



» 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

## **XI CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

de 7 a 10 de agosto de 2011, Salvador-BA

GT 40- Intersecções entre raça, etnicidade e gênero: africanos(as) e afro-brasileiros(as), conexões diferenciadas e/ou desiguais

### **MÃES-DE- SANTO EM MOVIMENTO: PERCEPÇÕES E REPRESENTAÇÕES DE SUAS PRÁTICAS NA “CASA” E NA “RUA”**

**Sonia Maria Giacomini**

NIREMA / PUC-Rio

sgiacom@uol.com.br



» 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

## **MÃES-DE- SANTO EM MOVIMENTO: PERCEPÇÕES E REPRESENTAÇÕES DE SUAS PRÁTICAS NA “CASA” E NA “RUA”**

**Sonia Maria Giacomini**

Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afro-descendente / PUC-Rio

sgiacom@uol.com.br

### **I. APRESENTAÇÃO**

Resultado de pesquisa realizada no âmbito do Projeto de Mapeamento de Casas Religiosas de Matriz Africana realizado pelo Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente-NIREMA - da PUC-Rio, este trabalho examina as práticas e percepções que configuram as relações – separações, superposições, contaminações – entre espaços e práticas sagradas e profanas. A partir de entrevistas com mães-de-santo, exploram-se suas concepções acerca destas relações, focalizando principalmente a) a origem atribuída ao sagrado e às práticas religiosas e profanas, b) os nexos que estabelecem entre emoção e manifestações do sagrado e c) o lugar conferido ao corpo e à corporalidade no exercício religioso e profano. Uma atenção particular é conferida à análise da emoção na prestação de serviços religiosos, procurando explorar as especificidades atribuídas ao gênero feminino nesses processos. Como o exercício continuado de consultas, o aconselhamento e a invocação de procedimentos mágicos se coadunam com estados emotivos, que parecem ser elemento constitutivo essencial das práticas religiosas dessas sacerdotisas.

A comunicação comporta 3 sessões. Na próxima sessão, são apresentados e comentados resultados de entrevistas com três mães-de-santo que foram convidadas a narrar suas trajetórias, desde o processo de iniciação até sua afirmação como lideranças - inclusive para além do campo religioso. A terceira sessão é dedicada à reflexão sobre o corpo e a sexualidade nesse universo. Finalmente, a quarta e última sessão reúne algumas breves considerações sobre a maneira como essas sacerdotisas relacionam os universos religioso, político e pessoal/familiar.



## II. DA INICIAÇÃO RELIGIOSA À LIDERANÇA POLÍTICA

As entrevistas foram realizadas com três mulheres, mães-de-santo da umbanda e do candomblé. Em seus relatos, é possível identificar três momentos-chaves: o “poder” ou a “força” que está na origem da opção religiosa, a iniciação ou “chamado” e a transposição dos limites do terreiro no e para o exercício da liderança.

### O “Poder” ou “Força”

Em praticamente todas as narrativas, um fato é inegável: se estas mulheres chegaram a ser o que são, isto se deve a que são dotadas de uma força, de um poder, um verdadeiro dom, que as teria feito capazes de superar todas as provações.

*“Se fosse para resumir o que significaria uma mãe ou um pai-de-santo, eu diria que é força. Força de resiliência, de conseguir ter um impacto, de superar e tornar-se mais forte. Então eu me vejo assim, sempre me vi assim na verdade ... e de ter condições de ajudar as pessoas que estão ao meu redor” (Mãe Flavia)*

*“Na visão de mundo ioruba existe uma coisa chamada odu, que é caminho, estrada. Quando Olorum nos manda aqui, ele já nos dá o caminho traçado. Cada qual tem um sinal e provavelmente eu vim com esse sinal. É uma força que eu não possa ter maior que tudo aqui na vida. É força.” (Mãe Beata)*

*“Essa liderança, essa força da Kanabogy já nasceu com ela. Eu acredito que a força maior que ela tem se chama caboclo Tupinambá. Toda mensagem, todo trabalho, encaminhar um filho, tudo, tudo parte dele. Ele trabalha na linha de cura, no aconselhamento. Ele é índio, um cacique, um grande guerreiro de uma tribo imensa e todo o trabalho feito lá em casa vem dele. Ele que dá as orientações, ele que dá a última palavra” (M., Mãe Pequena da Casa da Justiça Divina)<sup>1</sup>.*

*“Eu tenho a impressão de que essa força nasceu comigo” (Mãe Kanabogy)*

---

<sup>1</sup> A entrevista feita com a Mãe Kanabogy teve a participação dessa senhora, M., sua Mãe Pequena, a segunda na hierarquia de uma casa.



Embora de formas diferentes, em todos os casos a força é que está na origem da opção religiosa. É essa potência, ou força, Axé<sup>2</sup>, que se encontra na base da posição da mãe-de-santo, e que envolve, portanto, não somente um reconhecimento deste poder pelos outros, mas também, de maneira especial, o reconhecimento pela sacerdotisa de seu próprio poder. A trajetória de cada uma das entrevistadas, tal como emergiu dos depoimentos, permite identificar um ou vários momentos significativos, justamente porque reveladores da potência. Há sempre alguma marca ou traço a sinalizar esta especificidade ou distinção.

É a força que permite vencer as provações, e, de certa maneira, são as provações que provocam a manifestação da força. A cada momento percebe-se que a trajetória estaria já traçada desde o nascimento, mas, ao mesmo tempo, é como se fosse confirmada a cada evento marcante.

*“Eu sou uma pessoa extremamente sofrida. Só tem a força quem supera os desafios da vida. Não é que você tem que ser sofrida, mas se você tiver que identificar, ver mesmo a força, é por aí. É só pegar a maioria das mães e dos pais: normalmente vieram com muito dificuldade financeira, geralmente vieram com muita provação, com pouca saúde. Eu também tive isso, eu nasci fissurada, sem metade da boca, sem metade do nariz, e eu tive cinco cirurgias do lábio leporino. Então passei por um quadro muito complicado. <...> A Mãe Beata diz que no Candomblé, que quando a pessoa é especial, ela tem uma marca, ela traz essa marca. A Mãe Beata diz que eu tenho essa marca, ela diz que é uma nação e é um cargo. Ela diz que eu sou uma Yalorixá” (Mãe Flávia).*

A força não apenas qualifica para enfrentar as provações, mas também para cumprir as demais funções da mãe-de-santo. Assim, é esta força que a qualifica “*para ouvir e interpretar o orixá*”, que é quem, sempre, “*mostra o caminho, dá o aviso*”, e para o qual há que se estar sempre “*pronto e digno*” (Mãe Beata). Evidentemente, este

---

<sup>2</sup> Essa potência, poder, força ou axé foi assim definida por Santos(1978:7-8): “*Esse poder conhecido com o nome de axé – vocábulo Nagô – ou sé – vocábulo Fon – é o princípio que torna possível o processo vital. É conduzido por meios materiais e simbólicos e é acumulável. É uma força que só pode ser adquirida por introjeção ou contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos*”.



discernimento está dado pela força, mas depende do conhecimento das tradições<sup>3</sup>, onde tem lugar expressivo – como será visto na sessão III - os usos rituais marcantes do corpo e da sensorialidade, e só se concretiza por causa da fé nos orixás.

Finalmente, cabe mencionar algo que já foi de forma ampla registrado na literatura e, de forma seminal por Ruth Landes, ao final dos anos 40 (Landes, 2002), atualizando a idéia de uma notável e especial potência no candomblé: a mãe-de-santo atribui a força de que é dotada também ao fato de ser mulher; por ser mulher está mais próxima e mais sensível ao sagrado<sup>4</sup>.

*“A força tem a ver com ser mulher. Na umbanda, embora você tenha menos lideranças femininas do que no candomblé, a mulher é vista como sagrada. Qualquer entidade, pode ser um exu, poder ser um preto velho, elas portam o sagrado feminino. Então é muito comum o exu quando chega, ele mesmo pede algumas mulheres, porque é o sagrado. No candomblé, eu não domino muito, mas tem uma entidade que eu trabalho, que eu sei que beija o pé da mulher. É o seguinte: por mais homens que eles sejam, os espíritos, eles vieram de um ventre, e quem tem o ventre porta o sagrado” (Mãe Flávia).*

### **A iniciação**

A força está na base sobre a qual está assentada a identidade e posição de líder religiosa. Os serviços religiosos e mágicos prestados pelas mães-de-santo são vistos como uma decorrência quase natural da força da qual Iyalorixás e Babalorixás são portadores.

Qual o lugar e papel do processo iniciático na trajetória relatada? Na verdade, embora seja sempre um tema importante e inescapável, pudemos constatar que a iniciação tem relevância e formato diferenciados para cada uma das entrevistadas.

Para Mãe Beata, a iniciação consistiu num longo processo, com etapas claramente demarcadas, fortemente codificado e regulado pela tradição Ketu. O mesmo pode ser dito da longa iniciação de sete anos por que passou Mãe Kanabogy. A este

---

<sup>3</sup> Como registrou Silverstein (1979) ao refletir a respeito da autoridade das Iyalorixás baianas, é através do “ controle do conhecimento das tradições e dos segredos do candomblé e de sua profunda experiência com os mesmos <que> a mãe-de-santo desenvolve seu poder e autoridade para interpretar, intervir e trabalhar com os Orixás. Conhecimento, de acordo com a teoria do culto do candomblé, é essencial para o serviço adequado dos deuses e para a aquisição do status e prestígio que se adquire como tempo e com a experiência”.(Silverstein, 1979:148).

<sup>4</sup> Para uma discussão sobre gênero e tradição no candomblé, ver Lima (Lima, s.d. ). Ver também Birman (1995) para uma discussão mais ampla sobre esse assunto.



respeito, cabe mencionar a publicização da existência de todas as fases dos respectivos processos iniciáticos, que faz parte de toda e qualquer apresentação de suas casas e de sua qualificação. Assim, por exemplo, no sítio de Mãe Kanabogy na internet, assim como no verbete Mãe Beata na Wikipédia, são dadas várias informações sobre os diferentes estágios da iniciação. Também nos livros que publicaram, longas passagens são consagradas a narrar com detalhes aspectos públicos do processo iniciático<sup>5</sup>.

Sendo o processo iniciático, em essência, a confirmação de que aquela pessoa é, de fato, dotada de força, e, como tal, reconhecida pelo seu orixá ou santo, é necessário que esta confirmação seja divulgada, inclusive para que os adeptos possam passar a recorrer a elas para consultas e trabalhos.

*“O rito de iniciação é uma arena na qual a força da mãe-de-santo é revelada, submetida e testada.” (Silverstein,1979:152)*

O rito de iniciação compreende pois três etapas ou momentos críticos que parecem se encadear: revelação, submissão e teste. Todos e cada um desses momentos foram particularmente revestidos de dramaticidade no depoimento das entrevistadas, envolvendo cada um deles no plano pessoal e emocional certas disposições ou estados emocionais específicos. Sobretudo a ocorrência da primeira manifestação da força é relatada como o início de uma trajetória que embora decisiva se inicia ora trôpega, ora relutante, mas sempre arredia à “evidência” da revelação da força. Embora tivessem plena convicção de serem protagonistas de ocorrências excepcionais – a cura de uma pessoa doente num caso, no outro a nítida visão de uma menina morta sepultada no canteiro de um jardim – essas duas sacerdotisas revelaram terem custado a se render a tais evidências e, em decorrência, sofreram sérias conseqüências. Segundo elas próprias, inicialmente lutavam contra essa força, isto é, não a aceitavam e não se submetiam a ela. Já a segunda fase, a submissão ou segundo momento da iniciação, inclui a aceitação e, portanto, a consciência de possuir essa força vital ou axé. Além de senti-la, o que se refere ao primeiro momento ou etapa da iniciação, esse segundo momento envolve a sua plena aceitação pois tem por tarefa preparar a pessoa a lidar com a força que já tem, que não é senão o poder do Orixá que “está nela”.

Nesse aspecto, a trajetória de Mãe Flávia é singular: ela não passou pela iniciação, ela não foi “feita”.

---

<sup>5</sup> Ver Costa (2004) e Kanabogy (2008).



*“Não sou iniciada, não sou. Isso seria um conflito se eu não tivesse muita confiança na atividade espiritual que eu exerço, mas eu tenho muita confiança, muita tranqüilidade com o que faço. Eu sempre soube que tinha coroa de babá, cabeça de mãe-de-santo, isto é, que você veio para ser uma mãe-de-santo dentro do candomblé. E na umbanda, você tem coroa de babá, me diziam. Então, você tem que ser predestinada aqui. Em muitas casas, normalmente, tem que dar um tempo, são sete anos tanto na umbanda, quanto no candomblé. Mas tem a coroação. Nos casos tradicionais da umbanda é um ato involuntário, incontrolável, é uma ato espontâneo, você não tem controle sobre isso.”(Mãe Flávia)*

No caso de Mãe Flávia, portanto, ela própria sentiu a sua “coroação” como um ato espontâneo sobre o qual não teve controle, o que foi interpretado e corroborado por outras autoridades, baseadas inclusive na atestação de uma não intencionalidade da Iyalorixá. A iniciação formal não constituiu, nesse caso, uma passagem obrigatória. Uma espiritualidade exacerbada, que não dependeu de um processo regulamentado e de uma confirmação ao fim de sete anos de iniciação, como se a “feitura”, ou parte dela, fizesse desde sempre e de alguma maneira já parte dela.

*“Eu não sou feita <iniciada>. Eu sou um caso típico de umbanda, onde a entidade começa a se manifestar, e você começa a atender, atender ... e quando você vê, você está com o terreiro montado” (Mãe Flávia).*

Mãe Flávia teve uma espécie de confirmação *de facto*. Ao longo deste processo, pelo fato de não ter sido iniciada, esta sacerdotisa, ao que parece, teve dúvidas sobre se detinha ou não a força. Uma série de eventos, ou melhor, de provas, assim como a reconhecimento de outras respeitadas e confirmadas mães-de-santo acabaram por dar-lhe a confirmação necessária.

*“A Mãe Beata diz que no candomblé, que quando a pessoa é especial, ela tem uma marca, ela traz essa marca. A Mãe Beata diz que eu tenho essa marca <...> Como também a Mãe Menininha e a Mãe Kanabogy, elas me dizem isso.” (Mãe Flávia).*

A manifestação da força e sua confirmação por um magistério constroem e consolidam a posição de sacerdotisa, de líder religiosa. A força vital ou axé é



perceptível sobretudo por aqueles já iniciados que a tem mais desenvolvida e que conhecem suas marcas e efeitos em pessoas e coisas.

A capacidade de percepção e de reconhecimento do axé é portanto uma prerrogativa fundamental e uma das manifestações daqueles que tem a força e que a desenvolvem num processo que embora mais ou menos codificado, sobretudo no candomblé, pode ser sempre mais aperfeiçoado. Mesmo no caso de mães de santo muito idosas, reconhecidas e reverenciadas, de quem se diz nem mais haver um estado outro que o de possessão do orixá, isto é, que fazem ambos quase que uma só entidade, há sempre a possibilidade do aumento da força vital. O inverso também pode ocorrer, sobretudo quando preceitos e obrigações são negligenciados, o que interfere diretamente na força ou axé do sacerdote. Isso foi bastante explicitado nos relatos dos processos de cura nos quais a capacidade de controlar e aumentar a força é particularmente crucial.

A manipulação da força nos serviços religiosos que são demandados por adeptos ou clientes que procuram as sacerdotisas com o objetivo de curar doenças e sofrimentos de diversos tipos envolve sempre uma etapa inicial dedicada ao que seria um diagnóstico. Como explicitou Mãe Flávia, recorrendo não somente a sua própria prática mas referindo-se mais amplamente a todo o campo religioso da umbanda, a força ou sensibilidade espiritual é o que possibilita ao sacerdote ou sacerdotisa realizar o diagnóstico, revelar qual o mal que aflige o demandante. “Nós, iyalorixás e babalorixás – explica Mãe Flávia - somos como uma antena parabólica, vamos captando vários sinais”. Descobrir a causa do mal, da doença, é algo que a sacerdotisa irá realizar convocando para isso as entidades espirituais. Com base numa experiência de muitos anos de consultas realizadas no terreiro, Mãe Flávia comenta a respeito dos diagnósticos: “O caboclo que eu trabalho diz o seguinte: 95% dos casos são de origem emocional e 5% de origem espiritual”.

Origem “emocional” ou origem “espiritual”? A distinção entre esses dois tipos revela-se essencial para proceder à cura. Num caso, aquele da esmagadora maioria, a pessoa é “confusa emocionalmente”, ou é “auto-depressiva” e o socorro espiritual normalmente envolve freqüentar a casa, “sempre gratuitamente”- adenda Flávia – insistindo para o fato desse aspecto ser bastante relevante. No segundo caso, aquele que atingiria 5% da clientela, o diagnóstico revela a presença de “espíritos obsessores” e então a cura passa por libertar a pessoa daqueles “sangue-sugas”, espíritos negativos e



oportunistas que se aproveitam de indivíduos que, por alguma razão, estão “energeticamente desequilibrados”.

São as “emoções” que estariam portanto diretamente na origem de 95% dos casos de pessoas que procuram a cura nas casas de santo e terreiros. Mas as emoções, além de serem a causa da grande maioria do mal estar ou doença daqueles que recorrem aos terreiros em busca de ajuda, também participam de uma outra maneira nesse universo: as emoções também são consideradas um obstáculo que obscurece a apreensão da “essência das coisas”, pois são “conselheiras enganosas” e, portanto, devem ser olhadas com desconfiança e cuidado por sacerdotes e, sobretudo, por sacerdotisas, mais afeitas às emoções.

Acostumadas a mandar e a serem ouvidas, as mães de santo são consultadas e demandadas em primeiro lugar por aqueles que, como “filhos” e/ou adeptos, lhes devem uma série de deferências e obrigações definidas na hierarquia da casa religiosa. Mas também são procuradas e merecem a atenção de diversos tipos de simpatizantes e de consumidores dos serviços mágico-religiosos que as procuram. Estão portanto constantemente tendo que lidar com forte carga emocional de pessoas que, ansiosas, doentes, estressadas, desequilibradas, enfim, com todo tipo de padecimento, buscam socorro nos terreiros, ou mesmo como diz Mãe Kanabogy, “às vezes simplesmente uma palavra de carinho”. A esse respeito as três entrevistadas foram unânimes: é fundamental saber manter a calma diante do sofrimento alheio, ouvir, olhar, observar atentamente e avaliar sobre que pode e deve ser dito e aconselhado. A mãe de santo deve também se proteger, isto é, não pode esquecer de sua função que é a de ajudar, curar, aconselhar, o que não poderia ser realizado se fosse “tomada pela emoção”. Nesse aspecto a mãe de santo percebe a sua função não como muito diferente, por exemplo, da do profissional de saúde que deve ser treinado e assistido para de alguma forma se proteger e não se deixar abater pelo sofrimento ou dor do paciente, com a intenção de não adoecer ele próprio e, assim, também poder ajudá-lo.

Como amplamente referido na literatura sobre os cultos religiosos afro-brasileiros, a mãe de santo ou Iyalorixá em sua casa ou ilê – assim como o pai de santo – constitui a autoridade máxima, tem absoluta autonomia e é, em qualquer circunstância, quem sempre dá a última palavra. Autoridade máxima na casa, que controla tudo ali só com “um olhar” (Cf. Mãe Kanabogy), ou ainda uma verdadeira



“abelha-rainha”- como um “filho” se referiu à Mãe Beata -, não há dúvida de que reinam absolutas em suas casas. Mas uma questão que certamente se coloca é a de como se dá a passagem deste espaço sagrado para o espaço do mundo, para o espaço público?

### **A liderança no campo não religioso**

A primeira e importante revelação que nos vem dos depoimentos é que elas percebem uma perfeita continuidade entre o espaço religioso e o espaço não religioso, entre o exercício da liderança religiosa enquanto sacerdotisa e o exercício da liderança civil enquanto militante.

*“Eu estou servindo a meu orixá quando estou tendo uma atuação política ou quando estou tendo uma atuação religiosa. É tudo o mesmo pacote”* (Mãe Beata).

*“A minha atuação religiosa é um atuação política, hoje não dá pra desmembrar, eu acho que até inicialmente elas estavam soltas. Hoje não, hoje vejo que o meu modo de praticar minha religião, a partir do momento que eu não abro mão da busca pelos direitos e da igualdade, é uma atuação política em tempo integral (...) hoje percebo que na verdade a atuação religiosa é uma atuação política também, ela interfere no modo de vida da pessoa, na ação, ela cria culturas, ela defende os minoritários”* (Mãe Flávia).

*“A nossa religião é tão discriminada, tão jogada nos cantos... então eu faço tudo para ajudar... isso tem a ver com meu orixá. Você lutar para conseguir algo, tem tudo a ver com meu orixá: a minha religião é a mãe África”* (Mãe Kanabogy).

Aquilo que vemos, à luz de uma visão profana do mundo, como ruptura, é percebido por elas como múltiplas manifestações do sagrado. Os trabalhos e consultas que fazem são iluminados pelo orixá tanto quanto o discurso feito num evento político.

*“A fé que eu tenho nos meus orixás é que me dá essa clareza. As vezes eu estou num lugar, num meio político, num meio de senadores, de políticos, deputados, todos falando, e quando começam a falar eu penso: o que que eu vou dizer? Então eu sinto que eles estão me ajudando e dizendo: “diga isso*



*que vai dar certo”. E quando eu vejo, estão todos de pé. Então é o quê? É a minha força, a força que vem deles.” (Mãe Beata)*

Que os adeptos do terreiro creiam nos orixás, e que os deputados e senadores não compartilhem desta crença não faz nenhuma diferença: cá como lá, são os orixás que se manifestam através de sua força.

Comentando como toma decisões acerca de sua ação pública, política, Mãe Kanabogy reitera:

*“Eu não faço nada sem consultar os guias. Consulto para tudo, tudo, tudo. E eu não tenho dúvida. Eu geralmente já estou assim pré-inclinada para ver que o melhor é aquilo, e claro, o santo ajuda.” (Mãe Kanabogy).*

Esta invasão do mundo da ação política pela religiosidade é partilhada por sacerdotisas da umbanda e do candomblé.

*“Quando eu tenho que tomar uma decisão, eu apelo para a espiritualidade. Eu sempre invoco a Deus porque eu sou de fé acima de tudo. Por mais que eu tenha um posicionamento político muito definido e tal, eu sou uma mulher de luta, sou muito de guerra mesmo <...> ainda assim, acima de tudo, eu sou uma mulher religiosa” (Mãe Flávia).*

Uma surpresa para a pesquisadora surgiu da reação das três entrevistadas quando foi-lhes informado que sua identidade não seria revelada em comunicações acadêmicas resultantes de nossas conversas. Todas as três não apenas autorizaram como quase que reivindicaram que seus nomes fossem informados. É como se dissessem: se não é para dar publicidade, para que dar entrevista? Esta posição se esclarece quando se entende que, para elas, o depoimento prestado a uma pesquisadora é um ato público, e, por conseguinte, político.

*“Eu não separo <a religião da política>. Agora mesmo nós estamos fazendo política com esta entrevista sobre o nosso trabalho” (Mãe Beata)*

Esta frase, talvez mais que nenhuma outra, explicita esta unicidade do mundo da política, do mundo civil, do mundo religioso, de todas as relações que neles se entrelaçam. Nessa maneira de conceber religião e política, em que fica evidente um questionamento de classificações comumente aceitas em nossa sociedade, as fronteiras são móveis, muito mais fluidas, ficando a atuação política propriamente dita quase que



como uma extensão ou prolongamento visível e público da missão religiosa<sup>6</sup>, uma espécie de publicização da missão ou trabalho religioso. Assim é que, ao explicarem o trabalho que realizam, essas mães de santo afirmam não terem como separar o trabalho religioso do trabalho político e social. As consultas que são concedidas aqueles que as procuram, assim como as giras, festas e obrigações que se realizam dentro e fora dos terreiros, são certamente pensadas como religiosas assim como compreendem uma inequívoca dimensão social e política. Na umbanda, a noção de “caridade” engloba esses três níveis, de forma que o “amor” e a “caridade ao próximo” tão recorrentes nesse universo se desdobram em consultas, aconselhamentos, sessões de cura e outros trabalhos que são, todos, parte inseparável das obrigações devidas às entidades espirituais.

Dessa forma, há uma unicidade do mundo da religião e da política que faz com que a sacerdotisa perceba uma forte continuidade entre suas atuações religiosa e política: há uma passagem não problemática entre a religiosidade e a “rua” ou espaço público, espaço da atuação política. Como será tratado na sessão final dessa comunicação, nem todas as três esferas de atuação que foram enfocadas pelas mães de santo mantêm entre si um diálogo desse tipo, nem são vividos com a mesma tranquilidade e relativamente harmônica integração que preside as relações entre seus trabalhos religioso e político: a esfera familiar, não da família de santo, mas da família conjugal e biológica parece representar num foco de tensão, como que a sinalizar que a casa-terreiro – sagrado - e a casa-família –espaço privado – competem entre si, cada um cobrando da mãe de santo e da mulher certas exigências inconciliáveis. Essa questão será retomada posteriormente, por ora vejamos como se apresentam o corpo e a corporeidade no campo estudado.

### **III. O corpo: lugar da “força” e da “feitura” no santo**

---

<sup>6</sup> É essa dimensão, a da exposição e visibilização, que Mãe Beata lamenta não ser assumida por todas as mães de santo, que normalmente seriam “acomodadas”, ou melhor, dissociam religião e política, pois não se expõem publicamente: “Nem todas vão querer se envolver, mostrar a cara, dar a cara a tapa. Tenho para mim que é comodismo, vou logo dizendo... é aquela idéia: “Fulana vai lá e fala e vai servir para todos nós. Mas eu não acho que seja assim. Se você juntar vários paus de fósforo não vai quebrar, já um é mais fácil. Se todos os líderes encarassem, não dissociassem religião e política... Todos, todas as casas de candomblé merecem ser citadas, no campo político e no campo religioso também, perante os meus orixás, perante as minhas árvores sagradas, eu peço por qualquer, pois todos são filhos de Olorum, são parte da mesma argamassa, não faz diferença, são trabalhos nossos”.



Ao nos interrogarmos sobre o lugar do corpo e da corporeidade no universo das mães de santo pesquisadas, ganha contorno bastante expressivo a noção que concebe a corporeidade humana como “o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída” (Le Breton, 2006). No campo investigado, a própria forma de enraizamento no mundo ocorre através da “força” ou poder que distinguem os indivíduos e a sacerdotisa e que se evidencia e se expressa, invariavelmente, de forma corporal. A possessão é literalmente o fenômeno da incorporação da divindade, processo no qual o filho ou filha-de-santo cede seu corpo para que a divindade o ocupe, manifestando-se o sagrado no mundo humano de forma imediatamente corporal.

De acordo com a descrição mitológica que embasa as práticas rituais das religiões africanas de onde derivam as religiões afro-brasileiras, há um paralelo estreito, quase uma homologia, entre o corpo humano e o cosmos: “o corpo humano é um microcosmo e incorpora os mesmos elementos primordiais e forças essenciais que construíram o universo” (Enciclopédia Webster das Religiões Mundiais, Apud. Santos: sd).

Dessa forma, sendo o corpo microcosmo de uma totalidade cósmica, não surpreende o fato de que todo o processo iniciático invista materialmente no corpo o conjunto de suas inscrições. Como tem enfatizado, com razão, a literatura que se ocupa da análise da corporeidade nesse segmento religioso, a transmissão da tradição ocorre de forma oral e, sobretudo, através da corporalidade. São os mais velhos, ou os que têm mais tempo na religião, que portam em seus corpos a tradição religiosa, de fato e literalmente “incorporada”, ficando os fundamentos religiosos visíveis corporalmente.

Identificar no corpo dos novatos inscrições que indiquem a qual orixá dar a sua cabeça no processo de iniciação é uma das prerrogativas de quem tem a “força”, ou “axé”, e que foi iniciado. São os sacerdotes que podem atestar e avaliar a mudança na postura corporal, a expressão facial, a alteração do corpo, que indicam a possessão pelo orixá. O orixá incorporado será reconhecido pelo sacerdote através de características posturais e gestuais impressas no corpo do filho-de-santo durante a intensa movimentação corporal ritual. Dessa forma, o olhar dos sacerdotes acompanha o processo durante o qual o sagrado vai marcando corporalmente o filho-de-santo a cada fase do processo iniciático e que, simultaneamente, o vai incluindo em um universo



marcado pela mobilização característica dos mesmos códigos sensoriais compartilhados pelos já iniciados.

Visão, olfato, paladar nas religiões de matriz africana, como foi observado por Pólvora (2001), possibilitam identificações, reforçam ligações, aproximam o sagrado, revelando uma franca e bem-vinda exploração e abertura para os órgãos sensoriais.

Dessa forma, mobilizando e positivando o conjunto dos sentidos, as religiões de matriz africana registram uma atitude bastante diversa daquela “tradição de suspeita do corpo <que> percorre o mundo ocidental desde os pré-socráticos” e que radicaliza uma aversão ao corpo, encarando-o como “túmulos da alma, imperfeição radical de uma humanidade cujas raízes não estão mais no Céu, mas na Terra” (Breton, 2003:13). Em lugar de uma representação do mundo sensível que se oporia à sabedoria e à verdade, a que o mundo ocidental atribui, no dizer de Breton, a indignidade de “uma criação defeituosa, um simulacro” (Breton, 2003:14), no universo das religiões de matriz africana os sentidos constituem as portas para o sagrado, são suas via de acesso e comunicação.

Como ensina Mãe Flávia:

*“O corpo é o lugar do axé, é onde o orixá se manifesta. Eu não sei se eu estou encontrando palavras para dizer bem o que eu quero, mas a sensualidade ela é possível, ela é permitida ... ela faz parte né, é sagrada. Por exemplo, mesmo quando a gente põem as roupas muito tampadas, a mulher vai estar sempre muito decorada, iluminada, muito refletida. Tem também a gestualidade, então isso é muito forte.”*

Ainda que existam diferenças nos usos do corpo e da sensualidade nos rituais da umbanda e do candomblé, tratam-se de nuances ou de pequenas variações de um mesmo e comum entendimento a respeito do corpo como lugar do sagrado e da sensualidade como forma de acesso e comunicação privilegiadas com os orixás.

*“No candomblé a sensualidade é trabalhada com mais naturalidade, a umbanda é um pouco mais conservadora. Mas se você me perguntar de uma maneira geral como é que as religiões afro vêm, eu acho que o corpo é um instrumento de força e a sensualidade está presente mas não sensualidade como sexualidade, sensualidade como forma de irradiação da força do orixá, como exercício de magnetismo, de sedução”. (Mãe Flavia)*



A construção ritual religiosa coincide, portanto, com a construção corporal que acompanha as diversas fases de aprendizagem. O processo iniciático introduz o iniciante numa nova dimensão social e cósmica mobilizando seu corpo e suas sensações de maneira privilegiada.

*“A forma como a gente lida com a sexualidade é diferente, eu acho que o grande tabu cristão é a forma de lidar com a sexualidade. Nossa religião ela vê a sexualidade de uma maneira muito forte, saudável e necessária. (...)Mas a gente faz muitas observações, nesse momento eu digo mais pela umbanda. Chama muito atenção que o corpo é o teu maior patrimônio, se o orixá vir pra você, no teu corpo, a partir do teu ori, é por isso que você tem que preservá-lo, então você não pode doar esse corpo pra qualquer pessoa de maneira tão sem limites.” (Mãe Flávia)*

## V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A passagem do mundo religioso para o mundo civil não aparece às mães-de-santo entrevistadas como uma transição, mas uma continuação da mesma e essencial manifestação de sua força, que não é senão a força dos orixás, do axé. O mesmo corpo aqui e ali, no mundo civil e no religioso, patrimônio e lugar do sagrado, parecem encontrar no ventre gerador a confirmação de sua força especial, força e potência das Iá Mi africanas, que conjugam “o duplo caráter de mães ancestrais e feiticeiras”, “símbolos de adaptação e fundamentais para a manutenção da vida” (Santos, sd:3). Isto talvez explique a facilidade com que estas mulheres, que, segundo outras categorias classificatórias, poderiam ser vistas como destituídas de formação política, agem com tanta naturalidade, facilidade e habilidade no mundo das relações políticas. Para elas, tanto na casa quanto na rua, tanto no terreiro quanto em qualquer lugar, parece valer o seguinte pensamento de Mãe Beata:

*“Quem não sabe quem é, não pode discutir. Se você não sabe de quem você veio, se não sabe a sua filiação, se você não sabe a sua idade, se você não sabe que um e um é dois, você não pode discutir com ninguém. Você vai chegar num lugar, vai ficar lá sentadom esparadrappo na boca, e vai servir de manejo.” (Mãe Beata)*“O meu marido sabe, desde que me conheceu, eu



não enganei ninguém, que eu antes de mais nada sou uma religiosa. Ele sabe muito bem que não está em primeiro lugar, que ele não é nem será a minha prioridade. Então, já sabendo disso desde o início, ele teve que se acostumar. E isso não quer dizer que eu não tenha que contornar... Por exemplo, a relação sexual, muitas vezes, como é freqüente, quando estou me resguardando, na umbanda a gente tem resguardo, né, de 48 horas antes da prática religiosa, eu não digo isso para ele, só digo simplesmente que não estou a fim”

A opção religiosa, ou melhor, a aceitação do “chamado” para a vida religiosa, apesar da forte continuidade entre sua atuação na casa religiosa e sua atuação política, teve para essas sacerdotisas o significado de uma escolha radical: a vida religiosa é uma missão que engloba o conjunto da vida e que tem absoluta prioridade, a própria atividade política é vista como um desdobramento e mesmo uma reafirmação radical dessa mesma opção religiosa.

Quanto à vida privada ou familiar-conjugal, ao menos aquela pensada sob os moldes da família nuclear conjugal e com seus respectivos papéis familiares, parece não conseguir conviver sem ao menos alguns previsíveis atritos com as funções e prerrogativas religiosas de mãe de santo. De fato, se as funções maternas em relação à prole parecem poder ser desempenhadas, muitas vezes até com alguma vantagem, não somente pela mãe de santo e mãe biológica, mas por diferentes membros da família de santo que vivem e/ou freqüentam o terreiro – a parentela religiosa –, o mesmo parece não parece se verificar em relação ao que seriam as funções de mulher e esposa e que conformam o relacionamento afetivo-conjugal. A esse respeito chama a atenção o fato das duas mães de santo mais idosas, não obstante terem sido casadas e dessas uniões terem tido filhos, mal terem feito menção nas entrevistas a seus falecidos maridos. Já a mãe de santo mais jovem, casada pela segunda vez e grávida de seu terceiro filho, ao mencionar seu casamento logo faz questão de explicar:

*“O meu marido sabe, desde que me conheceu, eu não enganei ninguém, que eu antes de mais nada sou uma religiosa. Ele sabe muito bem que não está em primeiro lugar, que ele não é nem será a minha prioridade. Então, já*



*sabendo disso desde o início, ele teve que se acostumar. E isso não quer dizer que eu não tenha que contornar... Por exemplo, a relação sexual, muitas vezes, como é freqüente, quando estou me resguardando, na umbanda a gente tem resguardo, né, de 48 horas antes da prática religiosa, eu não digo isso para ele, só digo simplesmente que não estou a fim”*

Dessa forma, bem menos tranqüila que a passagem da casa religiosa para a “rua” ou política parece ser a convivência entre a casa religiosa ou terreiro com a casa-família, mais especificamente com a relação conjugal, aquela que parece competir mais fortemente com a missão religiosa.

## BIBLIOGRAFIA

BASTIDE, Roger. Introduction. In: BASTIDE, Roger (sous la direction de) **La femme de couleur en Amérique Latine**. Paris: Editions Anthropos, 1974.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gênero**. Rio de Janeiro: UERJ: Relume Dumara, 1995.

COSTA, Beatriz Moreira. **Histórias que minha avó contava**. São Paulo: Terceira Margem: CESA-Sociedade Científica de Estudos da Arte, 2004.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.) **A aventura sociológica**. Objetividade, paixão, imprevisto e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

KANABOGY, Abigail. **Nos caminhos da Jurema Preta**. Rio de Janeiro: Pajú Editora, 2008.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: RJ: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_ **Adeus ao corpo**. Antropologia e sociedade. Campinas, SP: Papyrus, 2003



LIMA, Fábio. **Candomblé: na encruzilhada da tradição e da modernidade**. sd.  
<http://scholar.google.com.br/scholar?q=LIMA%2C+F%3%A1bio.+Na+encruzilhada+da+tradi%C3%A7%C3%A3o+e+da+modernidade.&hl=pt-BR&btnG=Pesquisar&lr>  
Acessado em 18/09/2009.

ORO, Ari Pedro. “Neopentecostais e Afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra?”  
**Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.  
<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/viewFile/2686/1502>. Acessado em 22/07/2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

POLVORA, Jacqueline Britto. O corpo batuqueiro: uma expressão religiosa afro-brasileira. In: LEAL, Ondina Fachel (Org.) **Corpo e Significado**. Ensaios de antropologia social. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001.

PRANDI, Reginaldo. “Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado”. In: **Novos Estudos CEBRAP**. N. 34, nov. 1992, p. 81-91.

\_\_\_\_\_”O Brasil com axé; candomblé e umbanda no mercado religioso. In: **Estudos Avançados** vol.18, n.52, São Paulo, Sept/Dec.2004.

ROY, Marie-Andrée. **Les ouvrières de l’Église**. Montréal/Paris:Médiaspaul, 1996.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_ “Transmissão do Axé: transmissão e ethos negro no Brasil”. Trabalho apresentado para a 4ª Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira. Niterói, 1978.

SANTOS, Irinéia M.Franco dos. **IÁ MI OXORONGÁ: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana**, s.d. Disponível em: [www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/santos-irineia.pdf](http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/santos-irineia.pdf). Acessado em: 12 de junho de 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.) **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

As esquinas sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca



» 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

(Orgs). **Na Metrópole:** Textos de Antropologia Urbana. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 2008.

SILVERSTEIN, Leni M. “Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia”. **Religião e Sociedade**, 1979, p.143-169.

SOARES, Luiz Eduardo. “A guerra dos pentecostais contra o afrobrasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil”. In: **Comunicações do ISER**, N. 44, 1993, p. 43-50.