida essa identidade (ou a quem ‘incube’ essa posição), pode ativar ou executar: essas prerrogativas e obrigações constituem as prescrições de papel



associadas a essa posição (...) Parece que em todas as sociedades os critérios mais abrangentes de atribuição de identidade social são a idade (ou faixa etária) e o gênero (pp.98:100).

Ao destacar que as identidades são permeadas por relações de poder, Castells (1999), delinea diferentes tipos de identidade, quais sejam:

Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade, no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais (...).

Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade (...).

Identidade de projeto: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade. (pp.24).

Nesta perspectiva, a identidade legitimadora pressupõe relações de forças em que instituições dominantes coagem os atores sociais no sentido da manutenção da estrutura social legitimada. Já as 'identidades de resistência' e de 'projeto' se confrontam com a primeira no sentido de serem empreendidas por atores sociais que buscam redefinir sua posição na estrutura social. Castells complementa: "a construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso." (pp. 23)

Neste sentido, na história da mãe-de-santo encontramos formas de resistência cultural que apresentam esse último viés, bem como evidenciamos a forma como a posição de poder relativa à função de chefe institucional, repercute nas relações de gênero. O primeiro casamento deu-se por fracassado em virtude da escolha religiosa, do chamado doutrinário, bem como pelas contrastantes concepções de valores e práticas



sociais referentes a cada membro da díade marital. Na união atual, a mãe-de-santo revela a conveniência de conviver com um membro da mesma religião e casa de culto, situação esta, que por sua vez, nos permite analisar os desdobramentos da liderança feminina para a relação do casal. Nesta, a influência das crenças e práticas da religião na vida dos mesmos se fazem presentes desde o início do enlace amoroso, o que se revela em falas da Mãe Tassi, como: **Antes de assumir a união, consultamos os orixás (no jogo de búzios) para saber o que achavam e eles não foram contra. (Entrevista realizada em 19 de maio de 2011).** Este fato, significa que o casal buscou receber a permissão dos orixás para consolidarem a convivência conjugal a partir de então.

Sobre as funções estabelecidas dentro da casa-de-culto, a mãe-de-santo considera que ela e o companheiro ocupam a mesma posição hierárquica no espaço institucional, apenas dividindo algumas funções do cargo; neste aspecto, ela enfatiza que os dois possuem a mesma “posição de respeito” (sic). Por sua vez, o pai-de-santo Minajó reconhece na companheira a liderança da casa-de-culto, afirmando que a mulher ocupa hierarquicamente a posição máxima no terreiro, ficando ele com a posição secundária de “Pai Pequeno” ou “Babakekerê”⁴. Neste cenário, o casal manifesta divisão de funções como: ela faz o fundamento (obrigações rituais) e ele compra e limpa os animais para tal, ela dirige o culto e ele faz o jogo de búzios para clientes, tudo de forma a organizar o funcionamento institucional.

Ademais, é patente o afeto, o respeito e a admiração que este tem pela companheira e sacerdotisa da casa, bem como a confiança que deposita nos seus posicionamentos e decisões, ficando clarividente a percepção da Yalorixá e mulher como referencia de sabedoria e poder de decisão na família de santo e na relação do casal. Sobre a influência da religião na vida da companheira, pai Minajó afirma:

O temperamento dela, as decisões, que ela é decidida !, ela bota na cabeça, ela quer aquilo, e ela corre atrás, ela batalha, então ela tem a semelhança sim do próprio orixá (...) a decisão mais importante que eu

⁴ Em seguida ao líder do grupo – Yalorixá ou Babalorixá – está o Pai pequeno ou Babakekerê. (LIMA, 2003).



acho que ela tomou na vida foi na parte do casamento, ela mesma tomou a decisão de optar pela religião”. (Entrevista realizada em 24 de maio de 2011)

Em relação à influência que a liderança institucional exerce sobre a relação de casal, ele complementa:

A referência que existe é a mesma característica, no caso do orixá dela, ela quando chega já é dizendo ‘eu cheguei’, dominando tudo, e no caso ela como pessoa, ela é assim também, tem essa influência (...) Você não vê quando vem aquela tempestade forte de chuva, relâmpago ou de trovão ; é a mesma coisa (...) a gente adquire aquela confiança nela ... em todos os sentidos (...) Eu me sinto bem com essa relação, é gratificante, você ter uma pessoa em quem você confia é muito bom. (Entrevista realizada em 24 de maio de 2011).

Além das funções internas, a família-de-santo desenvolve coletivamente ações junto à comunidade, através da Associação Comunitária “Luz do Oriente”. Nesta, a família de santo desenvolve atividades como doação de cestas básicas e sopas, prestação de serviço à saúde, escovação higiênica, palestras sobre prevenção (HIV, Dengue, Ranseníase etc), oferta de cursos profissionalizantes e etc, contando com instituições parceiras como a Secretaria de Estado da Inclusão e Desenvolvimento Social (SEIDES) e a Secretaria Municipal da Saúde, através das Unidades Básicas de Saúde. Neste âmbito, a líder desempenha funções referentes à sua formação profissional (técnica em enfermagem) e expressa veemente a realização pessoal e espiritual alcançada com o trabalho voluntário.

Ainda, com a aquiescência da Yalorixá, as filhas-de-santo criaram um grupo de dança “afro” nomeado de “Iaorí” (que vem do Iyá = mãe e Ori = cabeça), trabalhando com as expressões corporais dos orixás. Este grupo sai em bloco pelas ruas no domingo de carnaval, dia em que também se distribui feijoada no terreiro. Além



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

disso, a casa realiza festividades como rodas de orixá, rodas de caboco, refeições festivas para os santos (Ex: feijoada de Ogum, caruru de Cosme e Damião etc). Ademais, outra atividade exclusiva do terreiro é o cortejo “prova de fogo”, realizado junto ao corpo de Bombeiros de Aracaju em comemoração ao dia de Iansã (04 de dezembro). Este evento é destacado pela sacerdotisa como uma conquista, no sentido dela ter enfrentado o conservadorismo da instituição, obtendo a participação e permissão da mesma para a realização de parte do festejo dentro do espaço institucional.

Considerações Finais:

A análise do objeto estudado nos permite lançar algumas considerações significativas sobre a Liderança Feminina no candomblé e suas repercussões identitárias. Percebemos que vida pessoal e vida religiosa estiveram entremeadas desde tenra infância da sacerdotisa pesquisada, nos proporcionando o conhecimento sobre inúmeras experiências que receberam não somente a influência da religiosidade, mas da experiência de liderança.

Neste trajeto, podemos perceber o conflito entre processos identitários de legitimação e resistência, que se revelam no confronto entre as exigências da sociedade tradicional, em relação ao enquadramento no modelo de família e religiosidade dominantes, e a contrapartida da assunção de posicionamentos sociais que romperam com tais concepções, não só com relação ao paradigma religioso (catolicismo *versus* candomblé), mas também em torno de práticas relativas à esfera do matrimônio e do trabalho.

Assim, analisamos que a imersão da líder no sistema de significados do candomblé foi marcada por posturas de rompimento com valores familiares tradicionais e tomadas de decisões, as quais alicerçaram a trajetória da liderança e a aquisição de posições e espaços que repercutem de maneira significativa nas relações de gênero, dentro da relação marital. Assim, encontramos no campo de relações estudadas, a superação de hierarquias que cerceiam a dominação masculina, erigindo práticas e



relações mais igualitárias, o exercício de direitos e a flexibilização das identidades culturais atreladas ao gênero.

Referências:

AUGRAS, M. (1983). *O duplo e a metamorfose – A identidade mítica em comunidade nagô*. Rio de Janeiro: Vozes.

BASTIDES, R. (2001). *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. Companhia das Letras: São Paulo.

BAUMAN, Z. (2005). *Identidade: entrevista a Benedict Vecchi*. Ed. Jorge Zahar: Rio de Janeiro.

BIRMAN, P. (1995). *Fazendo estilo criando gêneros*. Rio de Janeiro: Relume Dumará e EDUERJ.

CASTELLS, M. (2000). *Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede*. In: *o poder da identidade*. Ed. Paz e Terra: Rio de Janeiro.

GIDDENS, A. (1989). *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

HALL, S. (2002). *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A: Rio de Janeiro.

JOAQUIM, M. S. (2001). *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas.

LANDES, R. (1967). *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LODY, R. (1987). *Candomblé: religião e resistência cultural*. Ática: São Paulo.

YIN, K. R. (2003). *Estudo de caso: planejamento e métodos*. Ed. Bookman-Artmed.

PRANDI, R. (2001). *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. Hucitec: São Paulo.



QUIVY, R. & CAMPENHOUDT, L. V. (2008). *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Gradiva Publicações: Lisboa.

SERRA, O. (1998). *Dois Estudos Afro-brasileiros*. Centro Editorial e Didático da Universidade Federal da Bahia (UFBA): Salvador.

ROSÁRIO, C. C. (2008). *Oxum e o Feminino Sagrado: Algumas Considerações sobre Mito, Religião e Cultura*. Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. UFBA: Faculdade de Comunicação.

SANTOS, M. S. (2008). *Mito, possessão e sexualidade no candomblé*. Revista Nures: Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica (PUC - São Paulo), nº 8.

SCOTT, J. (1993). *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. SOS Corpo e Cidadania: Recife.

SEGATO, R. L. *Inventando a Natureza: família, sexo e gênero no xangô de Recife*. In: Moura, C. E. M. (2004). *Candomblé, religião do corpo e da alma*. Pallas: Rio de Janeiro.

TEXEIRA, M. L. L. *Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé*. In: Moura, C. E. M. (2004). *Candomblé, religião do corpo e da alma*. Pallas: Rio de Janeiro.

WOODWARD, K. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, HALL e WOODWARD (2000). *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Editora Vozes.

WOORTMANN, K. (1987). *A família das Mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina