



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE
MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO

SILVIA MARIA SILVA BARBOSA

QUE PODER É ESSE?
Um estudo da constituição e das relações de poder no Ilê Asé Ogum
Omimkayê

SALVADOR
2015

SILVIA MARIA SILVA BARBOSA

QUE PODER É ESSE?

**Um estudo da constituição e das relações de poder no Ilê Asé Ogum
Omimkayê**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia (UFBA) como um dos requisitos para obtenção do título de doutora.

Orientadora: Dr.^a Maria Gabriela Hita.

SALVADOR

2015

B238 Barbosa, Sílvia Maria Silva
 Que poder é esse? Um estudo da constituição e das relações de poder no
 Ilê Asé Ogum Omimkayê / Sílvia Maria Silva Barbosa. – 2015.
 249 f.

 Orientadora: Profª Drª Maria Gabriela Hita

 Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
 Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.

 1. Candomblé (Ilê Asé Ogum Omimkayê). 2. Identidade de gênero.
 3. Poder (Ciências sociais). 4. Mães-de-Santo. I. Hita, Maria Gabriela.
 II. Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDD: 299.69

TERMO DE APROVAÇÃO

SILVIA MARIA SILVA BARBOSA

Tese aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de doutora em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo do Programa de Pós-graduação do PPGNEIM da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia – UFBA.

Salvador, 03 de dezembro de 2015.

Banca Examinadora

Profa. Dra. **Maria Gabriela Hita - Orientadora**
Universidade Federal da Bahia

Profa. Dra. Wanda Deifelt
Luther College

Profa. Dra. Ana Cláudia Lemos Pacheco
Universidade Estadual da Bahia

Prof. Dr. Fabio Lima
Ilê Asé Opô Afonjá

Profa. Dra. Cecília Maria Bacellar Sardenberg
Universidade Federal da Bahia

Suplentes

Profa. Dra. Miriam Rabelo
Universidade Federal da Bahia

Profa. Dra. Rosângela Costa Araújo
Universidade Federal da Bahia

Às mulheres e homens negros candomblecistas que buscam se empoderar desde o espaço da academia.

AGRADECIMENTOS

Agradecer nunca é tarefa fácil, principalmente quando percebemos que, durante a caminhada, tantas pessoas contribuíram para nosso desenvolvimento pessoal, acadêmico, profissional e espiritual. Porém, em síntese, tentarei agradecer, nestas linhas, às pessoas e instituições que, pontualmente, me auxiliaram até o presente momento.

Agradeço à Iyá-mí Ákokó (Mãe Ancestral suprema) aquela que desde o princípio é;

À mainha Maria de Lourdes Silva e painho Joel Petronílio Barbosa (in memoriam) pelo meu existir;

Ao Núcleo Teológico Ecumênico de Estudos Feministas – YAMI/ITEBA pelo incentivo e apoio efetivo;

À minha mãe-de-santo Dulce de Oxum e sua equipe de trabalho pela capacidade que tiveram em promover o encontro da minha ancestralidade, por meio da incorporação daquele que me chama de Odé Ibi Orun na minha subjetividade corpórea feminina, conduzindo-me a uma identidade híbrida de gênero e, conseqüentemente, a um outro referencial de mulher;

À minha orientadora Maria Gabriela Hita pela aposta, exigência e competência com que me orientou;

Ao colega e Taata dya Nkisi Ricardo “Nazazi” Aragão por me recomendar a Gabriela Hita e pela contínua solidariedade feminista;

À prof.^a Cecília Sardenberg pelo olhar incentivador durante minha entrevista com a banca de seleção do doutorado e pela aprovação em 2º lugar; à prof.^a Ana Alice Costa (in memoriam) por me destinar a 1ª bolsa da FAPESB, permitindo-me maior dedicação com as disciplinas e a pesquisa; à prof.^a Márcia Macedo por me introduzir nas questões do feminismo e gênero na disciplina de Teoria I; à prof.^a Ângela Freire pelas discussões calorosas na disciplina de Gênero e Ciência e as (os) demais docentes do Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia-UFBA;

À FAPESB pelo apoio financeiro;

Às discentes Elaine Mesquita, Marcia Barbosa, Léa Santana, Maísa Miranda e Anderson Fontes pelo apoio e parceria;

À professora Miriam Rabelo por ter me permitido participar da sua linha de pesquisas e reuniões com seus (suas) orientandos (as) com estudos de religião;

À Marlene Moreira da Silva pelo incondicional apoio, aposta e torcida;

À Silvonete, Celso, Silvio, Taty, Nayô, Iyalodé, Anaya, Isac, Betinho, Everton, meus cachorros Bily, Suzi (in memoriam), seus lindos filhotes (Eros, Enzo, Mayk), Bela e as ervas/árvores do meu habitar por alimentar e renovar os meus laços afetivos, familiares e vitais;

À minha banca de qualificação composta pelas doutoras Cecilia Sardenberg, Miriam Rabelo e Gabriela Hita por apontar possibilidades;

À banca examinadora desta tese pelas tecidas análises de cunho multidimensionais e pelo excelente parecer obtido;

À Laína, Elaine, Jorge, Everaldo, Kelly, Cleiton e Hozana pelo apoio técnico;

Às pessoas observadas e entrevistadas que, generosamente, compartilharam comigo suas experiências de vida. Às Lúcias, Marianas, Hugos, Jorges, Everaldo, Ronis, Jacimaras, Maxuels, Gilsons, Maras, Cátias, Luíses, Zezés, Dudas, Cristianos Mariôs, Carlas, Girlenes, Dandaras, Sátiros, Ricardos, Zés, Léus, Lourivals, Antonias, Andreias, Lucianas, Láinas, Nalvas, Carlos, Messias, Vilmas, João, Alans, Gustavos, Robélio, Tinhos, Dulces e as (os) outras (os) protagonistas de um poder ancestral expresso nas relações sócio-políticas, dentro e fora, dos terreiros na Bahia;

Muito obrigada!

O poder da comunidade afro-descendente no candomblé de nação ketu está ligado as Iyá-mi (mãe ancestral) uma vez que a imagem delas confere poder, dignidade e autoestima. A elas, “Mo juba ényin Iyá-mi Osorongá”.
(Meus respeitos a vós minha mãe Osorongá)

RESUMO

BARBOSA, Sílvia Maria Silva. **Que Poder é esse? Um estudo da constituição e das relações de poder no Ilê Asé Ogum Omimkayê**. 2015. 249p. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

É indiscutível o poder que o povo-de-santo vem desempenhando na trajetória do desenvolvimento sócio-político na Bahia. Essa tradição de poder encontra-se salvaguardada, pela mãe-de-santo, no interior do Ilê Asé Ogum Omimkayê, terreiro de candomblé de nação ketu, situado em área urbana do nordeste brasileiro, no bairro de Fazenda Grande III – Cajazeiras, Salvador-BA, composto em sua maioria por mulheres e onde o homem possui papel secundário. Trata-se de um poder de herança das ancestrais Iyá-mi, que foi incorporado nas personalidades multifacetadas das Ialodê e Gueledé e que vem sendo preservado nas comunidades tradicionais religiosas, passando a habitar a esfera do sagrado. No Ilê Asé Ogum Omimkayê, este poder, singularmente representado pela mãe-de-santo, tem uma conotação política e designa, basicamente, a figura central do poder, mas no singular ele se estilhaça em fragmentos múltiplos e é equivalente a influências onde suas filhas e filhos-de-santo, durante o processo de iniciação, têm sua parcela. No candomblé, as relações de poder são decorrentes da estrutura religiosa do terreiro e circulam entre os membros, levando em consideração o tempo de senioridade na tradição, a posição hierárquica e a herança ancestral de cada membro dentro da religião. Nesta casa de axé, a articulação e empoderamento de homens e mulheres negras, pobres e idosas através de suas compreensões do campo religioso possibilitam empreender relações de poder que transbordam os muros do terreiro. Portanto, as tramas do poder no Ilê Asé Ogum Omimkayê, representado na pessoa da mãe-de-santo, longe de ser um poder “intramuros”, seu poder circula entre o mundo espiritual e social, dialogando com a comunidade que a cerca e retornando com legitimidade atribuída pelos seguidores religiosos, pela comunidade onde o terreiro se insere e, sobretudo, pelas dinâmicas de gênero, raça/etnia, classe e geração que a circunscreve nas relações sócio-políticas e religiosa dentro e fora do terreiro.

PALAVRAS-CHAVE: Candomblé, Interseccionalidades, Standpoint, Ilê Asé Ogum Omimkayê, Gênero-poder.

ABSTRACT

BARBOSA, Sílvia Maria Silva. What power is this? A study of the constitution and the power relations in Ilê Asé Ogum Omimkayê. 2015. 249p. Thesis (PhD in Interdisciplinary Studies on Women, Gender and Feminism) Federal University of Bahia, Salvador, 2015.

There is no doubt the power that the people-of-saint has played in the trajectory of socio-political development in Bahia. This tradition power lies guarded, by the mother-of-saint, inside the Ilê Asé Ogum Omimkayê, Terreiro Candomblé of Ketu nation, located in an urban area in the brazilain northeast, in the neighborhood of Fazenda Grande III - Cajazeiras, Salvador-BA, composed mostly of women and where man has secondary role. This power is an inheritance from Iyá-mi ancestors, which was incorporated into the multifaceted personalities of Ialodê and Gueledé and that has been preserved in religious traditional communities, passing to inhabit the sacred sphere. In Ilê Asé Ogum Omimkayê, this power, singularly represented by the mother-of-saint, has a political connotation and refers basically to central figure of power, but in the singular it shatters into multiple fragments and is equivalent to influence that his daughters and sons-in-santo, during the process of initiation, have their share. In Candomblé, power relations are due to the religious structure of the terreiro and circulates among the members, taking into consideration the seniority of the tradition, the rank and the ancestral heritage of each member within the religion. In this axé house, articulation and empowerment of black, poor and elderly men and women through their understanding of the religious field enables then to undertake power relations overflowing the terreiro walls. Therefore, the power plots in Ile Asé Ogum Omimkayê, represented by the person of the mother-of-saint, far from being an inside power, runs between the spiritual and social world, in constant dialogue with the community that surrounds it and returning with legitimacy given by religious followers, the community where the religious community inserts and especially the dynamics of gender, race / ethnicity, class and generation that limited socio-political and religious relations in and out of the yard.

KEYWORDS: Candomblé, intersectionalities, Standpoint, Ilê Asé Ogum Omimkayê, Gender-power.

SUMÁRIO

CONHECIMENTO SITUADO	12
INTRODUÇÃO	23
I. ROTAS DA PESQUISA	34
1.1. (RE) PENSANDO RELAÇÕES DE GÊNERO	34
1.2. REARTICULANDO AS INTERSECÇÕES DE GÊNERO, RAÇA, CLASSE E GERAÇÃO	40
1.3. “STANDPOINT”: ALGUMAS LOCALIZAÇÕES NO DEBATE TEÓRICO FEMINISTA	51
II. REFLETINDO PODER NA TEORIA SOCIAL	64
2.1. PODER EM MAX WEBER	64
2.2. PODER EM HANNA ARENDT	68
2.3. PODER EM KARL MARX	70
2.4. PODER EM PIERRE BOURDIEU	73
2.5. PODER EM MICHEL FOUCAULT	74
2.6. ESTRATÉGIAS DO PODER	77
2.7. UM DEBATE SOBRE O PODER NO CANDOMBLÉ ATRAVÉS DO GÊNERO	78
2.8. ESTRUTURA DE PODER	97
2.8.1. CATEGORIAS AUXILIARES	101
III. CONTEXTO FORMATIVO DA RELIGIÃO DO CANDOMBLÉ	108
3.1. ESCRAVIDÃO E RESISTENCIA NEGRA	108
3.2. CANDOMBLÉ	113
3.3. CANDOMBLÉ DE KETU	116
IV. O CANDOMBLÉ ILÊ ASÉ OGUM OMIMKAYÊ	122
4.1. ÁRVORE GENEALÓGICA DO ILÊ ASÉ OGUM OMIMKAYÊ	122
4.1.1. AS (DES) CONTINUIDADES ADAPTADAS DA TRADIÇÃO	126
4.2. LOCALIZAÇÃO DO TERREIRO	127
4.3. COMPOSIÇÃO SOCIAL DO TERREIRO	129
4.3. DESCRIÇÃO ESPACIAL DO TERREIRO	131
V. O PODER DA MÃE-DE-SANTO	166
5.1. O PODER DE MÃE DULCE	176
VI. RELAÇÕES DE PODER NO TERREIRO DE MÃE DULCE	199
6.1. SISTEMA DE PODER	203
6.2. AS RELAÇÕES DE PODER	208
CONCLUSÃO	219
REFERÊNCIAS	227
ANEXOS	241

CONHECIMENTO SITUADO

Nesta apresentação da tese cabe pontuar que minhas reflexões sobre poder – objeto de estudo dessa pesquisa de doutorado - ainda que embrionárias, nasceram da minha formação (familiar, social, religiosa), da minha pesquisa anterior de mestrado¹, culminando com o (re) encontro com minhas raízes religiosas afro-descendentes; espraiando-se por novos espaços e alargando as fronteiras de pesquisa, encontrando-se com as teorias feministas e coadunando-se com elas para essa objetivação teórica; que se caracteriza por eu estar enquanto investigadora profundamente situada no contexto pesquisado.

Certamente, minha trajetória de vida se confunde com a de tantas outras mulheres e homens, oriundos (as) de famílias pobres de Salvador - Bahia, que “remando contra a maré” (em relação às aspirações que são colocadas, sobretudo para nós, mulheres negras e empobrecidas), conseguem, à duras penas, adentrar e ocupar alguns espaços nunca pensados – espaços de poder. Lembro-me bem do meu primeiro dia de aula, quando minha mãe² falou (e imprimiu em mim) as seguintes palavras: “Vai minha filha aproveita, pois nem isso eu tive direito”. Então, desde cedo, fui motivada a concentrar-me em um entendimento diferente de poder: o poder como a capacidade de capacitar e transformar a si mesmo, aos outros e ao mundo.

Nasci e cresci num ambiente de predominância cristão metodista. Aos dezoito anos, como fruto do meu trabalho, fui recomendada pelo concílio local da Igreja para cursar bacharelado em Teologia e, assim, seguir o ministério pastoral. Durante minha formação (1987-1991) e atuando em espaços sócio-políticos e religiosos contestatórios (Partido dos Trabalhadores - PT, Agentes de Pastoral negros - APNs, Cursos de Verão, Cursos de Inverno, Grupo Ecumênico Atabaque, Católicas Pelo Direito de Decidir, Grupos e Encontros Nacionais e Internacionais de Pastorais, Teólogas e Feministas, Instituto Teológico Ecumênico da Bahia - ITEBA, IYÁMI), pude constatar que as instituições religiosas protestantes comungam, ideologicamente, com uma espécie de configuração de poder liberal, e que, através de sofisticadas e moralistas estratégias, insistem por colocar as mulheres, teólogas e pastorais em condição de subalternidades.

¹ Na Universidade Metodista de São Paulo – UMESP (2001-2003), com a dissertação: O Poder de Zeferina no Quilombo do Urubu: Uma reconstrução histórica político-social. Orientada pela Dra. Lieve Troch. Bolsista CNPq.

² Refiro-me a minha mãe biológica que me educou, fazendo-me herdeira de um poder em si, para si e com/pelos outros (as). Tinha seis anos, fui estudar na escola particular do bairro “Mundo do Saber”.

Mesmo que nos seus belos e corretos discursos, extraídos, muitas vezes, de seus documentos oficiais, defendam igualdade de oportunidades à educação, formação e ordenação sacerdotal para pessoas do gênero feminino; tais instituições pareceriam estar se estruturando, seguindo princípios norteadores de um certo “patriarcalismo cristão” que se alimenta por uma corrida, demasiadamente, maquiavélica, de alguns homens, ao poder, à custa da eliminação do outro – no caso a mulher e a pastora que tem origem afro-descendente, de camada social popular e se reconhece com vivência sexual fora dos padrões heteronormativos. E, assim como muitas outras pastoras, isso foi o que eu também senti na minha própria carne.

Queria ser teóloga. E, após conclusão do curso de bacharel em Teologia, fui consagrada Pastora Metodista. Durante o período que lá estive, recebi sete nomeações para diferentes Igrejas em diferentes Estados. E o que vi, na maioria das igrejas que tinham pastoras, mulheres no sacerdócio, era discussão de poder (es). Desejos de restringir os papéis sociais da mulher. Desvio de intenções... Mudança no foco da discussão: o serviço ao sagrado, à liturgia pelo serviço do diaconato, solidariedade entre os pobres.

Com o passar do tempo, fui percebendo que se, por um lado, algumas mulheres tem a chance de chegar a ser bispa (episcopisa) – o que é em si mesmo algo que não se vê em outras religiões ou católica; por outro lado, percebi que quem tomava conta das melhores e maiores igrejas eram os homens e até a mulher que chegava a ser bispa servia como massa de manobra para os homens se manterem mais próximo do topo hierárquico do dito poder eclesiástico.

Particularmente, as comunidades metodistas por onde passei eram compostas por maioria de mulheres que, sendo norteadas pelo já anunciado “patriarcado cristão”, se submetia as imposições de uma pequena minoria masculina que, ditando as regras em nome de uma crença num “todo poderoso”, vinha (e ainda vem) assumindo o controle das instituições educativas e religiosas. E no caso das mulheres dos pastores, vistas como exemplos vivos de submissão masculina, eram essencializadas e, muitas vezes, comandadas por eles. E a cada “ato de obediência” dessas mulheres que presenciava, via que as relações de gênero, que se davam ali, eram, hierarquicamente, dualistas e desiguais. Então, mais me conscientizava de que a minha simples presença, na estrutura e/ou conjuntura desta instituição religiosa, se constituía em paradoxo; pois, se por um lado essa igreja protestante histórica abria para o sacerdócio feminino, por outro lado, o representante desta, sobretudo, não preparava suas igrejas locais para receber as pastoras, tão pouco feministas militantes, nos seus quadros pastorais.

Na minha avaliação, trata-se de ações de um tipo específico de violência de gênero, que insistem na (re) produção de uma visão autoritária, androcêntrica e essencialista de poder

desde o campo religioso metodista. Entre 1992 a 1997, período em que fui pastora na Região Missionária do Nordeste – REMNE, pude constatar as ações violentas empenhadas pelo então Paulo Ayres Mattos e seus representantes sobre as quatro pastoras nordestinas. A pastora Noêmia, a única casada e com filho, foi vítima de crime de injúria, tendo seu nome envolvido em boatos de traição ao marido. Sobre a pastora Maria pairava o sentimento de tolerância, alegando que a mesma se mantinha solteira devido à frustração de ter perdido seu noivo eletrocutado, antes do casamento. A doutora Geresa, embora insistisse em se apresentar como celibatária, o tempo todo, ela era covardemente, difamada de ser lésbica e desequilibrada. Quanto a mim, inicialmente, pairava a suspeita de que eu tinha uma orientação sexual duvidosa e depois fui acusada de ser envolvida com religião do diabo. Além disso, o repasse de verbas oriundas dos (as) apoiadores (as) das Igrejas dos Estados Unidos para a Creche de Feira de Santana sob a liderança da pastora Geresa era constantemente retido pela REMNE; a pastora Noêmia recebeu uma nomeação pastoral para Igreja de Aporá sem ônus; eu recebi uma nomeação para a Bahia, sem igreja e sem ônus e, ano seguinte, nomeação para uma Igreja que havia pedido um pastor, casado e com filhos. A revda Maria, primeira pastora da REMNE, em 1993, pleiteou uma bolsa para estudar no exterior e quando conseguiu o então bispo negou sua liberação, autorizando, nesse mesmo tempo, a saída de um pastor jovem, solteiro, branco, recém-formado, de classe média. Posteriormente, em 1997, como resultado desses atos misóginos episcopais, as três únicas pastoras baianas, negras, oriundas da classe popular partiram em retirada do quadro pastoral da Igreja Metodista, cada uma a seu modo, em busca de outras possibilidades.

Como já disse antes, no ano de 1995, recebi uma nomeação episcopal para pastorear a Igreja Metodista, no bairro de Pirajá, que havia pedido um pastor, casado e com filhos. Naquela Igreja, durante o primeiro ano de pastorado, o desafio era constante e, para alguns, a insatisfação era latente. Mas, mesmo assim, no final do ano, o Concílio Local dessa Igreja³ votou pela renovação da minha nomeação pastoral para mais um ano, restando ao bispo emitir, por escrito, a nomeação do meu nome para continuar na comunidade local de Pirajá no ano seguinte.

No início de 1996, tornei-me moradora do bairro de Pirajá e, ao mesmo tempo em que exercia as tarefas pastorais, apostei num fazer teológico ecumênico com “cheiro e cara de mulher negra”. Nesse percurso, inicialmente, contei com o apoio do Departamento de Práticas Pastorais Discentes e do Núcleo Teológico Ecumênico de Estudos Feministas – YAMI ambos

³ Composta, em sua maioria, de jovens e mulheres.

do Instituto Teológico Ecumênico da Bahia – ITEBA onde mantinha vínculo docente. Além das APNs Marlene (Batista), Aguelza (Presbiteriana Unida) e Lurdinha (Católica), outros apoios foram chegando (a exemplo da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos através do casal Bil (in memoriam) e June Rogers, Elisabeth Schüssler Fiorenza⁴ e mãe Dulce)⁵.

Mergulhando no bairro de Pirajá em busca de algo que pudesse me apropriar, didaticamente, para o levante da autoestima, sobretudo da juventude e mulheres locais, a tradição oral me mostrou fragmentos, já “diabolizados” pela cultura cristã, de um importante achado. Trata-se do significado mítico que o Parque São Bartolomeu adquiria no imaginário da comunidade – como sendo um “lugar carregado” e “proibido de cristão frequentar,” pois “chacina e derramamentos de sangue aconteceram” por lá... Perseguindo essa história e mesclando com fragmentos da historiografia oficial, cheguei ao levante de 1826 que aconteceu nas imediações de Pirajá, no Quilombo do Urubu - atual Parque São Bartolomeu – chefiado pela líder Zeferina, contra as tropas do General Labatut⁶. Então, resolvi (re) contá-la, desmitificando-a, visando contribuir para o empoderamento dessa comunidade negra, empobrecida (sobretudo das mulheres, crianças e jovens locais).⁷

Consequentemente, como atividade pedagógica, na semana da consciência negra, descemos em visita celebrativa ao Parque São Bartolomeu e “levamos”, simbolicamente através do partilhar de experiências dos (as) jovens e adolescentes, o Parque São Bartolomeu resignificado para dentro da comunidade de Pirajá e, numa celebração ecumênica, para dentro da igreja metodista, tendo como palestrante o Revdo Áureo Bispo⁸.

Para minha surpresa, dias depois, além de ter sido acusada por um membro policial - Carlos Borges -, de estar “levando coisas da religião do diabo para dentro da igreja”⁹, o bispo, bruscamente suspendeu o meu salário e o aluguel da casa que a própria instituição tinha sido fiadora sem nenhuma explicação. Após várias tentativas e sem conseguir falar com o “todo poderoso”, decidi denunciá-lo na Comissão de Constituição e Justiça da Igreja. E, toda vez

⁴ Professora da Universidade de Harvard (EUA), escritora, teóloga e feminista.

⁵ Fui assessorar o Curso de Verão promovido pelo YAMI/ITEBA, na cidade de Cachoeira, em 1993, e mãe Dulce era uma das cursistas, sendo levada pela discente em Teologia do ITEBA Maria Lúcia (sua filha biológica). Desde então, foi se tornando apoiadora espiritual de algumas pessoas do grupo e hoje é mãe-de-santo de cinco pessoas que passaram pelo ITEBA.

⁶ Vide, dentre outros, João José Reis. *Rebelião Escrava no Brasil*, 1986; Pierre Verger. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*, 1987; Maria Inês Cortez de Oliveira. *O Liberto: o seu mundo e os outros*, 1988.

⁷ Esse achado virou assunto de minha dissertação de mestrado intitulada: *O Poder de Zeferina no Quilombo do Urubu. Uma reconstrução histórica político-social* (UMESP, 2003).

⁸ Pastor da Igreja Presbiteriana Unida - IPU e, na época, diretor do colégio 2 de julho e diretor do ITEBA.

⁹ Entenda-se atabaque, vela, panos coloridos - elementos da cultura baiana usados na “celebração ecumênica 20 de novembro” – visto como sendo da “religião do diabo”; neste caso, o Candomblé.

que ligava, a resposta do presidente da comissão era sempre a mesma “estamos resolvendo...”, e assim durou quase um ano; até que, em âmbito regional, foi designada uma comissão para realizar interrogatórios e averiguações da minha conduta pastoral local. A dor era grande, pois, praticamente, “eu nasci na igreja metodista”¹⁰ e agora, sendo pastora – lugar que intelectual e vocacionalmente conquistara, a sensação era de estar “sofrendo um aborto”¹¹ traduzido numa acusação de cunho racista religioso (e seu desenrolar) por parte de um membro local (respaldado pelo representante institucional). Mas, graças aos muitos gestos e atos de solidariedade dos (as) amigos (as), a dor foi se transformando em cura e em possibilidades de superação.¹²

Nesta ocasião, decidi visitar um terreiro de candomblé como “um pedido de perdão” indireto ao povo-de-santo. Então, numa quarta-feira, fomos¹³ recebidas pela iyalorixá Dulce no bairro de Fazenda Grande III - Cajazeiras. Senti uma sensação meio que “voltando pra casa” e vi que, na verdade, se tratava de um “outro lugar” possível de empoderamento, sobretudo de mulheres. Mãe Dulce nos chamou para um salão e consultou os búzios¹⁴ e depois nos serviu almoço¹⁵. Saí entusiasmada e voltei lá mais duas vezes... E a cada acolhida, mais me entusiasmava com a força que mãe Dulce agregava dentro da família (fosse sanguínea, fosse religiosa). Em 1999, voltei lá, pela quarta vez, para averiguar a possibilidade de fazer um estudo comparativo de João 12. 1-8 com um ritual semelhante no culto afro para a Pós-graduação em Teologia e História, promovido pela Escola Superior de Teologia – EST em São Leopoldo/RS. Mãe Dulce me acolheu com doçura, estrategicamente, pediu para eu sentar ao lado dela, pois tinha um recado do orixá para mim. Então, num diálogo franco e aberto, disse que tinha que me “cuidar no santo”. No limite, entre a sensação do “atirei no que

¹⁰Minha mãe e membros, moradores antigos da igreja que ficava na Rua Juazeiro, no bairro do Rio Vermelho, onde vivi até os oito anos, nas imediações da casa de minha avó paterna. Sempre me contavam que fui acolhida por essa igreja, com dias de nascida e que minha madrinha Maria Lúcia - a pastora missionária de Minas - organizou um culto de ações de graças pela minha chegada, levando-me um belo enxoval e, desde lá, fui bem acolhida nessa comunidade religiosa, obtendo oportunidades. Ainda criança, meu pai saiu da igreja, mas minha mãe continuou indo e levando a família para participar das atividades.

¹¹ Desde esse tempo, meu sistema imunológico começou a reagir desordenadamente, precisando ser acompanhada, a cada seis meses, por um especialista em nefrologia, sobretudo.

¹² Reconheço que o apoio do grupo YAMI/ITEBA foi de suma relevância no meu processo de (des)empoderamento e transmutação.

¹³ Marlene me encaminhou até a casa de Dona Dulce

¹⁴ Após o jogo, surpreendentemente, já agendado por Marlene, restou-me pagá-lo.

¹⁵ Ela explicou que o almoço era para eu ficar forte. Explicou também que o caruru estava sem dendê porque o orixá Xangô “comendo do dia” não usa dendê. Inicialmente, tremi nas bases, pois me vi “a pastora comendo comida sacrificada ao ídolo...” Depois relaxei, comi, refleti e a imersão neste universo religioso, desde lá, vem acontecendo.

vi e acertei no que não vi” a priori resisti. Mas, depois resolvi cuidar da minha herança ancestral¹⁶, de forma esporádica e sem desejar estabelecer vínculo efetivo com o terreiro.

In loco, analisando o ato sofrido de intolerância religiosa, já sabia que precisava reagir contra as práticas racistas, sexistas e autoritárias do bispo metodista da REMNE contra, sobretudo as pastoras do Nordeste. Fomos informadas de que, em dezembro de 1996, no hotel Othon, em Salvador, aconteceria uma conferência mundial sobre cultura e evangelização promovida pelo Conselho Mundial de Igrejas – CMI e o bispo metodista da região missionária do nordeste – REMNE seria o palestrante na celebração de abertura do evento. Então, entendemos ser a oportunidade certa de adentrarmos ao “lugar do poder” e protestar contra aquele que escrevia sobre questões negras e ecumênicas e massacrava pastoras negras no nordeste brasileiro. Planejamos tudo¹⁷ e quando o bispo iniciou sua fala, levantamos em direção a ele, cantando e arrancamos-lhe o microfone, dando início ao ato denunciatório contra as atitudes racistas, sexistas, autoritárias do então bispo e de seus súditos contra, sobretudo as três pastoras negras e baianas.

Imediatamente, após esse evento marcante, os “súditos episcopais” resolveram intensificar as perseguições, sobretudo nas comunidades locais – no meu caso – na igreja de Pirajá. Em resposta ao boato de que estávamos desequilibradas, doentes, no domingo à noite, após ao do evento no Othon, levamos o grupo de apoio para frente da igreja de Pirajá para denunciar tais atos violentos e criminosos do bispo e dos seus “súditos episcopais”. Na mesma noite, após o protesto, o pastor Cícero Rosa, então superintendente da REMNE (o mesmo que espalhou o boato) me ligou, pedindo para que eu não fosse mais à igreja de Pirajá e aguardasse a decisão da “ordem superior”¹⁸.

Então, diante da ordem para não acessar o espaço da igreja e “aguardar parecer superior”, as reuniões passaram a acontecer na casa onde eu morava. Uma parte da igreja permaneceu comigo, outras pessoas da comunidade local se juntaram também. Nesta ocasião, passei a dar aula de grego em três instituições teológicas e contei com a solidariedade dos (as) amigos (as) da Igreja Presbiteriana Unida (IPU) que articularam uma nomeação pastoral na IPU para mim. Nos finais de semanas, exercia funções pastorais junto a IPU de

¹⁶ Passei a frequentar a casa de mãe Dulce e a participar de (em alguns casos, a me submeter) alguns ritos internos.

¹⁷ Construímos manifestos em inglês e português com assinaturas de pessoas importantes, articulamos movimentos sociais diversos, faixas, instrumentos musicais. A Revda Gersa que fala fluentemente o inglês foi a nossa palestrante oficial, sendo que a imprensa do mundo todo já estava lá.

¹⁸ Após tais manifestações, alguns “súditos do rei”, que faziam parte da comissão de sindicância, perversamente, se empenharam por estender as averiguações às igrejas por onde pastorei na REMNE, com intuito de forjar provas contrárias a minha permanência no pastorado. Mas, cegamente, esqueceram-se eles que lá, por onde andei construí laços fieis de amizades.

Valério Silva, em Bairros Reis, recebendo um apoio financeiro (e lá fiquei até dezembro de 2000, transferindo-me para IPU de São Paulo, no período do mestrado)¹⁹.

O trabalho na comunidade de Pirajá foi crescendo e se espalhando, até que, em meio à “seca do nordeste”, a mulher, se percebia, “brotando para uma nova teologia” e, assim, em 1996, apoiada pelas APNs foi possível criar o espaço conhecido por Associação Quilombo Zeferina²⁰. Fui investindo nos projetos do Quilombo Zeferina com a pergunta que não queria calar: naquela Igreja, o que incomodava? Não é estética, nem ética, nem educação. O que incomoda é mulher no poder!

Teoricamente, já conhecia essa realidade de discriminação de gênero e de misoginia, pois, durante a ocasião que participei (inclusive da organização) de alguns encontros ecumênicos de pastoras (metodistas, presbiterianas, luteranas, batistas) presenciei muitos reclamo destas mulheres contra seus colegas pastores homens. No ato das nomeações pastorais, a liderança masculina distribuía os pastores para as maiores e melhores igrejas do ponto de vista financeiro, desconsiderando os projetos, as necessidades, os perfis das pastoras e das igrejas locais. E, a cada período de nomeação pastoral, “os reis e seus súditos” se encarregavam por manter uma configuração de poder, ideologicamente patriarcal, androcêntrico, capitalista expresso nas sofisticadas relações discriminatórias excludentes com o objetivo de silenciar as pastoras, limando-as de exercerem suas funções eclesiais com dignidade.

E, particularmente, vi que a Igreja Metodista não queria pastoras. O discurso do sacerdócio universal era lembrado, tão somente, na hora de se pagar o dizimo. Morei em alguns lugares (Belo Horizonte, São Paulo, Olinda, Carpina, Salvador)²¹ e, desde a fase

¹⁹ Durante o período do mestrado, fui acolhida na Igreja Presbiteriana Unida de São Paulo e nomeada pastoralmente para a igreja de Zimbro – IPU, arrolada no Presbitério de São Paulo - PSP, no 2º ano, também atuei como vice-presidente da IPU/PSP. Em 2004, pedi licença do PSP para estudo, voltei à Salvador, retomei carreira docente e decidi me filiar oficialmente ao candomblé, passando a frequentar, mais assiduamente, o terreiro de Mãe Dulce.

²⁰ Trata-se de uma associação formada e liderada por mulheres, que busca empoderar, prioritariamente, mulheres, crianças e jovens, funcionando como espaço de preservação cultural, prevenção contra a violência, capacitação e formação (pessoal e comunitária) da comunidade de Pirajá e arredores. Inicialmente, assumimos (Sílvia, Marlene, Aguelza e Lurdinha) coordenações, formamos lideranças locais e, hoje, a Associação Quilombo Zeferina vem sendo gerida pelas próprias mulheres locais, contando com o apoio de Marlene e com apoio de alguns membros da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos.

²¹ Na Igreja Metodista o ministério pastoral é itinerante e cabe aos bispos regionais o poder de nomear e/ou renovar nomeação, anualmente, de seus pastores e pastoras, para as Igrejas sob sua jurisdição. Existe o caso do (a) pastor (a) seminarista que vai do início do curso até o penúltimo ano do curso de Teologia. No último ano do curso, após receber uma nomeação episcopal, o/a pastor (a) acadêmico (a) já pode atuar plenamente como líder religioso (a). No meu caso, em Belo Horizonte e São Paulo atuei como seminarista e pastora acadêmica. Após concluir o curso, retornei a região nordeste, sendo nomeada para Igrejas de Olinda e Araçoiaba, no segundo ano para as comunidades de Araçoiaba e Carpina. Para o 3º ano de pastorado em Pernambuco, manifestei meu desejo

acadêmica (nas duas primeiras cidades) exerci funções pastorais e pude ver que, sobretudo na REMNE algumas lideranças machistas insistem, arrogantemente, em afirmar o sacerdócio feminino pela negativa ao privilegiar o critério de “superioridade sexual comprovada” – pastor, homem, casado e com filhos.

Nas minhas andanças, vi que, lá no sul e sudeste do Brasil, as pastoras também passavam privações, sobretudo financeira por causa da ideologia predominantemente patriarcal de igrejas evangélicas, sofisticando, apenas, as estratégias de expulsão ou controle de esferas de ação de mulheres pastoras. Nos Estados Unidos, a aceitação era mais tranquila. Ademais, em toda a região do nordeste, na minha época, só havia quatro pastoras metodistas; uma em Recife e três na Bahia, levando-me a inferir que, de certo, as igrejas metodistas não estão prontas para receber mulheres, tão pouco feministas militantes, negras, oriundas da camada popular e solteiras no seu quadro pastoral.

Era janeiro de 1997, época de Concílio Geral na Igreja Metodista e, neste, o então bispo da REMNE foi descontinuado por incompetência administrativa pelo Colégio Episcopal²² e, assim como todo império que um dia cai, com Paulo Ayres não foi diferente. Nas correlações de poder, estrategicamente, a Igreja optou por acatar as pressões ecumênicas das instituições financeiras internacionais. Mas, graças à solidariedade patriarcal de alguns, mesmo sendo proibido de atuar episcopalmente, por incompetência administrativa, Paulo Ayres, desde lá, vem atuando como presidente do Koinonia. Trata-se de uma instituição ecumênica que luta contra toda forma de opressão, sendo liderada por um homem que tem em seu currículo práticas racista, sexista e misógina. O que é, em si mesmo, uma tremenda incoerência, sobretudo institucional. De todo modo, pela primeira vez, na história da igreja metodista brasileira, um bispo perdeu o direito de exercer funções episcopais. Sendo designado o bispo Adriel de Souza Maia²³ para o nordeste.

ao bispo de conciliar o pastorado com um possível mestrado e fui nomeada para Salvador, sem igreja e sem ônus. Neste período, o concílio local da Igreja Metodista Central/Rio Vermelho – minha Igreja de origem que havia me recomendado ao ministério pastoral me acolheu – e, a partir do 2º semestre desse mesmo ano, recebi a nomeação como pastora auxiliar dessa Igreja, passando a dividir o púlpito com o então Revdo Silas Neves. No ano seguinte, o bispo me nomeou para Igreja no bairro de Pirajá que havia pedido um pastor, casado e com filhos.

²² Este, na ânsia pelo poder, adiantou sua aposentaria e saiu de cena eclesiástica...

²³ O bispo Adriel, nesta época, veio acumulando funções de presidente da comissão de constituição e justiça e, me parece, de presidente do colégio episcopal. Tive o privilégio de tê-lo como bispo, professor e parceiro no projeto social em São Gabriel sob a supervisão de Lúcia Leiga, em Belo Horizonte, nos anos de 1987 a 1988. A meu ver, a nomeação do Bispo Adriel para a REMNE, pastoralmente, serviu para evitar maiores escândalos na Igreja. Estrategicamente, depois de tantos escândalos, o Concílio Geral da Igreja elegeu a Revda Marisa a 1ª bispa (episcopisa) Metodista e a destinou para administrar a REMNE. Mas, nessas alturas, os estragos já eram visíveis e se alastram até hoje. Gersa tomou em juízo o espaço físico de Feira para pagar os encargos contratuais das (os) funcionários da Creche e, neste período, sua irmã Jupira enfartou (uma das coordenadoras do projeto). Depois disso, Gersa viajou para os Estados Unidos, voltou e se isolou em Arembepe. Noêmia foi

Nesse mesmo ano, no início do mês de março, o bispo Adriel de Souza Maia, pastoralmente, me chamou para uma conversa na sua sala na sede da REMNE. Estrategicamente, fui acompanhada. Em Recife, após um diálogo franco e aberto de denúncias, lamentos, perdas e reconhecimentos, o bispo chorou, oferecendo-me duas possibilidades de “retratação”, ou seja, reintegrar-me no quadro ativo da Igreja Metodista, com nomeação para uma igreja local, ou reintegrar-me no quadro ativo da Igreja Metodista com uma bolsa para estudar fora do país. Após alguns minutos de silêncio, o bispo me perguntou: o que você escolhe? Respondi-lhe: ser feliz²⁴... Quero dinheiro – só o que a igreja me deve – o que é muito pouco diante do estrago. E assim, dias depois, lá estava o bispo, em Salvador, me procurando para me “pagar” – espécie de “cala boca”. Então, após olhar bem essa realidade, esgotar possibilidades, desliguei-me oficialmente do quadro pastoral da Igreja Metodista e saí em busca de outros caminhos, outros lugares.

Nessa busca, atuei como docente em três instituições teológicas. Ao tempo, fiz um curso de especialização em Teologia e História na Escola Superior de Teologia-EST/RS (2000-2001.1); iniciei um curso de bacharel em Filosofia na Universidade Católica de Salvador – UCSAL (1999-2000), tendo transferido (2001) para o curso de Licenciatura Plena da Universidade Metodista de São Paulo (concluído 2003.1). Fiz um Mestrado em Ciências da Religião na UMESP (2001 – 2003) além de curso de aprofundamento sobre Metodologia Feminista Crítica com Elisabeth Schüssler Fiorenza, teórica da Universidade de Harvard (USA) em parceria com o ITEBA.

No mestrado²⁵, ampliando as discussões já trazidas pela especialização e apropriando-me, de forma mais profícua, das discussões pertinentes à concepção do poder em Foucault e Arendt, optei por fazer uma reconstrução histórica, político-social do poder de Zeferina, líder do Quilombo do Urubu, em Pirajá, no subúrbio baiano (atual Parque São Bartolomeu), em 1826.²⁶ Neste período, em contato com uma bibliografia específica, chamou-me atenção o pensamento da teóloga Ivone Gebara (1991, p. 03-06) que evidencia que na cultura brasileira,

participar de um evento nos Estados Unidos e por lá ficou ilegalmente, deixando seu marido e seu filho Alan (a maior vítima de Paulo Ayres) de 08 anos para trás. No ano passado, Noêmia voltou em visita ao Brasil, casada com um idoso e com visto permanente. Já eu, fui acolhida por meu pai (biólogo), voltei estudar, lecionar, fui aos Estados Unidos, entrei em outra denominação religiosa, saí e hoje estou no Candomblé.

²⁴ Depois de ter passado tanto tempo aguardando por uma solução, também havia perdido o entusiasmo de continuar na Igreja Metodista visto que, os desgastantes já eram grandes e as cicatrizes eram latentes. Apenas, salguei as boas lembranças afetivas dos ensinamentos recebidos na igreja metodista do Rio Vermelho e poucas amigadas que fiz por lá. Continuei onde já estava, ou seja, na Igreja Presbiteriana Unida, passando a fazer parte oficialmente do quadro pastoral desta, arrolada ao Presbitério de São Paulo.

²⁵ Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo – UMESP (2001-2003).

²⁶ Zeferina, a partir do Quilombo do Urubu, liderou o levante de 17 de dezembro de 1826, participando de forma efetiva na luta de resistência escravista colonial.

e mais especificamente na nordestina, as mulheres de tradição africana do campo e da periferia, são depositárias de poderes extraordinários. Surgiu, então, dali a preocupação e curiosidade com o poder dessas mulheres. “Que poder seria esse?” Diante desse insight, decidi, após o mestrado, permanecer em São Paulo e cursar o doutorado na mesma instituição.

Após o dia 11 de novembro de 2003, ocasião em que concluí o mestrado, permaneci em São Paulo, pastoreando a IPU de Zimbro e me preparando para o doutorado. Até que, num culto natalino, Oxóssi resolveu tomar-me, em púlpito, num insistente e marcado barravento²⁷ – por alguns segundos, senti como se o meu chão tivesse caído, sentia minhas pernas adormecendo, procurando apoio no púlpito à minha frente e, minha consciência, indo e vindo como num dormir e acordar constante. Compreendi que era chegado o tempo do encontro com minhas raízes ancestrais – era hora de rupturas! Num transe e outro, retomando a consciência, disse para os membros ali presentes: “isto nunca tinha acontecido antes...”, “peço que fiquem em espírito de glorificação...”, “estou sentindo a presença do Espírito Santo aqui” (o que não deixou de ser verdadeiro e hoje esse Espírito me chama pelo nome de Odé Ibi Orun). Depois de dramatizar alguns salteados de glória a Deus e aleluia, consegui retomar a liturgia natalina e tudo, aparentemente, pareceu normal.

Ao refletir hoje sobre aquele evento, tenho mais clareza de que (como todo evento que marca e transforma) precisava mudar de rumo e mergulhar na trilha do caminho que minha ancestralidade africana havia reservado para mim. Então, em janeiro de 2004, desisti de fazer seleção de doutorado na UMESP, pedi licença pastoral ao Presbitério de São Paulo da Igreja Presbiteriana Unida – IPU/SP para estudo doutoral e, de volta à “terra natal”, retomei minha vida de sala de aula e minha fase de abiã²⁸, colocando questões e marcando presença nas atividades do Ilê Asé Ogum Omimkaye e na organização da Associação²⁹ desse Terreiro “Associação Fonte de Vida” onde, durante três mandatos consecutivos, ocupei cargos de tesoureira, conselho fiscal e presidenta.

Em 2008, me submeti ao rito de iniciação, tornando-me a primeira filha-de-santo, rodante de Oxóssi³⁰ do Ilê Asé Ogum Omimkaye. Durante o período de obrigação de feitura

²⁷ É um termo nativo que, segundo o povo-de-santo, trata-se de uma experiência de transe incompleto.

²⁸ É considerada abiã (novata) toda pessoa que entra para a religião após ter passado pelo ritual de lavagem de contas e o bori. Podendo ser iniciada ou não, vai depender da vontade do orixá pedir a iniciação o que, no meu caso, já tinha acontecido.

²⁹ Esse terreiro de Candomblé fundou, desde 2005, uma associação religiosa beneficente com a finalidade de prestar serviços filantrópicos à comunidade e se fazer representar, legalmente, no âmbito sócio-político baiano, sobretudo.

³⁰ Significa que, ao passar pelo processo de iniciação me tornei filha-de-santo de Mãe Dulce e do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkaye, entrando em transe (rodante) com o orixá dono de minha cabeça – Oxóssi.

(rito de iniciação plena, culminando na feitura do meu Orixá) tudo era completamente novo para mim. Sentia-me meio que “forasteira de dentro”. Após a feitura, a relação mudou; agora minha bagagem de pastora, teóloga, professora, amiga de mãe Dulce para nada valeria dentro da hierarquia desse terreiro e, o tempo todo, era (e ainda sou) “corrigida” (induzida) a ocupar, com distinção, o meu lugar de iaô, ouvindo constantemente: – “você é uma mestre...”, “quando você tiver seus filhos de santo...”, “espero poder contar com você, neste tempo e no outro...”, “minha filha, você precisa viver candomblé!”, “minha filha..., quase ebomi!”, “quase doutora!”. E a última: “minha filha... não desista do axé... é você quem vai cuidar de minha Oxum”. E a cada dia, sou vista (bem e/ou mau vista) e “usada” como referência; mas, seja como for, as cobranças só aumentam e mãe Dulce não desiste de mim, liga sempre e até partilha possibilidades futuras... Independente da repercussão dessa pesquisa, mãe Dulce continuará sempre sendo minha mãe-de-santo, muito amada. À benção!

Desde 1996, na condição de cliente e simpatizante, acessava o terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê pela sala de visita da casa de mãe Dulce. Após 12 anos distribuídos entre cliente, simpatizante e abiã; submeti-me ao rito de feitura de santo em 2008. E, desde lá, tenho percebido que a situação mudou, pois, na condição de iaô minha movimentação mudou, o meu trânsito passou a se dar a partir do chão do barracão e, aos poucos, me percebia ascendendo na hierarquia. Então, a partir do meu lugar de membro iniciante, passei a analisar a transitoriedade espacial de poder nesse sistema religioso e compreendi, a priori, que meu processo de (des) empoderamento ali se daria numa negociação que passaria, necessariamente, pela incorporação e trabalho exercido pelo meu Oxóssi na casa e por minha circulação, sobretudo na estrutura organizacional do terreiro.

No desejo de aprofundar sobre a sistematização desse poder, observando como se dão as relações de poder no Ilê Asé Ogum Omimkaye é que, em 2011, iniciei o curso de doutorado no Programa de Pós Graduação do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia. A partir daí, o objeto dessa pesquisa foi sendo melhor desenhado e fui me tornando sujeita e objeto de um conhecimento situado que na tese busco desenvolver a seguir.

INTRODUÇÃO

Na cultura brasileira, e mais especificamente a nordestina, as mulheres de tradição africana do campo e da periferia são depositárias de poderes extraordinários. Os dons que elas expressam através de seu poder escapam às análises racionalistas e se impõem como autoridades no meio das massas empobrecidas (GEBARA, 1991). E é nesta tradição de poder que encontramos as mulheres do Ilê Asé Ogum Omimkayê, terreiro de candomblé situado em área urbana do nordeste brasileiro, no bairro de Fazenda Grande III – Cajazeiras, Salvador-BA, - e tantas outras que, só a poucas décadas do século XX, passaram a ser foro de atenção e estudo das ciências sociais e dos estudos da religião.

A “religião” tem sido objeto de reflexão de muitos estudiosos das ciências sociais que, desde diferentes perspectivas teóricas, têm contribuído para uma abordagem específica do entrelaçamento da religião com o contexto social.

Segundo Geertz (1978), os indivíduos, por meio da religião estão adquirindo certas disposições e experienciando certos atos e sentimentos, construindo uma maneira muito própria de “estar no mundo”, de compreendê-lo e de se posicionarem frente a ele. Neste sentido, as religiões não se diferenciariam apenas em termos de cosmologia, mas também em termos das disposições emotivo-efetivas e do *ethos* que adeptas (os) neste campo religioso logram interiorizar.

Dentre as religiões, a do candomblé, sem dúvida, possui um *ethos* e uma “visão de mundo” bastante particular, tendo por fundamento a busca da conservação e do crescimento constante da força vital; enquanto fonte inesgotável da vida e de todas as felicidades. Segundo Santos (2001), no candomblé, a energia ou força vital é distribuída em ordem decrescente aos ancestrais que fazem parte do mundo divino, seguindo ao mundo dos vivos, numa relação hierárquica, iniciando pelos reis, chefes de aldeias, de linhagens, mães, pais, e filhas (os), finalizando pelo mundo animal, vegetal e mineral.

Para Maria Salete Joaquim (2001), a base do universo simbólico da religião do candomblé se fundamenta na sua mitologia que consiste numa fase necessária do desenvolvimento do pensamento humano e representa a forma mais antiga de conceitualização e conservação do universo de que temos conhecimento.

Por sua vez, o candomblé abriga diferentes modalidades de costumes e práticas religiosas oriundas de um processo de sincretismo de diferentes matrizes africanas; ele tem seus correlatos ou práticas similares em outros países da América Central, sobretudo Cuba e

Haiti onde são conhecidos como as práticas da “Santeria” ou do “Vodu”; nestes lugares onde cultos similares ao do candomblé também sofreram influências de práticas de povos africanos (SANTOS, 1995).

Na visão de Carneiro (1967), o Candomblé é um espaço mais acolhedor, sem ou menores preconceitos e que visa proteger todas as pessoas que acreditam nos seus mistérios; suas lideranças exigem dos participantes e, sobretudo dos que têm ligação com o terreiro, maior reverência e respeito. Joaquim (2001) vê o terreiro como lugar de festas religiosas das famílias extensas. O candomblé, enquanto lugar de celebração das lutas do cotidiano, também confere poder de resistência física e espiritual à comunidade frequentadora. Portanto, um lugar idealizado, consagrado.

Nas obras de Vivaldo Costa Lima (1976), Luis Nicolau Parés (2006) e Renato Silveira (2006) há um grande consenso em reconhecer que o candomblé é resultado de um complexo processo de sincretismo religioso pós-colonial e não resultado de meros africanismos. Para autores como Júlio Braga (1995) e Lima (2003) o terreiro (espaço de realizações de cerimônias de origens africanas) é um lugar de organização político-religiosa e símbolo que expressa a luta contra opressão negra e é tido por muitos especialistas como um importante marco referencial de resistência da cultura afro-brasileira.

Lima (2003) mostra como todo candomblé tem sua ação centralizada na figura de sua liderança, seja ela a de uma mãe ou pai-de-santo; e em terreiros jejés-nagôs, essas figuras adotam os nomes de iyalexá e babalorixá. O (ou) (a) líder do terreiro exerce neste sistema político-religioso maior autoridade sobre os membros do grupo, em qualquer nível de hierarquia, dos quais recebem obediência e respeito absolutos. O (a) chefe (a) do grupo está naturalmente investido (a) de uma série de poderes que evidenciam na sua autoridade normativa. No candomblé há duas categorias detentoras de poder, uma ampla gama de relações constituída em grande medida nas filiações, das quais saem hierarquias representantes dos assuntos espirituais e a outra responsável pelos assuntos seculares.

A presente pesquisa partiu de uma reflexão feminista de perspectiva multidimensional sedimentada a partir do trabalho etnográfico de observação participante que buscou ampliar as análises entre candomblé, gênero e poder.

A condição de cientista da religião engajada na pesquisa de candomblé que busca compreender, avaliar e divulgar as relações de poder, objetivando vislumbrar um poder que emana do saber guardado, salvaguardado pelo “povo de santo” e recriado na memória individual e coletiva do Ilê Asé Ogum Omimkaye, motivou o objeto central desta pesquisa que consistiu em estudar a constituição e as relações de poder neste terreiro de candomblé,

buscando saber sobre que “Que poder é esse exercido no âmbito do povo-de-santo?” “Como se dão as múltiplas relações de poder no interior do Ilê Asé Ogum Omimkayê, contrapostos por variações de gênero, raça, classe e geração?” e “Quais são as implicações sócio-política desse poder?”

Na condição de pesquisadora e ao mesmo tempo integrante deste corpo social, busco entender como se dão as construções sociais de poder num grupo de cargos de homens e mulheres como os da *iyalorixá*, *ekede*, *ogã*, *babalaxé*, buscando avaliar até onde se aproximam ou distanciam e como se manifestam as relações de gênero entre homens e mulheres nesse terreiro. Para o estudo desses (e outros) cargos, foi fundamental lançar mão de definições e usos conceituais sobre o poder na teoria social a fim de conseguir avaliar até onde se aproximam ou distanciam as relações de força e hierarquias, como se constroem, permanecem ou diluem-se nas confluências das relações.

A pesquisadora Joaquim (2001, p.293-307), discutindo sobre o poder da liderança religiosa na construção da identidade negra, destaca que no *candomblé* que tem mães-de-santo, estas se mantêm no seu cargo muito mais pelo carisma do que pelo poder do cargo. Para ela, quem traz a dignidade ao cargo é o carisma da pessoa. Logo, assumir posto de mando não é suficiente, se faz também necessário muita espiritualidade e carisma.

Marcelin (1999) e Hita (2014), em estudos recentes sobre o lugar e centralidade que mulheres afro-brasileiras e mães-de-santo de *candomblé* do século XX ocupam em certas configurações de parentesco (como a que eu também estudo ainda que o meu seja religioso e o desses autores um parentesco de sangue) destacam o protagonismo, autonomia e centralidade desse tipo de mulheres. E constataam tratar-se de um fenômeno comum em diversos contextos afrodescendentes na América Latina, onde a escravidão teve um papel importante. Por isto, trata-se de uma realidade que precisa ser melhor estudada desde uma perspectiva de gênero e geracional, que parece explicar-se pela síntese de complexos processos históricos e culturais de uma América pós-colonial e pós-abolição da escravidão que deixou marcas e formas de organização tanto familiares quanto religiosas que precisam ser melhor descritas, estudadas e bem compreendidas.

Na bibliografia sobre *candomblé* na Bahia de autores (as) como, Pierre Verger (1992), Roger Bastide (1971; 1978), Edson Carneiro (1967), Ruth Landes (2002), Vivaldo Costa Lima (1977), Klaas Woortmann (1987), Leni Silverstein (1979), Renato da Silveira (2006), Maria de Lourdes Siqueira (1998), Edmar Ferreira Santos (2009), para citar alguns entre tantos outros, pude constatar a presença e importância das mães-de-santo no *candomblé*, e

alguns deles confirmam que boa parte dos terreiros, no início do século XX, era predominantemente liderada por mulheres.

Há consenso na literatura em considerar que os candomblés constituíram-se como um dos principais focos de resistência da cultura negra na sociedade brasileira em época colonial e de escravidão; e tende a mais ver nisto como um espaço de preservação, criativamente adaptada, de tradições religiosas afro-descendentes, onde as “mulheres de santo” tiveram relevante participação nesse processo (SIQUEIRA, 1995).

Pensar relações de poder foi também, no caso desta pesquisa, ter que pensar elas desde o enfoque do gênero; pois, a perspectiva de gênero ofereceu-me o instrumental epistemo, teórico e analítico apropriado para o estudo do tipo de relações sociais de poder que operam no terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê. Sob o conceito de gênero não só se estuda as mulheres, mas, também, a história que se manifestam por meio do exercício e de papéis sociais e sexuais substancialmente demarcados e desiguais (SCOTT, 1990; SILVA, 1998). Segundo Saffioti (1998) mesmo nas sociedades ditas primitivas, há desigualdade de gênero. Em algumas sociedades antigas, a contribuição social do homem foi valorizada e teve seu espaço na historicidade; porém, a contribuição da mulher foi desvalorizada. Sabemos, porém, que em todas as sociedades conhecidas, as mulheres detêm parcelas de poder que, nas palavras de Heleieth Saffioti, “lhes permitem meter cunhas na supremacia masculina e [na] que a subalternidade da mulher não significa ausência absoluta de poder” (SAFFIOTI, 1992; p.184). Na prática do Ilê Asé Ogum Omimkaye, como em candomblés de tipo ketu da Bahia aqui mencionados, o que se observou é que as mulheres ocupam posições de destaque e de poder.

Por isso, ao partir de concepção mais dinâmica e relacional de gênero, me interessou não apenas poder visibilizar o poder da mulher e líder do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê, mas, também, as relações de gênero que se desenvolvem ali, pela identificação dos distintos papéis que homens e mulheres exercem, cargos que ocupam e sua posição social dentro e fora da estrutura hierarquizada do candomblé.

Para Silverstein (1979), a família de santo é uma fonte de poder. A mãe-de-santo é vista como uma mediadora entre as pessoas e os santos e como uma participante ativa no mundo. Para ela, quando o sacerdote ou sacerdotisa de um terreiro é chamado pai ou mãe-de-santo suas filhas e filhos de santo, e várias outras pessoas, madrinhas e padrinhos, devem considerar este título literalmente. O nome de pai ou mãe que os líderes de uma casa de cultos recebem demonstra o relacionamento maternal /paternal classificatório assumido como sendo um resultado do processo de iniciação. Após os rituais, a família-de-santo terá precedência sobre a família biológica do (a) iniciado (a). A mãe-de-santo é entendida, semanticamente,

neste sistema religioso de parentesco, como sendo ela realmente a máxima autoridade do grupo do candomblé (SILVERSTEIN, 1979; p.150).

Segundo Vivaldo Costa Lima (1977, p.68), pai ou mãe é o nome que recebem os líderes dos terreiros e provém da paternidade classificatória assumida com o processo iniciático – onde o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, ao de família-de-santo. Mãe-de-santo é assim entendida no seu valor semântico atual - como a autoridade máxima do grupo do candomblé, a chefe da família-de-santo.

A noção de família-de-santo não é sinônimo de família nuclear normativa. Ela é uma família ligada por laços de parentesco ritual, ao invés de sangue e casamento e é, também, um tipo de comunidade - um grupo doméstico, com unidades empiricamente mensuráveis dentro das quais as pessoas contribuem com recursos e realizam certas tarefas (SILVERSTEIN, 1979; p.150-1).

Uma família-de-santo é também um tipo delas. É precisamente através do mecanismo de parentesco que novos membros são recrutados para a comunidade. Esta vinculação à família-de-santo e a comunidade de candomblé se dá via ritos de iniciação secretos, elaborados, custosos e demorados. Nas palavras dessa autora, uma vez perpetrado o processo de iniciação, a antiga vida da (o) neófito (o), incluindo sua família prévia, tende a retroceder em importância, sendo substituída em todos os seus aspectos pela nova família, a família-de-santo. Quando uma pessoa se submete aos ritos de iniciação, ela está reconhecendo a primazia do candomblé. De fato, outros dizem que a identidade social prévia desta pessoa morre. O renascimento ocorre durante a iniciação. Com o renascimento, ela ganha uma nova família, uma nova identidade e um novo conjunto de obrigações e relações sociais. A vida começa de novo e tal, como uma criança, a esta pessoa deve ser ensinado tudo – na nova família (SILVERSTEIN, 1979; p.152).

Como bem atesta Sodré (2000; p.249), no candomblé, as mulheres podem ocupar, em ordem decrescente de prestígio e antiguidade, os cargos e funções de iyalorixá, mãe responsável pela manutenção da tradição da comunidade, ekedes, ebomis. A missão maior, ou seja, a de iyalorixá, exige da líder espiritual muita dedicação, comprometendo a vida pessoal, como também a integração com um universo de situações que oscila entre o prazer, a responsabilidade, o conflito e principalmente o exercício do amor ao próximo; não só em relação àqueles/as que em função do processo iniciático “estão sob a sua guarda, mas até mesmo em relação aos/as visitantes, aflitos/as em solucionar problemas das mais diversas ordens”.

Para entender como se dá a construção social de poder da *iyalorixá* e *ekedes* no interior do Ilê Asé Ogum Omimkayê e avaliar até onde se aproximam ou distanciam e como se manifestam as relações de gênero e poder assumidos por homens e mulheres neste espaço específico, foi de fundamental relevância refletir sobre o poder na teoria social, focando em algumas ideias e conceitos de Max Weber (1905; 1982; 1991; 1992), Bourdieu (1983; 1998), Karl Marx (1988; 1998), Hannah Arendt (1991) e Michel Foucault (1992), entre outros, essenciais para a análise das fontes e para a ampliação do recorte conceitual e metodológico desta pesquisa.

A teoria do *Standpoint*, proposta pela autora Sandra Harding (2004), se apresentou como possibilidade para uma (re) leitura mais fina e crítica das relações sociais de poder dentro desse terreiro, marcadas pela variável de gênero.

Do mesmo modo como o de *Standpoint*, conceitos como “saberes localizados” e “objetividade forte” apontaram para dinâmicas metodológicas que possibilitam dentro dos processos desta investigação em que o envolvimento da (o) pesquisador/a com o campo de pesquisa pode não ser um obstáculo se for seguido de um rigoroso controle, capacidade reflexiva e seja garantido o distanciamento crítico necessário para a realização de todo estudo de teor científico (Harding, 2006, 2001; Haraway, 1995). Na perspectiva destas epistemólogas feministas, o engajamento poderá tornar o estudo não só possível, como rico em informações e dados únicos ao explorar um determinado “ponto de vista” particular e situado da (o) pesquisador/a.

Para Harding (2004), o *Standpoint* não é apenas mais uma teoria explicativa que crítica as ciências e as estruturas que a constroem; mas, também importante metodologia de pesquisa política, permitindo dar maior visibilidade e significação às posições ocupadas por grupos marginados que, desde esta nova perspectiva, passam a ser vistos também como sujeitos e, em muitos casos, podem ser co-participantes de muitas de nossas pesquisas, na categoria de informantes qualificados e não meros ou simples objetos inertes dessas pesquisas.

A partir desta perspectiva feminista de análise busquei falar do meu campo de inserção social e da minha participação religiosa como filha-de-santo do Ilê Asé Ogum Omimkayê, abordando as relações de poder nesse terreiro, seus prismas e suas variações entrecortadas pelas dinâmicas de raça/etnia, classe, gênero e idade/geração. Para tal, o apoio em teorias e conceitos sobre interseccionalidades foram também de grande utilidade. As interseccionalidades existentes entre gênero, raça/etnia, classe e idade/geração apresentam-se nesta proposta de investigação como elementos cruciais para a identificação das instâncias de

poder que nelas e através delas se significam, se estendem e se transformam. Não obstante, as relações de poder se configuram, conectam-se e inter-relacionam-se de maneiras incontáveis, dinamizando, no campo religioso, as relações sociais estabelecidas. As intersecções evidenciadas e refletidas nesta proposta possibilitaram compreender as relações de poder de maneira relacional a partir de diálogos, encontros e desencontros múltiplos no campo pesquisado.

Analisar relações de poder no candomblé é algo realmente convidativo neste campo científico. Pois, é indiscutível o poder que as mulheres de terreiros vêm desempenhando na trajetória do desenvolvimento sócio-político na Bahia, e isto justifica o empenho de estudos mais profundos na área dos estudos feministas, tendo gênero e poder como tema essencial a ser realizado num programa como o de Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo desta Instituição.

Por isso, o objeto dessa pesquisa consistiu na análise da estrutura de relação de poder e a constituição do poder feminino da mãe-de-santo no universo religioso do Ilê Asé Ogum Omimkayê, buscando entender o tipo de poder e a autoridade exercida pela iyalorixá. Buscou-se, também, observar os diversos tipos de relações de poder que se desenvolvem no terreiro, mostrando as implicações sócio-políticas desse poder. Portanto, compreende-se que a apreensão do fenômeno poder se deu a partir de duas dimensões: uma que aprofundou a discussão sobre o poder de mulheres de candomblé e a outra que priorizou a interlocução entre inter-relações dentro deste contexto religioso. Obviamente, que tendo por eixo transversal o viés qualitativo do universo selecionado para o estudo.

Em meio a este universo a escolha do Ilê Asé Ogum Omimkaye resultou da minha inserção neste, desde 1995, onde ajudei na organização de sua Associação religiosa “Fonte de Vida”, funcionando como representação do terreiro nas instâncias jurídicas e sócio-políticas vigente. Nesta, durante três mandatos consecutivos ocupei cargos de tesoureira, conselheira fiscal e presidenta. No ano de 2008, fiz obrigação de iniciação, tornando-me filha-de-santo da casa, em 2011 fiz obrigação de três anos e encontro-me hoje em processo e preparativos para fazer a obrigação de ebomi que está prevista acontecer em 2016. Sou a primeira filha-de-santo rodante de Oxóssi do terreiro e conto com autorização³¹ do mesmo para efetuar esse estudo e registro da sua história.

³¹ Por ocasião da reunião ordinária da Associação “Fonte de Vida” do terreiro, realizada em 2011.1, fiz o pedido para realizar essa pesquisa, obtendo aprovação da mãe-de-santo do terreiro e dos membros do terreiro presente naquela Assembleia que inaugurava a gestão Nei como presidente da Associação do terreiro; devendo, portanto, constar em ata dessa assembleia ordinária tal aprovação.

Nesta pesquisa busquei analisar as relações de poder na trajetória sócio-política no Ilê Asé Ogum Omimkayê e algumas das principais questões que a priori guiaram nossas inquietações foram: 1- Que tipo de poder é esse exercido pelas mulheres e mãe de santo no terreiro do Ilê Asé Ogum Omimkaye? Como é que se expressam e acontecem as múltiplas relações de poder no interior do Ilê Asé Ogum Omimkaye, controladas por variáveis e variações de gênero, raça, classe e geração?

No estudo que tem como objetivo geral analisar a constituição e exercício de diferentes tipos de relações de poder no Ilê Asé Ogum Omimkayê, nossos objetivos específicos constituíram-se em: descrever a estrutura organizacional e de poder exercidos no terreiro; compreender e explicar o papel central exercido pela mãe-de-santo e outros cargos de mulheres ou homens neste terreiro, além de mostrar as implicações sócio-políticas desse poder.

Entre princípios e estratégias metodológicas, privilegiou-se o estudo de teor etnográfico³² e o estudo de caso detalhado desenvolvido por membros da Escola de Manchester sobre a estrutura organizacional deste terreiro focado no estudo das relações de poder, combinando várias técnicas de pesquisa como observação participante, conversas informais, entrevistas gravadas (incluindo parte da) - História de Vida da Mãe-de-Santo e entrevistas com algumas pessoas centrais na sua estrutura organizacional para termos uma visão mais abrangente e definições mais amplas sobre as relações de poder presentes no Ilê Asé Ogum Omimkaye.

A etnografia do terreiro e de suas relações de poder foi uma das bases que sustentou essa pesquisa – o que se justifica por possuir ferramentas com características fundamentais às necessidades do campo, permitindo observar os fluxos do discurso social e possibilitando sistematizar dados importantes de determinados grupos e utilizá-los em análise científica. O trabalho etnográfico não se apresenta como simples veículo promotor de falas, mas lido com os arcabouços mais complexos da cultura por apreender de universos estreitamente particulares e, por vezes, considerados “microcosmos”, particularidades naturalizadas dentro de processos culturais (GEERTZ, 1978. p. 15 a 17).

O processo de observação compreendeu idas sistemáticas ao terreiro, observação participante em todas as atividades em que foi permitido o acesso e aproximação dos sujeitos atuantes e objeto da pesquisa, ou seja, a iyalarixá e as lideranças femininas e masculinas do

³² Sobre etnografia leia-se Clifford Geertz. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p.3-21. E outras tantas sobre estudos de caso detalhado e situacional de escola de Manchester (Webner, 1984; Mitchell, 1969; Gluckman, 1960; Van Velsen, 1967).

terreiro em questão. Para (re) construir a história e a estrutura do terreiro foram coletados dados gerais sobre o grupo, sua história e organização interna; tendo como suporte também base de dados de fontes secundárias possíveis de serem reunidas, como fotos, jornais, atas, registros e documentos históricos da instituição e da literatura sobre temas afins. Também registrei em diário de campo aspectos físicos e estruturais da instituição, organização e desenvolvimento de reuniões e rituais, procedimentos rotineiros e/ou acontecimentos inusitados. Atenção especial foi dada a aspectos comportamentais e de relacionamentos dos agentes inseridos neste espaço e, quando foi o caso, fora dele, bem como a comentários e impressões externalizados pelos sujeitos e informantes-chaves dessa pesquisa.

Assim, busquei centrar a atenção em aspectos amplamente relevantes ao estudo constitutivo das relações de poder neste espaço religioso. Fiz uso de entrevistas semi-estruturadas e gravadas com as lideranças e as pessoas sensíveis ao contexto cultural estudado. As entrevistas semi-estruturadas foram assim quantificadas: 02 com a iyalorixá; 01 com um babalorixá de nação ketu; 01 com um ojé do candomblé de Egun. Além disso, foram entrevistadas 02 ekedes; 02 ogãs; 03 ebomis; 03 iaôs; 01 iyá-egbé e 01 abiã, somando-se um total de 15 entrevistas semi-estruturadas e gravadas.

A aplicação dessa ferramenta se deu pelo fato de que a mesma permitiu a obtenção de uma entrevista ampliada, com falas mais livres e fluidas, possibilitando que os (as) entrevistados (as) incorressem aos seus arquivos memorialísticos, constantemente, para arguir sobre a inserção deles (as) neste campo religioso. Esta técnica investigativa somada às conversas informais captou complexas redes de constituição de significados e das relações de poder que procurei reconstruir, descrever e analisar adiante.

Sobre os capítulos, no primeiro, com o título “rotas da pesquisa”, me propus discorrer sobre as estruturas teórico-metodológicas da tese, buscando analisar o gênero enquanto um elemento constitutivo das relações sociais, como uma maneira primordial de significar relações de poder; interconectando-o aos debates sobre as interseccionalidades de raça, classe, geração. Por último, discuti, pontualmente, algumas epistemologias e seus questionamentos no campo dos estudos de gênero e, neste panorama, destaquei a *Standpoint Theory* como um dos desdobramentos da crítica concisa à epistemologia científica tradicionalista por entender que essa perspectiva prescreve uma forma diferenciada de fazer pesquisa, dando voz a grupos específicos de inserção social e, desse modo, não apenas permitindo, mas legitimando escritas personificadas dos problemas em pauta.

No segundo capítulo, busquei apresentar uma reflexão sobre o poder na teoria social, tomando por base Weber, Arendt, Marx, Bourdieu e Foucault. Os conceitos destes teóricos (e

teórica) me permitiu melhor operacionalizar o poder em suas diferentes dimensões à análise das relações de poder no campo pesquisado. Na segunda parte desse capítulo, apresentei um debate sobre o poder no candomblé através do gênero, destacando que no candomblé, a posição da mulher, negra e pobre está colocada em oposição ao papel que ela vem ocupando na sociedade brasileira. No contexto diaspórico baiano do século XIX, ao apontar as ganhadeiras de rua como protagonistas das muitas estratégias de sobrevivências e resistências culturais, essa história também nos remeteu a tradição das sociedades africanas - Ialodê Gueledé e o culto a Iyá-mi - apontadas como fonte do poder das mulheres negras, pobres, idosas e das mães-de-santo. Por último, descrevi, analiticamente, a estrutura religiosa de poder no Ilê Asé Ogum Omimkayê, focando nos cargos, nas funções religiosas, nas seculares e nas categorias auxiliares.

No terceiro capítulo, me propus apresentar o contexto formativo da religião do candomblé, destacando as experiências nas cidades, nos quilombos, nas irmandades e candomblés entre as muitas resistências negras ao sistema escravista. Seguida de uma discussão etimológica e conceitual do termo candomblé, desembocando na constituição histórica do candomblé de ketu.

No quarto capítulo, centrei minha atenção no campo pesquisado do Ilê Asé Ogum Omimkayê, descrevendo sobre a árvore genealógica do terreiro do Ilê Asé Ogum Omimkayê, apontando as (des) continuidades adaptadas da tradição dos terreiros (Olufonjá, Obanã, Afonjá, Casa Branca) com os quais, o terreiro de mãe Dulce possui descendência. Em seguida, discorri sobre a localização do terreiro, descrevi a composição social do terreiro e finalizei com uma descrição espacial do Ilê Asé Ogum Omimkayê, apontando as conexões que o terreiro estabelece com a sociedade local.

No quinto capítulo intentei, numa sistematização acirrada, teorizar sobre o poder da mãe-de-santo, fazendo um apanhado teórico e pesquisas recentes sobre a temática, indo desde Ruth Landes, Woortmann, Birman, Marcelin, Silverstein, Hita, entre outros. Na segunda parte desse capítulo, objetivando mostrar como o candomblé constitui lugar de empoderamento de gênero, raça, classe e geração, apresentei uma descrição com análise de dados sobre aspectos da história de vida de mãe Dulce, suas experiências familiares e sobre sua inserção no candomblé.

No sexto capítulo descrevi sobre as relações de poder no terreiro de mãe de Dulce, destacando o sistema de aquisição de poder nesta instituição religiosa. Por último, discorri sobre as dinâmicas e complexas relações de poder que ocorrem dentro do terreiro.

Por ultimo, na conclusão discuti as hipóteses que guiaram a pesquisa, visando dar conta de responder, sobretudo a pergunta de partida sobre que poder é esse exercido pela mãe-de-santo no terreiro pesquisado, averiguar como se dão as relações de poder na trajetória sócio-religiosa da comunidade em questão, mostrar as implicações sócio-político desse poder; tecendo uma análise crítico-feminista sobre os achados teóricos desta tese de doutorado.

I. ROTAS DA PESQUISA

Pesquisar compreende um conjunto de escolhas que indica adesões teórico-metodológicas e políticas a determinados referenciais de abordagem, análise e interpretação da realidade social. Ainda mais, Macedo (2008, p 46) destaca a importância da posição ontológica do/a investigador/a, pois, ao tecer seu olhar sobre um determinado problema, se situa como sujeito, apresentando, dessa forma, as marcas de sua inserção sócio-histórica no contexto que se propõe investigar.

O que são teorias senão diferentes maneiras de construir e organizar o conhecimento, visando referendar uma práxis legitimada por determinada comunidade científica num determinado contexto histórico? Então, a passagem da teoria para a prática científica se dá pela utilização de um método escolhido, seguindo um plano de ação, atrelado a um fundamento epistemológico que sustenta e justifica a metodologia escolhida (SEVERINO, 2007).

O feminismo é uma filosofia, além de um campo político, teórico-epistemológico, que reconhece que homens e mulheres têm experiências diferentes e reivindica que pessoas diferentes sejam tratadas como equivalentes. Não há um único, mas muitos feminismos. Neste sentido, as epistemologias feministas abrem - se para um campo inter/multidisciplinar e defendem a pluralidade metodológica (Narvaz, Koller, 2006).

Neste capítulo, em que me proponho discorrer sobre os arcabouços teórico-metodológicos desta pesquisa de doutorado, buscarei privilegiar a análise de gênero enquanto um elemento constitutivo das relações sociais, como uma maneira primordial de significar relações de poder.

1.1. (Re) pensando relações de gênero

A perspectiva de relações de gênero deve ser capaz de captar a trama de relações sociais e as transformações históricas por ela sofridas através de distintos processos sociais, trama esta na qual as relações de gênero têm lugar de poder (SAFFIOTI, 1992). Para Butler (1988), cada ser humano escolhe o seu gênero, lançando mão dos termos sociais disponíveis, gênero este que pode estar em uma cômica ou trágica oposição àquele a ele ou a ela atribuído por outros, já que todos os seres humanos são permanentemente constituídos por outros.

Segundo Saffioti (1987) gênero é um campo primordial dentro do qual ou por meio do qual o poder é articulado. A construção do gênero pode ser compreendida como um processo infinito de modelagem-conquista dos seres humanos, que tem lugar na trama de relações sociais entre mulheres, entre homens e entre mulheres e homens.

As relações de gênero expressam dimensões de relações de poder entre gêneros e podem se expandir a diferentes campos de exercício do poder, como os da política, economia, religiões, e por isso, também no do candomblé estas relações estão, intrinsecamente, ligadas à questão da identidade mítica, na recriação dos papéis tradicionalmente relegados à mulheres e homens em qualquer campo religioso. As relações de gênero e poder aparecem e estão também presentes em todo e qualquer campo social; e o do candomblé é um que me interessa, especialmente, justamente por ser esse espaço onde as mulheres têm tanto poder e proeminência como é o caso de mães-de-santo e outros dos cargos.

Os estudos de gênero surgem no âmbito acadêmico da Europa e nos Estados Unidos, desenvolvidos por teóricas que buscavam ampliar o campo de investigação científica sobre as mulheres, evidenciando a forte relação do movimento social com os estudos feministas (SCAVONE, 2008).

A categoria gênero surge na psicologia e é mais trabalhada na antropologia, podendo ser definido, no geral, como uma teoria da diferença sexual (Rubin, 1975; Scott, 1988) e vem sendo valorizado o seu aspecto mais relacional nas últimas gerações de feministas (Scott, 1990; Flax, 1991; Harding, 1987; Butler, 2003), que frisam a necessidade de nos focar mais nas relações (entre homens e mulheres) do que nos pólos desta relação (estudos só de mulheres, ou estudos só de homens) de alguns estudos prévios.

O conceito de gênero foi proposto pelas feministas que defendiam que a pesquisa sobre mulheres transformaria fundamentalmente os paradigmas da ciência no seio de cada disciplina. Essas pesquisadoras assinalaram que o estudo das mulheres acrescentaria novos temas e iria impor uma reavaliação crítica das premissas e critérios do trabalho científico existente. A maneira como essa nova história iria simultaneamente incluir e apresentar a experiência das mulheres dependeria da maneira como o gênero poderia ser desenvolvido como uma categoria de análise.

Nas discussões de gênero há duas posturas distintas no tratamento da categoria. Sabe-se que boa parte dos debates das últimas décadas esteve voltada para esta discussão. A primeira postura (anos 60-70s e 80s) - e a mais conhecida - passa a ser criticada por feministas pós-modernas e de posturas pós-estruturais (a exemplo de Judith Butler, Monique Wittig, Dona Haraway, entre outras) que surgem a partir da década de 1990. Estas últimas irão

defender uma concepção mais plural, e não relações dicotômicas, baseada no contraste e visão simplista do conflito apenas entre dois sexos/gêneros: o masculino e feminino (homem x mulher; cultura x natureza etc) como se defendia nas primeiras concepções de gênero.

A primeira vez que se fala em categoria de gênero (ou sexo-gênero) (Robert Stoller - anos 60; Gayle Rubin - anos 70; Ann Oakley – anos 1972; Joan Scott- anos 80), se tratava o gênero como uma dimensão “social” do sexo. Essa visão é bastante forte até hoje. Mas, as críticas que as feministas dos anos 90s (onde a própria Joan Scott tem algumas contribuições, ampliando sua visão de primeiros escritos) começam a levantar (e desde outros lugares e diálogos com teorias queer, sobre terceiro gênero) é que essa primeira forma de entender o gênero levou a certos problemas e erros.

Atesta Scott (1988) que, até nas construções científicas, as categorias de gênero aparecem como instrumentos da representação de poder. Scott, após análise de seu primeiro escrito, propôs que os estudos de gênero fizessem uma crítica aos pressupostos iluministas e se assentassem no paradigma teórico pós-estruturalista. Para ela, esta opção permitiria às feministas acadêmicas encontrarem uma voz teórica própria, aliados acadêmicos e políticos. Por isto, Scott, mais do que uma mudança de perspectiva teórica no uso da categoria gênero, propôs uma mudança radical na forma de se pensar a categoria de gênero e o fazer história, que deveria partir de novas questões, hipóteses e métodos (SCOTT, 1990).

O conceito de gênero se desenvolveu originalmente dentro do marco dos estudos sobre “mulher”, compartilhando vários dos seus pressupostos. A formulação do conceito de gênero procurava superar problemas relacionados à utilização de algumas das categorias centrais nos estudos sobre mulheres (Piscitelli, 2001). Nesta direção, o ensaio *O Tráfico das Mulheres: Notas sobre a Economia Política do Sexo* da Gayle Rubin (1975) marcou o pensamento feminista ao introduzir o conceito de gênero no debate sobre as causas da opressão da mulher. Foi um clássico e dos primeiros a introduzir o conceito de gênero. Por isso, inicialmente, ele foi utilizado como uma alternativa para trabalhar com a noção de patriarcado, enquanto produto da inquietação feminista em relação às causas da opressão feminina. A elaboração desse conceito aproxima-se à percepção da necessidade de associar essa preocupação política à de uma melhor compreensão da forma como o gênero opera em todas as sociedades, o que exigiu pensar de maneira mais matizada e sofisticada tudo que envolve o poder.

Assim, recapitulando, na primeira postura o gênero era entendido de forma dicotômica (como se fosse uma antítese entre homens x mulheres, deixando de fora os homossexuais, lésbicas, transgêneros, especificidades de diferentes tipos de mulheres como as negras, judias, etc), além de que se fazia uma correlação muito restrita entre o sexo da pessoa e seu

respectivo gênero (pessoas com pênis = gênero masculino x pessoas com vagina = gênero feminino). Essa visão aparecia mais expressada como os debates dualistas sobre natureza x cultura, público x privado. Já, as feministas com posturas pós-modernas começam a discutir o gênero como sendo algo mais complexo e plural (há homens sexualmente que se sentem com um gênero feminino; corpos femininos que podem ter gêneros masculinos, etc). E, neste caso, a discussão sobre gênero adentra ao campo de debates muito mais complexos.

A famosa frase “*não se nasce mulher, mas se faz uma*” de Beauvoir (1980), tem mais a ver com a segunda concepção de gênero, pois envolve os muitos debates sobre natureza (sexo) x cultura (gênero). Então, como se pode inferir, não basta ter nascido com corpo e sexo de mulher para ter uma identidade de gênero feminino, mas se desprende de sua frase que se adquire o gênero por um complexo processo social – e não natural – de construção de identidade.

A feminista Judith Butler, ao criticar um conceito unívoco de “mulher” que havia dominado o campo de estudo de gênero, reflete-o em seu sentido múltiplo. A essa visão outras variáveis significativas como raça, classe social, etc. são direta e concretamente relacionadas ao campo de gênero (Butler, 2003).

As feministas pós-modernas problematizaram as teorias iniciais que tendiam a ser mais essencialistas ou totalizantes e a partir de categorias fixas e estáveis do gênero, nas gerações anteriores, nas quais “gênero” era definido a partir do sexo enquanto categoria natural, binária e hierárquica, como se existisse uma essência naturalmente masculina ou feminina inscrita na subjetividade. A expressão “totalizante” foi usada para descrever a ideia, até então vigente, de que havia uma essência, uma única forma estável e homogênea de ser mulher ou de ser homem (HARAWAY, 1995, HARDING, 1993).

Então, a proposta destas diferentes feministas concentrava-se na análise das diferenças, da alteridade, da diversidade e da produção discursiva da subjetividade. Com isso, deslocam-se o campo do estudo sobre as mulheres e sobre os sexos para o estudo das relações de gênero e no estudo *das e pelas* mulheres, mantidas as estreitas relações entre teoria e política-militância feminista - dos estudos de gênero, cujos pressupostos abarcam a compreensão do gênero enquanto categoria sempre relacional (SCOTT, 1986).

Além de Scott (1990), feministas (como Flax, 1991; Harding, 1993; Butler, 2003), influenciadas pelo pensamento pós-estruturalista que predominava na França (anos 1980s), especialmente pelo pensamento de Michel Foucault e de Jacques Derrida, passam a enfatizar a questão da diferença, da subjetividade e da singularidade das experiências, concebendo que

as subjetividades são construídas pelos discursos, em um campo que é sempre dialógico e intersubjetivo.

Butler, incorporando as tendências pós-estruturalistas e desconstrucionistas, conceitua gênero como um *'ato performático'*, como um efeito, produzido ou gerado. Essa definição resgata a noção de processo e de construção singular de cada sujeito, dentro de um campo situado de possibilidades que é reafirmado ou renegociado através de sucessivas *"performances"*, ou seja, atos, práticas concretas (e não essências naturalizadas) através dos quais os sujeitos se constituem (BUTLER, 2003). Nesta perspectiva, gênero é, portanto, uma construção social.

As feministas contemporâneas passam a tratar e explicar ser o gênero "uma categoria relacional", o que remete à ideia que este campo de estudos tem que tratar e estudar mais a "relação" entre gêneros (homens, mulheres, etc) e não se focar, apenas, ao estudo só de mulheres, como fizeram os primeiros grupos de feministas. Sardenberg (2002) faz uma certa defesa aos estudos de mulheres - pois historicamente teve toda uma importância que não pode ser descartada -, mas, também, dá alguns elementos que apontam para a superação ou direção que vem adotando outras posturas feministas mais contemporâneas.

A inclusão do gênero como categoria analítica, tal como as de raça e classe, traria, para Scott (1990), a inclusão dos oprimidos na História. A análise do significado e da natureza da sua opressão e a compreensão acadêmica de que as desigualdades, face ao poder, estão relacionadas ao menos a estes três elementos gênero, raça e classe.

Portanto, a ideia de gênero, pensada sobre a base da diferenciação com o sexo foi difundindo-se com uma rapidez extraordinária. As posturas das autoras que discutem atualmente o conceito de gênero são extremamente variadas. As feministas refutaram tais proposições, desnaturalizando e desconstruindo a perspectiva de gênero das gerações anteriores, assim gênero passou a ser uma categoria relacional e política. Não mais baseado nas diferenças biológicas ou "naturais", o gênero foi (des) naturalizado, (des) construído. Revisada a ideia binária de dois sexos e dois gêneros, o gênero passou a ser entendido como relação, primordialmente política, que ocorre num campo discursivo e histórico de relações de poder (SCOTT, 1986).

Como um contraponto e desdobramentos de pesquisas de feministas só focadas nas experiências de mulheres, aparecem as vozes de homens falando da experiência masculina, nos anos 80s e 90s, ampliando-se assim, na visão de Piscitelli (1998) o campo de estudos de Gênero. Esta autora destaca nesse artigo a relevância dos estudos de masculinidades desenvolvidos a partir da década de 1980, sobretudo no que diz respeito à percepção da

“diversidade de vozes masculinas” (Piscitelli, 1998, p. 149). Mas, também, avalia criticamente, o essencialismo aos que maioria de autores tendeu quando afirma: pois:

Os autores que desenvolveram as melhores versões dos estudos de masculinidade marcam a distância entre esses trabalhos, inseridos nos estudos de gênero e os *men's studies*, considerados, esses sim, essencialistas e parciais (PISCITELLI, 1998, p. 149).

Os estudos sobre masculinidades tratam-se de um campo onde o gênero adquire perspectiva relacional. A possibilidade de reflexão sobre a masculinidade e suas novas configurações, surge via contribuição (política e teórica) do movimento feminista. E, desde 1990, passa a ser considerado o seu aspecto mais plural.

Os (as) pesquisadores (as) que tinham uma visão política mais global recorriam regularmente às três categorias – raça, classe e gênero - para inscrever uma nova história. As desigualdades de poder estão organizadas nestes três eixos - classe, raça e gênero. Essa categoria sociológica de gênero analisa como as hierarquias de gênero e de poder são construídas, legitimadas, contestadas e mantidas.

A análise de gênero se torna primordial pelo fato de permear absolutamente todas as relações sociais, sejam elas de classe social ou étnica. Este ponto é de fundamental relevância, pois se trata de profunda articulação entre gênero e classe social na trama de relações de poder.

A análise relacional de gênero tornou-se a mais apropriada para a percepção das relações sociais de poder entre diferentes sexos e, a por esta tese adotada, para explicar como no candomblé ocorre uma inversão significativa de papéis sociais, isto é, o de maior protagonismo feminino em uma sociedade ainda marcada pelos princípios de dominância masculina.

Hoje se fala da interseccionalidade de categorias como as de gênero, raça, classe, geração, apontando que nossa posição na estrutura social mais ampla combina distintas variáveis, e que também tem a ver com leituras mais recentes dos estudos de gênero (Bairros, 1995). Antes se discutiam esses problemas de modo mais separado, como se fosse um problema só de raça, ou só de gênero, ou de classe (referindo-nos a diversas brigas de feministas liberais, marxistas, socialistas). Nesta nova forma de tratar o problema se pensa mais simultaneamente em que se pode ser mulher, e também ser negra, e pobre (ao contrário de ou/ou).

Assim como a classe social, o gênero e a raça/etnia são, também, importantes, pois, demarcam o lugar ocupado pelos indivíduos na vida social. Esse fato se apresenta porque os

sistemas de opressão e negociação vão “recolocando” às posições ocupadas pelos indivíduos, implicando que esses diferentes sistemas e as relações de poder vão “moldando” e “remoldando” as experiências travadas pelos sujeitos sociais (OLIVEIRA, 2012, p. 97-8).

A despeito disso, Sorj (1993) coloca que “nem tudo é uma questão de gênero”, daí porque se deve ter cuidado com a centralidade nessa dimensão. Ou mesmo com a centralidade com qualquer das dimensões sociais - seja a de gênero, classe, etnia/raça, idade/geração ou outra.

Debater as complexibilidades de gênero tem se tornado primordial pelo fato dessa categoria analítica permear absolutamente todas as relações sociais sejam elas de raça/etnia, de classe social, geração/idade etc. Todas elas envolvendo diferentes relações de poder. Portanto, rearticular as categorias interseccionais de gênero, raça, classe, geração, no apartado a seguir, será de fundamental relevância, pois se trata de profunda articulação entre categorias na trama de relações de poder.

1.2. Rearticulando as intersecções de gênero, raça, classe e geração

Nos últimos anos, a abordagem interseccional trouxe muitos ganhos para as ciências humanas e sociais; pois, ampliou debates concernentes aos estudos feitos sobre as relações de gênero, relações étnico-raciais, estudos no campo das sexualidades, geração, religião, dentre outros, demonstrando que os indivíduos, ainda que configurados por seus grupos sociais ou classes, também são marcados por condicionantes que destacam outros aspectos de suas identidades, vivências, culturas e subjetividades.

O termo interseccionalidade foi cunhado especificamente e desenvolvido pela estudiosa americana crítica sobre os estudos de raça, Kimberle Crenshaw (1989; 1994). Crenshaw usou a metáfora das “estradas de interseção” para descrever e explicar a maneira em que a discriminação racial e de gênero são determinadamente agravadas uma pela outra.

Patrícia Hill Collins (2000) usa a interseccionalidade para referir-se a formas particulares de opressões, por exemplo, as que apresentam interseções de raça e gênero ou entre sexualidade e as nações, ou ambos. Referindo-se as ligações de nível macro a noção de “opressão entrelocada”, Collins aponta para os sistemas de opressão específicos, tais como raça, gênero e classe.

No Brasil, as avenidas do racismo, sexismo, capitalismo e a noção de heteronormatividade se entrelocam; sendo que a primeira avenida é a matriz e a segunda

avenida são as intersecções das categorias. Neste caso, a identidade é sempre marcada pelo contexto, as identidades são híbridas e a posicionalidade muda no campo.

Dhamoon (2011) fundamenta que a interseccionalidade baseia-se na ideia de que mais de uma categoria deve ser analisada conjuntamente, e as categorias importam igualmente, e sua relacionalidade é uma questão empírica em aberto; pois, existe uma interação dinâmica entre o indivíduo e determinados fatores institucionais, além do que, os membros de uma categoria são diversos uns dos outros, podendo apresentar intersecções de relacionalidade diferenciadas. A autora usa a linguagem de interações como forma de descrever, explicar e criticar as maneiras em que os processos de diferenciação funcionam em suas dinâmicas, perpassando através um do outro, em que cada um deles não existe separado; embora o caráter desses processos e seus efeitos sejam variados e indeterminados, constituindo, assim, o jogo das interseccionalidades. De acordo com a autora, estes processos são gerados pelas forças que alimentam e constituem as relações de poder.

A interseccionalidade pode ser usada como um quadro de análise amplamente aplicável às várias relações de marginalidade e de privilégio, assim como pode ser integrada nas principais correntes de estudo das ciencias sociais como uma nova forma de realização de pesquisas e construção do conhecimento. A integração da interseccionalidade traz benefícios para a ciência política e outras ciencias sociais porque amplia e aprofunda as ferramentas disponíveis para conduzir, catalogar e interpretar as pesquisas (Dhamoon, 2011). Assim, para esta autora, este paradigma analítico pode ser, amplamente, aplicado para o estudo mais amplo dos grupos sociais, de suas relações e contextos, bem como ir além do âmbito convencional de estudos sobre as/das mulheres não brancas.

Os dois principais objetivos propostos por Dhamoon (2011) são os de delinear e esclarecer um conjunto de considerações teóricas que são importantes para a adoção deste paradigma de pesquisa, principalmente para aqueles que pretendem utilizar a interseccionalidade de maneira integrada a seus campos de estudo e procurar engajar-se nos debates existentes sobre os usos da interseccionalidade, prescrevendo campos de análise específicos como os usos da linguagem como campo estruturado pela subjetividade; a crítica aos trabalhos de desnaturalização do que é tomado como dado, críticas sobre o falso sujeito construído pela razão, observando que as grandes narrativas são inadequadas para a explicação da vida política.

Os estudos feministas têm desenvolvido anticategorias de abordagens que se esforçam para a desconstrução dos atuais sistemas de categorização e abordagens em que as experiências de um único grupo social são definidas por uma intersecção de múltiplas

dimensões em que há relações complexas entre múltiplos grupos dentro e através de identidades e categorias analíticas. Estas técnicas são importantes para a luta contra hegemônica sobre as maneiras de ver a diferença, a identidade e o poder; e, de fato, categorias podem ser pontos de partida úteis porque podem apresentar pontos de conexões e disjunção.

De modo crítico e aguçado, a autora coloca que a trindade gênero-raça-classe propiciou estudos muito vigorosos, porém, colocaram determinados sistemas de opressão dentro de esferas hierárquicas onde um grupo podia se considerar mais oprimido que outro, dependendo das esferas que fossem nuançadas, por vezes, a opressão de classe e raça em detrimento a opressão de gênero. O privilégio atribuído a esta tríade é indicativa de que as (os) pesquisadoras (es) e estudiosas (os) da interseccionalidade fizeram escolhas cercadas (os) de/em um contexto histórico específico.

A discriminação de gênero não se esgota na exploração de classes, mas encontra apoio no sexismo e nas diferenças raciais que a sociedade se encarregou de naturalizar e perpetuar. Não é diferente no que diz respeito a idade/geração, uma vez que esta categoria também demarca os espaços ocupados pelos indivíduos na sociedade. Embora essas dimensões sejam naturalizadas e universalizadas no intuito de perpetuar as desigualdades sociais geracionais, também, constituem sistemas de opressão interligados (GONZALEZ, 1984; MOTA, 1999).

Algumas autoras privilegiaram as articulações entre raça³³ e gênero para que outros aportes teóricos fossem alcançados e as interrogações sobre a opressão das mulheres fossem melhor compreendidas. A partir destas articulações surgem novos contextos que denunciam o racismo, o sexismo e a opressão sexual das mulheres, a partir de novas demandas; antes invisibilizadas por discursos hegemônicos embasados em experiências de mulheres brancas de camadas sociais privilegiadas que acabavam essencializando a categoria “mulher” (PISCITTELI, 2008; HARAWAY, 1991).

Piscitelli (2008, p. 266) quem também critica a centralidade da categoria gênero como obscurecedora ou subordinadora de outras categorias importantes de análise como raça, classes, sexualidades, dentre outras, destaca:

A proposta de trabalho com essas categorias é oferecer ferramentas analíticas para apreender a articulação de múltiplas diferenças e desigualdades. É importante destacar que já não se trata da diferença sexual, nem da relação entre gênero e raça ou gênero e sexualidade, mas da

³³ Raça aqui usada não no sentido genotípico (biológico), nem como construção sócio-histórica baseada apenas nas características fenotípicas, mas Raça enquanto realidade social e política e que está pautada na história dos povos desde os grupos mais antigos. A raça é algo concreto que mulheres e homens negros precisam se defrontar no cotidiano.

diferença, em sentido amplo para dar cabida às interações entre possíveis diferenças presentes em contextos específicos (PISCITTELI, 2008, p. 266).

Os debates suscitados pelos estudos de gênero definiram um cenário diferenciado para as ciências sociais e humanas como um todo, se anteriormente o sexo como dado biológico seria o mais importante condicionante para a opressão das mulheres, como poderíamos, agora, averiguar outros fatores de opressão como raça, classe, geração, etc. tão importantes quanto aquele?

Muitas insatisfações foram encontradas a partir de diferentes grupos de mulheres pesquisadoras, militantes, feministas que não se viam contempladas pelas categorias de análise utilizadas e pelos balizadores metodológicos existentes. Novas ferramentas de leitura precisaram ser forjadas e colocadas à prova, para que os marcos teóricos e conceituais pudessem ser estendidos e para que as fronteiras fixas construídas pela ciência fossem flexibilizadas nos campos da pesquisa e da construção de conhecimentos.

Pensar as condições de opressão também simbolizou para um feminismo negro, desde o qual penso nesta tese, rever questões profundas sobre os direitos humanos e suas violações, atentando para a necessidade de transformação não somente nas estruturas de poder hegemônicas, mas também nas estruturas que constroem o pensamento social. Estas indagações possibilitaram pensar nas diferentes formas de violação dos direitos humanos, atentando que os direitos das mulheres e a violação dos mesmos não corriam em completa simetria ou em relação aos direitos dos homens, mulheres tinham direitos diferentes e, portanto, a violação dos mesmos era de ordem diferenciada e posta em detrimento em relações aos direitos universais ou direitos de uma classe compostas por indivíduos que compartilhavam de ideias, vivências e relações de poder e dominação diferenciados (CRENSHAW, 2002).

Avtar Brah (2006), a partir da observação das relações de gênero e raça na Inglaterra e da leitura teórica do feminismo negro e suas construções, ressaltou que as noções de articulação de categorias amplía a leitura dos agenciamentos políticos. Rejeitando as noções de patriarcado pensado como sistema, preferiu debater em seu trabalho, de forma mais ampla, sobre relações patriarcais, de modo mais concreto, para analisar as fronteiras possíveis da subordinação de mulheres negras. As feministas do terceiro-mundo e/ou que trabalham com teoria pós-colonial chamaram a atenção para a necessidade de articular gênero, raça/etnia, religião e nacionalidade, destacando que na conjuntura e na organização das sociedades

humanas a posição religiosa e de nacionalidade refletem como ícones poderosos na opressão das mulheres ou no seu destaque nas relações de poder (PISCITTELI, 2008, p. 263).

Buscar rearticular as interseccionalidades de gênero, raça, classe, geração, entre outras, possibilita perceber a “coexistência de diversas abordagens”; as perspectivas diferenciadas traçam pensamentos diversificados sobre “diferença e poder”, refletindo sobre as margens da agência concedida aos sujeitos, e suas reais possibilidades de agir mediante as suas fronteiras sociais e culturais (Piscitteli, 2008, p. 267). Trabalhar com as categorias analíticas aqui propostas, ou ainda com as intersecções possíveis implica dizer que novos caminhos precisam ser feitos e antigas abordagens precisam ser revistas; já que todo o conhecimento é parcial e depende da subjetividade de cada pesquisador (a) para apresentar um ponto de vista consistente que possibilite a transformação social e do conhecimento. De acordo com Kimberlé Crenshaw (2002):

Assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores relacionados à suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são diferenças que fazem diferença na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. Tais elementos diferenciais podem criar problemas e vulnerabilidades exclusivos de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetem desproporcionalmente, apenas, algumas mulheres (CRENSHAW, 2002, p. 173).

O que Crenshaw (2002) sinaliza pode parecer simples para nossa compreensão; porém tem se tornado, academicamente, um desafio instigante no que tangencia os estudos de gênero. A autora nos alerta para as diferenças existentes nas formas de vivenciar a discriminação, a vulnerabilidade das mulheres possui diferentes prismas que divergem ou convergem entre grupos sociais específicos e criam as condições de opressão e discriminação social.

Além da elucidação conceitual de interseccionalidades como sendo o caminho que permite entender a articulação entre os eixos da subordinação, Crenshaw (2002) demonstra a forma como a interseccionalidade pode operar, através do que ela mesma denomina de “conceituação metafórica.” Junto ao conceito de interseccionalidade como perpassando relações sociais que buscam captar as consequências estruturais e a interação entre os eixos da subordinação, a autora possibilita a percepção de como esses eixos de poder se estruturam e circulam na vida social. Para tanto, faz alusão, metaforicamente, a um tráfego intenso e veloz em avenidas transversais e superpostas, cuja intensidade e velocidade do tráfego é que vão

determinar a dimensão dos conflitos, os choques das diversas identidades que perpassam esse tráfego e as consequentes negociações e opressões.

De acordo com Piscitelli (2008, p.267), algumas leituras críticas das articulações propostas por Crenshaw (2002) colocam a abordagem dentro de uma linha sistêmica, que “destaca o impacto do sistema ou a estrutura sobre a formação de identidades”, questionando o fato de que “gênero, raça e classe são pensados como se fossem apenas sistemas de dominação, opressão e marginalização que determinam identidades, exclusivamente vinculadas aos efeitos da subordinação social e o desempoderamento”. Outro fator problemático, apontado por Piscitelli (2008) sobre as articulações propostas por Crenshaw (2002), gira em torno do uso dos enfoques de poder foucaultianos que, utilizados de forma seletiva, acabam por desconsiderar que “esse autor [Foucault] pensa em poder não apenas em sentido repressivo, mas, também, produtivo que não apenas suprime, mas também capaz de produzir sujeitos”, em que as relações de poder se alternam, constantemente, e são construídas por conflitos e resistências.

A esse propósito, Kimberlé Crenshaw (2002) afirma que a interseccionalidade das categorias sociais é inegável; daí, não poderemos pensá-las e entendê-las como categorias não relacionais. Para a autora, essas categorias devem ser analisadas e entendidas na dinâmica de entrelaçamento que elas se apresentam e na intensa capacidade que elas têm de irem se redefinindo mutuamente. Segundo a mesma autora, só através da interseccionalidade poderá ser entendida a lógica de funcionamento dos sistemas discriminatórios que estruturam posições relativas às mulheres, classes, raças, etnias, etc.

Numa outra linha de pensamento chamado de construcionista, destacado por Piscitelli (2008, p.267-268), estariam as contribuições de autoras como Ann MacClintock (2010) e Avtar Brah (2006) que pautam-se nos aspectos relacionais e dinâmicos da identidade social. Nesta direção, a abordagem construcionista apresenta um sujeito com reais possibilidades de agenciamento de suas ações, retirando o indivíduo da simples categorização de sujeição à de um poder soberano, re combinando os marcadores sociais que o atravessam como os de gênero, raça e classe, sendo vistos estes como pontos estratégicos que oferecem, simultaneamente, recursos que possibilitam a ação e resistência dos sujeitos³⁴. Por sua vez, Ann MacClintock (2010, p. 211-212) questiona a tendência que possuímos dentro da teoria

³⁴ A visão de poder, em termos gramscianos, destaca-se pelas “lutas contínuas em torno da hegemonia” em que as articulações práticas dos indivíduos estabelecem relações que promovem a modificação das identidades. Leia-se GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

feminista de ver as mulheres como apenas ou exclusivamente “vítimas ambíguas” tendência esta que, de acordo com a autora “igualação e contexto, corpo e situação, anulando, assim, a possibilidade de sua recusa e ação estratégica”. Esse pensamento da autora nos ajuda na desconstrução de uma vitimização feminina sem possibilidades de diálogos ou estratégias de resistência e de transformação nos campos da dominação masculina e da intervenção e negociação das que as mulheres são igualmente capazes. A análise de MacClintock (2010, p. 211-212) coloca em questionamento as supostas desvantagens do mundo das mulheres em desvantagem, apontando que existe uma permanente negociação de poder que colocam em dúvida as verdades binárias de dominação e resistência, vítima e opressor.

As articulações de sexualidade, raça e classe se interconectam e se vinculam ao gênero e são exploradas por MacClintock (2010) através das estratégias políticas diversificadas “que envolvem coerção, negociação, cumplicidade, mimesis, compromisso e revolta”. O poder nunca seria atribuído por igual em diferentes situações sociais, as relações de poder seriam sobredeterminadas pela raça, pelo gênero, pela classe, ou por cada uma destas categorias por sua vez; assim sendo, nenhuma categoria deve ser invisibilizada (PISCITTELI, 2008, p. 268). No fazer epistemológico de MacClintock, (2010, p. 19-27) “raça, gênero e classe não são reinos distintos da experiência, que existem em esplêndido isolamento entre si; nem podem ser, simplesmente, encaixados, retrospectivamente, como peças de um Lego”; estes reinos existem através de suas relações complexas e duradouras que constroem e desconstroem diversos níveis da nossa realidade social. Para entender melhor as intersecções propostas por MacClintock (2010) vamos tomar como exemplo as conexões que a autora faz entre os campos do trabalho doméstico, das construções de classe e da sexualidade a partir da desconstrução da teoria freudiana da trindade edipiana (mãe, pai, filho). Desconstruindo a teoria edipiana, a autora recoloca na cena familiar a figura da babá, evidenciando que as teorias freudianas negaram a presença das mulheres na formação das crianças o que invisibilizou as contradições de classe no seio de uma sociedade historicamente datada. Ao encontrar novos arranjos que colocam em evidência a presença das babás na composição das famílias vitorianas, MacClintock (2010) demonstra que as mulheres e os espaços domésticos por elas ocupados são importantes domínios do mundo do trabalho e das relações de poder; logo, estão repletos de relações sociais subjetivas que constroem as relações de gênero, sexualidade, raça e classe³⁵.

³⁵ Ao abordar sobre as intersecções de gênero, raça, classe e sexualidade desdobra e crítica nas obras de Freud e Lacan, Ann MacClintock (2010) afirma que o fetichismo representaria um fenômeno mais complexo e, historicamente, diferenciado do que o descrito pela psicanálise e “não pode ser reduzido a uma única narrativa

Gonzáles (1984, p. 223-244) aponta que no Brasil, desde tempos coloniais, as relações de poder em torno das mulheres negras foram tracejadas por dois estereótipos colonizadores cruciais para a perpetuação da opressão – a empregada e a mulata. De acordo com a autora, o mito reencarnado e encenado da democracia racial perpassa pelos artifícios do carnaval e da domesticidade; seria no exato momento do rito carnavalesco que o mito da democracia racial seria reatualizado com toda a sua força e violência simbólica.

Para Patricia Hill Collins (1998), dentro dos limites da construção da branquidão racial é esperado das mulheres a submissão aos homens. As pessoas de cor não estão imunes a esta mesma lógica, dentro do quadro da raça como da família, mulheres de grupos raciais subordinados submetem-se aos homens de seus grupos, muitas vezes, para apoiar as lutas dos homens para lidar contra o racismo. Assim, no complexo jogo das hierarquias, o sexo e a idade competem para criar arranjos que colocam determinados indivíduos em posição de mando, destaque social e privilégios.

Collins (1998, p.66) destaca que questões como a manutenção da “solidariedade racial” na sociedade civil afro-americana, muitas vezes, replicam hierarquias de gênero, classe social, sexualidade e nação. A manutenção de padrões de violência entre homens negros acaba perpetuando a naturalização da violência praticada contra mulheres negras, por exemplo, pois permitem que assuntos como violência sexual e doméstica, assédio sexual em ambiente de trabalho sejam silenciados a partir do encorajamento das vítimas para manter os seus próprios “segredos de família”. Para ela, a família é a base para conceituar a raça e a nacionalidade, definida através da cidadania americana. Em contrapartida, é a retórica sobre a família que naturaliza as hierarquias – dentro e fora de casa – obscurecendo a força necessária para manter outras relações que diminuiriam a violência. A autora dá um poderoso exemplo a partir do debate das intersecções e dos “laços de sangue” que permeiam a ideia de família “ideal”, discorrendo que nos Estados Unidos os conceitos de família e parentesco estariam intimamente ligados ao “laço de sangue”, este proposto como uma substância que regula a difusão de direitos; enquanto isso, o sistema jurídico atuaria para privilegiar uniões heterossexuais, laços entre mães e filhos, irmãs e irmãos, avós e netos, ilustrando a

masculina e sexual de suas origens”, pois a construção do fetichismo estaria imbricada com a classe e a raça, desempenhando papéis de formação tão marcados quanto o gênero. Para a autora, o fetichismo seria animado pela dicotomia histórica do trabalho pago e não pago das mulheres em regime colonial, delimitando, assim, os marcadores de classe em sua obra, impulsionado pelas contradições do racismo imperial e negociado nos arcabouços das construções do escravo e do senhor, da limpeza e da sujeira. Para muitas mulheres, o fetichismo seria uma tentativa “ambígua, contraditória, e nem sempre bem-sucedida – de negociar os limites do poder de maneira que resultasse em algo mais do que simples lições sobre domínio e submissão” (MACCLINTOCK, 2010, p. 208).

importância da biologia nas definições de família do mundo contemporâneo. Representando as ligações genéticas entre indivíduos aparentados, a crença nos “laços de sangue” naturalizam as relações entre os membros das redes de parentesco, sangue, família e parentes estão, tão intimamente, ligados que a ausência de tais relações pode ser motivo de preocupação (COLLIN, 1998, p. 69).

Collins frisa que uma família precisa de laços de sangue para ser reconhecida como família “ideal”, uma raça possui laços de sangue que ligariam indivíduos a características em comum, logo e desde aqui a raça poderia ser considerado um tipo de família. Ao agrupar as pessoas através de noções de semelhança física, como a pele, cor, características faciais, textura do cabelo, qualidades intelectuais, apoiado por leis e costumes, através do olhar de uma perspectiva que dominou o pensamento ocidental e do racismo científico - brancos e negros foram definidos como grupos sociais distintos. Uma lógica semelhante pode ser aplicada ao entendimento da nação. A nação seria definida como um grupo de pessoas que compartilham de uma etnia comum fundamentada em laços de sangue, expressões culturais de seu povo, como sua música, a arte, a língua e os costumes, esse conjunto constituiria uma identidade nacional única (COLLINS, 1998, p. 70).

A análise de Dhamoon (2011) gira em torno dos estudos dos processos e sistemas³⁶, como sendo mais eficazes para analisar a complexa dinâmica de poder, se combinados. O quadro das combinações de diferentes interseccionalidades contribui para uma compreensão ampliada dos processos e sistemas que atravessam os sujeitos porque fornece uma multidimensionalidade de análise, demonstrando como o poder funciona e quais os seus diferentes efeitos sobre diferentes níveis da vida política. A análise feminista se concentra tanto no indivíduo quanto no grupo social marcado como oprimidos, focando identidades por meio de estudos de caso ou narrativas de mulheres não brancas, como indivíduos, um grupo geral ou como um grupo específico. Este tipo de conhecimento incorporado tem sido significativo, pois enfatiza e propicia as vozes, experiências, conhecimentos situados e perspectivas das pessoas tradicionalmente marginalizadas e apagadas nos estudos da ciência política e de outras disciplinas.

³⁶Os processos seriam as maneiras em que as subjetividades e as diferenças sociais são produzidas, como por meio de discursos e práticas de generização, etnicização, racialização, culturalização, sexualização e assim por diante. Por sistemas a autora se refere a estruturas historicamente constituídas de dominação como o racismo, colonialismo, patriarcado, sexismo, capitalismo e assim por diante. A concentração dos estudos nestas duas bases revela a interação sobre o poder, a atenção ao poder, como o assunto de luta e objeto de transformação, dando vez ao que ela chama de o paradigma de pesquisa do tipo que cruza, interseccionalmente, diferentes tipos de marcadores sociais (DHAMMOON, 2011).

Em suas duas edições do *Pensamento Feminista Negro*, Patricia Collins (1990, 2000) desenvolve a idéia de uma “matriz de dominação” para se referir à forma como a interseção presente nos sistemas de opressão é realmente organizada através de um domínio estrutural, disciplinar, hegemônico e interpessoal de poder. A imagem de uma “matriz”, usada em análise de tipo interseccional, embora não totalmente satisfatória, pode ser melhor ferramenta para captar o complexo funcionamento do poder.

Dhamoon (2011), indo além da análise de Patricia Collins (1990, 2000), expande a ideia dessa matriz de modo a destacar as forças produtivas de potência, isto é, os processos de diferenciação, bem como os de dominação, ou seja, os sistemas de dominação. O foco da análise não é mais “apenas” no âmbito do domínio, mas também se ressaltam os processos e estruturas como interativas, aonde os significados que se apresentam no seu paradigma de análise interseccional e em formas sempre relacionais.

O paradigma do tipo interseccional dá sentido ao caráter relacional da diferença e da formação do sujeito, ele serve como uma representação do movimento entre refrações e interações, a relação entre processos e interações. É uma imagem que representa o deslocamento, desarrumando os movimentos indeterminados, e as dinâmicas multifacetadas da diferença. E serve para captar a idéia de que não seria possível, por exemplo, uma mudança radical aos sistemas de racismo sem mudança radical aos sistemas de capitalismo, sexismo, homofobia, não seria possível, e assim por diante. Tal conclusão tem implicações políticas, pois aponta para a necessidade de alianças entre diferentes grupos, movimentos e alguns deles propõem mudanças dentro dos círculos políticos de estabilidade presumida que se apoiam em um, dois ou três tipos de opressão. A matriz de interseccionalidades dá sentido teórico a análise e ao distanciamento de uma concepção binária de poder (dominante-subordinado) e indica que todos nós ocupamos diferentes graus e formas de privilégio e opressão diferenciados na sociedade como trazido nas análises de poder da teoria foucaultiana (DHAMOON, 2011).

O recurso constitutivo de um paradigma de pesquisa que lança mão da perspectiva interseccional é o de promover uma crítica do poder e do modo como ele funciona, assim como sobre os efeitos e possibilidades de sua transformação. Em geral, um tipo de pesquisa interseccional serve não apenas para descrever e explicar a complexa dinâmica de poder em jogo em contextos específicos e em diferentes níveis da vida social, mas, também, oferece visões de mundo alternativas.

Epistemologicamente, essa perspectiva de análise levanta questões também sobre a relação entre poder e conhecimento. Enquanto foco principal da pesquisa interseccional tem a

inclusão e a pluralização das vozes marginalizadas e das experiências; este paradigma também revela o conhecimento sobre o que (e não apenas quem) é tomado como dado ou normalizado. A relação entre poder e conhecimento leva o (a) pesquisador (a) a investigar os próprios pressupostos e fundamentos de como nós sabemos o que sabemos e como, conseqüentemente, configuram-se e constituem-se em sociopolítica das diferenças.

A adoção de perspectivas de análise relacional é uma importante ferramenta analítica, que propiciam compreensões mais aguçadas sobre modo de operar e se reproduzirem relações de poder que estruturam as relações entre indivíduos, em diferentes contextos sociais (COLLINS, 2000).

Os (as) pesquisadores (as) de estudos sobre a mulher que tinham uma visão política mais global recorriam regularmente às três categorias – raça, classe e gênero - para inscrever uma nova história. As desigualdades de poder estão organizadas nestes três eixos - classe, raça e gênero. A categoria de gênero é uma motivação criada pelas teóricas feministas preocupadas em modificar a representação de outros grupos deixados fora da história em detrimento de sua raça, etnicidade, classe e gênero. Essa categoria sociológica analisa como as hierarquias de gênero e de poder são construídas, legitimadas, contestadas e mantidas.

Por tudo isto, e desde esta concepção mais dinâmica e interseccional de gênero é que me interessou entender melhor qual o tipo de poder é o que concentram mulheres que lideram terreiros de candomblé, analisando etnográfica e participativamente algumas das relações de gênero e de poder que se desenvolveram no terreiro no Ilê Asé Ogum Omimkayê tanto pela identificação dos distintos papéis que homens e mulheres exercem, os cargos que ocupam e suas posições sociais dentro e fora da estrutura hierarquizada deste terreiro de Candomblé.

Entendo que um determinado grupo social não é homogêneo e que os indivíduos inseridos no mundo do candomblé, como qualquer outro grupo social, tem as suas especificidades de gênero, raça, classe, geração. A partir destas considerações podemos pensar que as intersecções não são meros aportes teóricos onde sustentamos narrativas esparsas sobre os grupos que observamos, destacando sua classe, sua etnia/raça, sua sexualidade, religião, idade etc. Os marcadores identitários são suportes que sustentam nossa análise mais profunda sobre os grupos sociais, destacando suas diferenças, relações de força, construções sociais e culturais, que amplificam ou diminuem a compreensão de seu estar no mundo, modificam suas próprias variações cognitivas da leitura e compreensão de si, do outro e das relações de subordinação, opressão e discriminação.

Portanto, para pensar as articulações entre as categorias sociais de relações de poder no âmbito de relações de gênero, raça, classe e idade/geração, no interior do candomblé Ilê

Asé Ogum Omimkaye, fez-se necessário o conhecimento e análise sobre os debates contemporâneos que marcaram os usos das categorias e suas intersecções dentro das abordagens das teorias feministas e das ciências sociais. Para tal, compreendemos que pensar essas articulações significava considerar categorias sem hierarquizá-las, haja vista que a relevância dessas categorias encontra-se diretamente relacionadas com o contexto sociocultural no qual os sujeitos sociais encontram-se inseridos. O candomblé para esta pesquisa não representa apenas um universo em que a distribuição do poder é fruto da hierarquização do espaço físico ou da atuação religiosa, mas, também, representa um espaço onde a distribuição desigual do poder pode ser fruto das disparidades derivadas das relações de gênero, raça, classe e idade/geração. Neste sentido, se fez necessário avançar em uma maior compreensão das articulações dessas categorias sociais dentro do universo religioso, entendendo que esses elementos compõem a vida social de homens e mulheres candomblecistas. Portanto, partir desse olhar que articula gênero, poder, interseccionalidades, etc, enriqueceu a nossa análise e compreensão de quais relações de poder no candomblé tratamos e de que poder é esse da iyalorixá no Ilê Asé Ogum Omimkaye.

1.3. “Standpoint”: algumas localizações no debate teórico feminista

Inspirada em pressupostos do marxismo, teorias pós-estruturalistas e pós-modernas, a *Standpoint Theory* surgiu no âmbito da teoria feminista, fortalecendo e modificando tanto pressupostos da teoria política, quanto da epistemologia, à medida que reflete sobre a produção feminista e das (os) pesquisadoras (es) no seu duplo papel de sujeitos e objetos de investigação, desde a especificidade de experiências de gênero, contribuindo com novos olhares e perguntas para o campo científico e o da epistemologia.

A expressão epistemologia deriva das palavras gregas “episteme”, que significa ciência, e “logia” que significa “estudo”, podendo ser definida em sua etimologia como o estudo da ciência, o saber, o conhecimento, a teoria sobre a ciência. Ou ainda, tratado estudo filosófico da origem, natureza e/ou dos limites do conhecimento. A epistemologia pode ser caracterizada como um conjunto de reflexões acerca de nossas concepções de conhecimento, do sujeito cognoscente, também identificada pelo nome de gnosiologia, bem como pela análise crítica e epistêmica de diversas práticas científicas de pesquisadores e se refere também aquilo que Bourdieu et. al (1973) denominam dessa disposição necessária a todo cientista de estar sempre vigilante, epistemicamente falando, buscando identificar as diferentes fontes de erro e distanciamento, na sua prática científica e na sua produção de

“verdades científicas”. Desde aqui, nos perguntamos sob que bases um conhecimento científico, considerado universal e aplicável a toda a humanidade, independentemente das diferenças entre os grupos, pode ser considerado superior a outras formas de conhecimento? Quem é o sujeito que conhece: apenas, alguém capaz do uso de uma razão abstrata, universalizante? E que grupos de pessoas possuem tal capacidade? Quem decide as questões relevantes para serem tratadas pela ciência ou por outras formas de conhecimento?

Entre alguns dos desafios da epistemologia estaria o de buscar responder “como” e “quais” conhecimentos podem ser alcançados de modo objetivo e científico, ou para outros, os mais “verdadeiros”.

Na história da Ciência, duas vertentes importantes e mais difundidas foram as posturas adotadas pelo empirismo de Bacon e o racionalismo de Descartes, que se fossem ainda defendidas como originalmente postas, não mais se sustentam e foram superadas por uma ciência moderna e contemporânea. Na visão de Bachelard (1977), Bourdieu et al (1973) e toda a epistemologia moderna, caminhou-se, na atualidade, para uma postura intermediária, denominada por eles, de “racionalismo aplicado”, a qual parte do primado da Razão sobre a Experiência, mas também da necessidade de nos voltarmos para a aprimoração dessa razão que a pensa e a busca refletir.

A posição empirista, e uma mais ingênua, defende que o conhecimento deve ser baseado na experiência, ou seja, naquilo que se originaria da experiência e que se concebeu que fosse apreendido pelos sentidos. Como representantes dessa posição estão Locke, Berkeley e Hume que numa postura de indutivismo, hoje tido como ingênuo, supunham que as ideias eram resultado da pura observação do real. Já a posição racionalista pura pregaria que as fontes do conhecimento se encontram na razão, e não na experiência. Leibniz e Descartes representam essa posição (Reale; Antiseri, 1991). Vários avanços e rupturas com essas concepções têm sido feitas, desde por volta dos anos 1970, com uma epistemologia moderna (Popper, Lakatos, Kuhn, Bachelard, Ganguillen, Feyerabend, etc) tradições e polêmicas da qual emergirão novas teorias e epistemologia feminista.

A teoria feminista, influenciada pelo movimento feminista e ancorada em relevantes pressupostos marxistas e pós-estruturalistas, tem alertado para os perigos do compromisso com “verdades universais”, sugerindo que os valores, as experiências, os objetivos e as interpretações dominantes são apenas os valores, experiências, objetivos e interpretações dos grupos que as possuem, não da humanidade como um todo; eles representam, apenas, um conhecimento parcial, situado e que perpassa pela compreensão de mundo destes indivíduos. Ainda que as feministas não tenham criado as teorias ou questionamentos da concepção mais

positivista de ciência³⁷, elas aplicam tais teorias existentes à análise da realidade das mulheres, trazendo, contudo, novos exemplos e problemas. A partir destas reflexões novos debates emergiram, conciliando e fomentando uma epistemologia dedicada a compreender a forma como os sujeitos “marginalizados” constroem sua visão de mundo e seu conhecimento, evidenciando concepções e práticas diferenciadas e discutindo como estas mesmas práticas têm, sistematicamente, colocado em desvantagem as mulheres e outros grupos socialmente subordinados.

Uma das principais preocupações do feminismo contemporâneo foi a de fundamentar melhor desde uma perspectiva e análise de gênero a crítica feminista à ciência. Animadas por um espírito crítico e reflexivo, essas críticas emergiram e estenderam-se a quase a todas as disciplinas do conhecimento científico. A crítica feminista à ciência, tendo como apoio e pistas as novas abordagens da epistemologia histórica e suas contribuições, teve um impacto importante a uma série de debates sobre teoria da ciência e epistemologia feminista, ampliando discussões epistemológicas e a desmistificação da ciência moderna e; de modo mais contundente, demonstrando e afirmando o caráter histórico, social e político das construções científicas, criando espaços de questionamentos a sua suposta neutralidade (SARDENBERG, 2002).

Nestes movimentos de questionamento da ciência, da produção do conhecimento e da epistemologia empregada, as teorias feministas chegam com um propósito firme de analisar como “nós” pensamos ou não pensamos, ou evitamos pensar sobre gênero. As relações de gênero refletem concepções socialmente construídas e estabelecidas que se internalizam e tendem a ser naturalizadas por homens e mulheres, mas que, a exemplo, do machismo não se constituem em privilégio de homens, podendo ser a maioria das mulheres também suas portadoras (FLAX, 1991).

Por causa das divergências existentes entre diferentes feministas, é impossível falar, afirmam algumas delas, de epistemologia feminista no singular ou, como amplamente aceita, como conceito de investigação estabelecido. Mas, talvez, a única assertiva de epistemologia feminista que conta com certa aceitação consensual seja aquela associada à noção de “conhecimento situado” – conhecimento que reflete a perspectiva ou “posicionalidade” dos sujeitos cognoscentes, e o gênero é um dos fatores determinantes de sua construção. Haraway

³⁷ Cabe denotar que, bem antes da década de 70, diversos teóricos e epistemólogos já vinham tecendo crítica ao arcabouço teórico-metodológico da Ciência Tradicional. Com a teoria do *standpoint* as feministas passaram a articular estes distintos conhecimentos e ideias já trazidas na filosofia e debates epistêmicos para fazer uma crítica feminista sobre o olhar especialmente androcêntrico que pode se ocultar atrás de um suposto “universalismo” e “neutralidade” da visão de Ciência tradicional. E as implicações desta visão crítica para a proposição de um modo alternativo de ver e conhecer o mundo (algo debatido e questionado).

(1995) sustenta que todos os conhecimentos são “situados” (social e historicamente) e é inevitável que, por isso mesmo, eles sejam parciais. O que não significa abandonar todo e qualquer critério de objetividade.

Com referência a sua reflexão sobre a relação de gênero na teoria feminista, as cientistas mulheres passam a se ver, simultaneamente, como pesquisadoras (sujeito) e objetos de suas próprias pesquisas (objeto); duplicidade de posicionamento que veio a fomentar as discussões sobre temas em torno da neutralidade científica, entre outros. Desde aqui, a proposta feminista é a de desmistificar a “não generização” científica e a suposta ausência de interesse pelo poder por ela respaldado, e o conceito de gênero, considerando este como “um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, é um primeiro modo de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1990).

Sandra Harding (1993) desenvolveu uma das primeiras versões do que se conhece hoje como epistemologia feminista na sua crítica feminista à ciência, estruturando e consolidando a epistemologia feminista como esse novo campo de estudo. A *Standpoint Theory* auxiliou a pensar e promover uma renovação nos campos científicos, pois possibilitou pensar e incluir, por exemplo, reflexões e experiências dos estudos de gênero e o modo específico como as mulheres precisam ser estudadas para produzir conhecimentos válidos para a ciência.

Para Sardenberg (2002), uma epistemologia feminista constitui-se em um processo de mão dupla, em um processo de desconstrução e reconstrução, propondo princípios, conceitos e práticas, com o objetivo de atender aos interesses sociais, políticos e cognitivos das mulheres e de outros grupos historicamente subordinados.

Conforme Sandra Harding (1993), teóricas feministas têm analisado mulheres e homens e as relações sociais entre os gêneros dentro dos marcos conceituais das disciplinas e, a partir de suas distinções, tem levado a uma percepção de que, em cada área específica, o que conceituamos como problemas, conceitos, teorias, metodologias objetivas e verdades transcendentais abarcam todo o conjunto humano; porém, não chega a tanto, pois os campos disciplinares do conhecimento só nos mostram um pequeno fragmento do que se pretende, de um todo, mais amplo. Estes fragmentos disciplinares são produtos do pensamento que levam as marcas de seus (suas) criadores (as) coletivos (as) e individuais, e estes criadores (as) estão, profundamente, marcados por seu gênero, classe social, raça e cultura. Para a autora, devemos discernir os efeitos destas marcas culturais e discrepâncias entre os métodos de conhecimento e as interpretações de mundo apresentadas pelos criadores (as) da cultura ocidental moderna e o resto das pessoas.

Harding (1993) especifica que as críticas feministas à ciência moderna tem tocado pontos profundos e aparentemente complexos, pois questionam espaços de poder institucionais onde são forjados os conhecimentos científicos, a partir da invisibilização da mulher, questionam a divisão sexual do trabalho e a criação dos conceitos científicos de gênero, que se configuraram em determinações “naturais” sobre os sexos, desconsiderando os processos culturais e sociais que estamos mergulhados (as) e que também fazem parte da formulação de nossas identidades.

De acordo com Harding (1986), são três os posicionamentos epistemológicos feministas: o *empiricista* que segue os pressupostos atuais da Ciência, comprometidos com a justificativa e a verdade, porém, denunciam o viés androcêntrico que os perpassa; o feminismo *perspectivista*, que parte de um *ponto de vista* (Standpoint) específico para elaborar sua fundamentação, e o feminismo *pós-moderno*, no qual as categorias são consideradas de maneira mais diluídas, criticando as estratégias que se pautam em conceitos fundamentais, dentre estes podemos observar os estudos das teorias queer. Tal diversidade de posições e opiniões é considerada salutar para a construção de teorias variadas, as quais podem se complementar ou divergir, favorecendo seus desenvolvimentos críticos. Contudo, é notório que o único consenso entre as seguidoras das mais distintas correntes do pensamento feminista, é que o gênero consiste numa construção social do masculino e do feminino.

Então, influenciada por estas construções e reflexões, pretendo trazer, neste tópico, parte de um debate sobre a importância do *Standpoint* e da objetividade forte, conceitos caros a uma epistemologia feminista, localizados no seio de um debate feminista *perspectivista*. A fundamentação destes recursos teóricos e epistemológicos tem se formado e consolidado a partir de um conjunto de ideias fundamentais para o desenvolvimento do conhecimento científico, a partir da perspectiva dos excluídos e marginalizados contra searas do conhecimento hegemônico, como se identifica o das mulheres.

A teoria do *Standpoint*, proposta por um conjunto de autores, tem se apresentado no campo das ciências sociais como um tema controverso, ela se apropria e, ao mesmo tempo, desafia a teoria política, evidenciando que algum grau de reconhecimento de nossos interesses políticos ou axiológicos é necessário na produção do conhecimento; mas que, por outro lado, uma total entrega a esses valores prejudica a produção do conhecimento científico. Esta teoria atrai tanto críticos quanto entusiastas, há mais de três décadas; pois, segundo Harding, as controversias que ela vem suscitando são valiosas não somente para o público interessado no feminismo, como também tem servido para o alargamento das discussões sobre a construção e solidificação da ciência contemporânea.

Na análise proposta em *Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic and Scientific Debate*, Harding (2004) explica que o *Standpoint* não é apenas uma teoria explicativa que crítica as ciências e as estruturas que a constroem, mas uma que se configura também como uma importante metodologia de pesquisa de forte teor político.

A teoria *Standpoint* explicita diferentes espaços onde ocorrem diferentes relações sociais, em que para compreendê-las é preciso reconhecê-las primeiro. Este pressuposto importante da teoria partiu de reformulações de feministas de importantes pressupostos marxistas e pós-estruturalistas. Além disso, esta perspectiva do *Standpoint* permite dar maior visibilidade e significação às posições ocupadas por grupos que estão às margens e que, desde esta nova perspectiva, passam a ser vistos, também, como sujeitos e, em muitos casos, co-participantes de muitas de nossas pesquisas, na categoria de sujeitos qualificados e não meros ou simples objetos inertes dessas pesquisas.

Os debates sobre os diferentes usos da perspectiva analítica do *Standpoint* aparecem em diversos contextos de pesquisa, usado por teóricas (os) de diferentes campos disciplinares e em contextos políticos diversos, (re) surgindo, a partir de pressupostos orgânicos diferenciados, em torno de grupos sociais distintos, configurando novos debates.

Importantes representantes desta perspectiva do *Standpoint* são Patricia Hill Collins, Chela Sandoval e Haraway (sendo que esta última com a noção de saber localizado, que em inglês também se traduz por *standpoint*, teoriza o que as duas primeiras fazem na prática, desde um discurso mais político). Nas suas obras há uma maior preocupação na produção de conhecimentos construídos por grupos de mulheres que falavam de si mesmas, como por exemplo, o caso de feministas negras americanas, ou africanas e sul-americanas, dos chamados países em desenvolvimento. O *Standpoint* surge dentro de um campo de teoria e epistemologia feminista, e se apresenta como um método de desconstrução dos saberes androcêntricos da ciência que prescreve uma forma diferenciada de fazermos pesquisa, permitindo que falemos a partir de nossos grupos de inserção social e, desse modo, não apenas permitindo, como também legitimando, poder falar de nós mesmas e nossos problemas de um modo reflexivo e científico.

Collins (1991) evidencia uma maior preocupação na produção de conhecimentos construídos por grupos de mulheres que falam de si mesmas, como por exemplo, o caso de mulheres negras. Para Collins o ponto de vista feminista negro é informado pela natureza da opressão e de seus possíveis desdobramentos, que proporcionariam o entendimento do cerne da realidade política e da subordinação das mulheres negras. Portanto, as mulheres negras e

pobres possuiriam uma visão mais ampla da opressão entrecortada por interfaces de gênero, raça e classe.

Os dados sobre a cultura das mulheres negras sugeriria a relação entre a consciência das pessoas oprimidas e as suas ações de resistência mediante as estruturas opressivas; o que simboliza um alto teor de complexibilidade que a teoria social, atualmente, reconhece. O relacionamento entre a consciência, a opressão e a ação criariam padrões de escolhas diferenciados sobre os efeitos dos sistemas de opressão e produziriam, em relação às mulheres negras, um ponto de vista bastante distinto e oposto ao ponto de vista branco hegemônico. Collins ainda argumenta que as estudiosas feministas negras podem ser um dos grupos de marginalizados intelectuais cujos pontos de vista prometem enriquecer os discursos sociológicos contemporâneos. A auto-definição da identidade das mulheres negras é definida como processo de conhecimento e validação política desafiadora que luta contra as imagens estereotipadas, definidas, externamente, pela hegemonia branca. A auto-definição e auto-avaliação é necessária para as mulheres negras para uma valorização do conhecimento de seu próprio lugar de fala, evidenciando seu ponto de vista, definindo e rejeitando a opressão psicológica internalizada (COLLINS, 1991).

Outra teórica que também defende as questões do ponto de vista das mulheres negras é Bell Hooks (1990). A autora utiliza em sua crítica uma importante arma que perpassa pela construção do conceito de negritude. A autora denuncia que a construção teórica do conceito de negritude perpassa por arcabouços essencialistas impostos de fora, como estereótipo racista, ou ainda impostos de dentro para fora como receita para uma “identidade negra autêntica”, uma identidade, que se recusa a reconhecer as multiplicidades de experiências negras no terreno das diversidades culturais.

Ao criticar o pós-modernismo, Bell Hooks (1990) coloca seu próprio ponto de vista sobre os usos deste em relação ao recorte teórico-metodológico de análise, expondo que quando estas teorias falam dos negros sua linguagem convencional, escrita ou falada, evidencia que aqueles que falam, falam de um lugar específico, e mesmo utilizando a prática discursiva do dominado, principalmente pelas vozes de intelectuais brancos do sexo masculino e/ou elites acadêmicas, falam de/e sobre o outro com familiaridade codificada que regurgita a fala do dominador.

Ao falar de seu lugar de construção do conhecimento, Bell Hooks (1990) emprega uma crítica incisiva ao essencialismo que constrói os saberes institucionalizados acerca das mulheres negras. Tal crítica deve ser entendida como uma tentativa de aproximação da luta dos povos oprimidos, com o fim de não negar que, em certas circunstâncias, a experiência nos

proporciona uma localização privilegiada, a partir da qual podemos tecer uma crítica consistente, sem, contudo, cuidar para não promover uma reinscrição de narrativas modernistas de autoridade que privilegiam algumas vozes, negando voz para os outros. Parte da luta pela subjetividade negra seria a busca para encontrar maneiras de construir uma identidade de oposição e libertadora.

Entre algumas das críticas dirigidas as (os) teóricas (os) do *Standpoint*, estão as que as consideram uma perspectiva demasiado relativista. Outras das críticas são as que rejeitam o pressuposto do qual o *Standpoint* parte, debatendo que os atores que ocupam uma dada posição na estrutura social possuem interesses políticos dos quais seja impossível se desvencilhar totalmente para fazer uma boa e adequada produção de conhecimento (Harding, 2001).

Se todo objetivo da Ciência, mesmo que à priori, seria o de alcançar sempre algum grau de aproximação com o que se entende por “verdades” livres de preconceitos e ideologias ou influências políticas; este era um pressuposto falso e ultrapassado que estas críticas do feminismo e outros importantes pensadores da epistemologia moderna foram capazes de desconstruir, promovendo grandes avanços epistemológicos e concepções de Ciência mais incluídas.

O conhecimento é visto, desde uma perspectiva e epistemologia feminista, como sendo produzido com base nas práticas de cada grupo, considerando sua perspectiva, sua localidade, o contexto em que se insere, a situação e posição social de cada sujeito pesquisado etc. Todo sujeito cognoscente não pode se despir de seus limites, visões de mundo e parcialidade, daquilo que é capaz de conhecer, por mais que seja treinado para aprender a objetivar. Sempre a subjetividade, as experiências vividas irão contribuir com o modo como será produzido o conhecimento (Haraway, 1995). E desde estes complexos debates é que se passou a construir uma outra concepção de ciência diversa daquela que acreditava haver verdades únicas, fixas ou absolutas.

Estas posturas críticas do *Standpoint* apresentaram resultados importantes e demonstraram que as estruturas tradicionais da ciência também ofuscaram as tramas de relações de poder do próprio campo científico e que continuaram reproduzindo desigualdades de gênero. O remédio para essas inadequações, que invisibilizaram, durante muito tempo, o lugar das mulheres em diferentes conjunturas e em variados contextos históricos, de acordo com Harding, é começar a produzir pesquisas mais engajadas, reconhecendo o ponto de vista do qual se parte, o que é uma postura nova e diferente à da crença de uma Ciência Tradicional de uma “verdade” única e neutra.

De acordo com Smith (1987), a experiência do (a) pesquisador (a) simbolizaria uma relação sociológica bem mais profunda, que separaria o (a) observador (a) do mundo que é vivido por aqueles a quem ele observa. Esse tipo de observação seria primordial para qualificar as experiências, uma vez que o (a) pesquisador (a) se torna ciente no mundo prático e cotidiano, como suas relações são moldadas por suas condições concretas. A epistemologia feminista do *Standpoint*, ou conhecimento situado³⁸, caracteriza a atividade de pesquisa feminista, a partir de uma teoria sócio-politicamente engajada das experiências sociais e generizada. Isto é muito próximo àquela conhecida frase de Donna Haraway sobre “saberes localizados”, e que nada mais é do que uma atualização de pressupostos marxistas sobre o que o próprio Marx tratou no que refere a sermos seres socialmente condicionados pelo momento histórico no qual estamos inseridos. Esta epistemologia é um bom exemplo de construção do conhecimento, a partir de pressupostos diferenciados, mesmo com seus problemas e as críticas em relação a esta forma de produzir conhecimento.

A complexidade da investigação feminista envolve a preocupação com todo o processo de condução da investigação. As preocupações comuns das diversas epistemologias e metodologias iniciam pela razão, por uma boa construção teórica do objeto a ser estudado, da qual se desprenderá o método para responder as perguntas que surgirem dessa construção, que é antes racional do que fruto da mera ou pura observação. Já os diferentes métodos conduzem a diferentes resultados e os pressupostos epistemológicos, ontológicos e éticos implícitos nos delineamentos de pesquisa têm implicações políticas; podendo estar a serviço de interesses diversos. As epistemologias feministas assumem o caráter intrínseco das abordagens críticas, tendo como objetivo comum a mudança social, o resgate da experiência feminina, o uso de análises e de linguagens não sexistas e o empoderamento dos grupos oprimidos, em especial das mulheres. A pesquisa feminista tem especial preocupação com o lugar do/a investigador/a na relação com os/as participantes e com o impacto da investigação nos/as participantes da pesquisa (DE BARBIERE, 1998).

Se são estas algumas das preocupações das teorias feministas, como garantir que as pesquisas que utilizam o *Standpoint* mantenham seu caráter científico? Para Harding (1995), os estudos feministas devem partir de “baixo para cima”, valorizando a vida cotidiana das pessoas que pertencem a grupos oprimidos com o objetivo de identificar as fontes de sua opressão. Nesta epistemologia, o ponto de vista das mulheres deve ser valorizado como mais uma forma de mostrar que, de modo algum, a razão, a objetividade são propriedades

³⁸ O conhecimento que é produzido com base nas práticas de cada grupo, considerando a perspectiva, a localidade, o contexto, a situação e posição social de cada sujeito pesquisado.

exclusivas dos homens; as mulheres podem, devem e fazem produção de conhecimento. Essas objetividades não têm um caráter fixo, atemporal, são tratadas como “objetividade forte”. A ênfase está em começar a pesquisa, localizando e valorizando atores que antes estavam excluídos do contexto da produção de conhecimento.

Patrícia Collins (2003) destaca que a abordagem do *Standpoint* buscou na vivência e na experiência da mulher negra norte-americana o trama principal da teoria, e sua perspectiva feminista negra prescinde de uma identidade comum para todas as mulheres. Harding (2001), tentando mostrar os percursos epistemológicos, destaca as diferenças entre a leitura errada desta teoria e os tipos de posições e projetos que possibilitam epistemologias do ponto de vista.

Nesta perspectiva, do mesmo modo como o de *Standpoint*, conceitos como “conhecimento situado”, “saberes localizados” e “objetividade forte” apontaram para dinâmicas metodológicas que possibilitam dentro dos processos em que o envolvimento enquanto pesquisadora pode, se rigorosamente controlado, refletido e garantido o distanciamento crítico necessário da (o) mesma (o), tornar o estudo de teor científico possível (Harding, 2006, 2001; Haraway, 1995). Na perspectiva destas epistemólogas feministas, o engajamento poderá tornar o estudo não só possível, como rico em informações e dados únicos ao explorar um determinado “ponto de vista” particular e situado da (o) pesquisador/a.

Para fortalecer as epistemologias do *Standpoint*, Sandra Harding debate o fortalecimento da objetividade forte. O conceito de objetividade forte proposto por Harding (1996) está intrinsecamente associado ao de sua *Standpoint Theory*, para descrever relevâncias de pesquisa que iniciaram a partir de experiências específicas de pessoas, principalmente mulheres que, tradicionalmente, foram excluídas da produção do conhecimento, por ser compreendido que tais conhecimentos eram marginais e produzidos de forma inadequada e tidos como desconexos dos padrões científicos.

Do ponto de vista feminista, a questão da objetividade forte deriva dos diferenciados tipos de projetos propostos para a investigação e construção do conhecimento; tais projetos possuem, em sua derivação, objetivos a serem alcançados que devem ser localizados no campo da produção do saber, ou seja, a objetividade é necessária. Harding, influenciada pela discussão fenomenológica de diversos filósofos e epistemólogos, também questiona se a objetividade “é possível alcança-la?” Estas considerações surgem, pelo menos em parte, das preocupações sobre o sexismo e o preconceito androcêntrico dominante na vida científica (HARDING, 1996).

Muitas feministas como pensadoras nos movimentos de libertação sociais, afirmam que as questões da objetividade podem apresentar aparentes contradições em termos dos conhecimentos socialmente situados. Convencionalmente, as crenças socialmente situadas são consideradas meras opiniões no campo científico. A fim de alcançar o status de conhecimento, as crenças devem se libertar e transcender seus laços originais para os interesses locais históricos, valores e agendas. No entanto, como Donna Haraway (1995) argumentou, isso passa a ser possível porque, simultaneamente, uma demanda de contingência histórica radical aconteceu para todas as reivindicações de conhecimento e disciplinas, constituindo-se como uma prática fundamental para o reconhecimento de nossas próprias tecnologias semióticas e para a tomada de significados, com um compromisso fiel em relação ao mundo real.

As epistemólogas do *Standpoint* foram as que mais articularam este tipo de teoria do conhecimento, elas têm reclamado a necessidade do fornecimento de um mapa fundamental ou “lógico” para saber como utilizar a teoria do ponto de vista, problematizando a vida cotidiana e configurando um pensamento mais profundo sobre a vida dos marginalizados. No entanto, esses mapas são facilmente mal interpretados e pouco compreendidos se não entendermos os princípios usados para construí-los.

A objetividade não foi operacionalizada com o intuito de que o método científico possa detectar os pressupostos sexistas e androcêntricos da construção do conhecimento e da ciência que são espalhadas como crenças dominantes de uma época, isto é, que são, coletivamente ou individualmente, realizadas e disseminadas. O método científico é complexo e feministas defendem seu deslocamento, questionamento e reelaboração; e isso não pode ser tomado como inteiramente acidental, pois as crenças culturais que são assumidas pela maioria dos membros de uma comunidade científica são desafiadas, de forma contundente, rechaçando as construções de ciência como paradigma da verdade. O *Standpoint* tenta resolver este problema através da produção de padrões mais fortes de elaboração de métodos de pesquisa, aqueles que podem guiar esforços mais competentes para maximizar a objetividade.

Uma das principais contribuições da epistemologia feminista tem sido a sua crítica à construção e concepção positivista e mais tradicional do conhecimento científico, tida por muitos como a ciência moderna, e que muitos fizeram antes dela, e sua crítica ao individualismo e as constantes construções androcêntricas e sexistas do arcabouço de pesquisas desenvolvidas desde este modelo. A centralidade da ciência em mãos de uma elite hegemônica – em geral dominada por homens ocidentais e brancos - contribuiu para a

perpetuação de arcabouços teóricos que, conseqüentemente, refletiram os marcadores discriminatórios que observamos atualmente.

A princípio um conhecimento cartesiano foi utilizado como balizador das experiências humanas, onde o conhecimento foi pensado como resultado do exercício cuidadoso das faculdades mentais de um indivíduo, para as estruturas epistemológicas contemporâneas dominantes; até que o próprio sujeito epistêmico feminista chamou a atenção para as insuficiências do individualismo abstrato predominante neste tipo de epistemologia. Muitas feministas compactuaram com a ideia vigente de que a prevalência de critérios de neutralidade, objetividade da Ciência Tradicional na epistemologia é visto como um obstáculo para o desenvolvimento de uma compreensão exata dos papéis epistêmicos de gênero e outras características de identidade que rastreiam as relações de poder sistemáticas, argumentando que os modelos alternativos e sociais de conhecimento são necessários e podem representar conhecimentos importantes do substrato social.

Criticar a ciência, contudo não é suficiente, é necessário também encontrar outros caminhos que possibilitem avançar sobre as dinâmicas sociais, alcançando os fluxos do conhecimento de forma menos delimitativa. Cada um de nós possui conhecimentos múltiplos da organização social, das dinâmicas de resistência, dos processos históricos e culturais. Então, por que não utilizar nosso próprio conhecimento de mundo para rastrear as problemáticas específicas do corpo social em que estamos inseridos (as)? São por acaso apenas os conhecimentos produzidos no âmbito da ciência os unicamente válidos ou produtores de “verdades” ou aproximações sensíveis do real? Já o questionou Feyerabend (1977), que desde uma postura relativista reconhece o valor de outros modos de conhecimentos distintos como os da magia e religião, para além dos da ciência, e frente aos quais a ciência pouco tem a dizer.

Durante muito tempo, a academia excluiu os processos de conhecimento que se estabeleciam em outras instâncias, fora da perspectiva cartesiana e que se utilizavam de outras leituras do campo social para tecer suas falas. No entanto, importantes ferramentas de debate foram desenvolvidas para promover a fala dos sujeitos, antes silenciados por uma prática de construção do conhecimento profundamente excludente e delimitado. A perspectiva do ponto de vista ou *Standpoint Theory* argumenta que todos os pontos de vista são particulares e parciais e os conhecimentos do campo social só podem ser observados como uma representação de um local socialmente situado por sujeitos múltiplos. Portanto, a abordagem *Standpoint Theory* me possibilitou conhecer outros sujeitos, assim como me localizar no

debate a partir de meu próprio ponto de vista, criando novas formas de conhecer e de ampliar minhas próprias ações no corpo social.

Os debates sobre os diferentes usos da perspectiva analítica do *Standpoint* aparecem em diversos contextos de pesquisa, usado por teóricas (os) de diferentes campos disciplinares e em contextos políticos diversos, (re) surgindo a partir de pressupostos orgânicos diferenciados em torno de grupos sociais distintos, configurando novos debates. A partir destas perspectivas e utilizando a teoria do *Standpoint* como colaboradora para as análises e críticas sobre a construção do conhecimento científico, debruçarei-me nesta tese sobre algumas reflexões iniciais em torno do poder dentro do candomblé com a finalidade de melhor compreender e refletir sobre antigas questões já debatidas no campo da ciência da religião e do gênero, tão caro a discussão epistemológica da ciência.

Influenciada pelas construções e reflexões teórico-metodológicas feministas e, visando explorar um “ponto de vista” particular e situado, optei pela perspectiva epistemológica do *standpoint theory* e da “objetividade forte” de Sandra Harding no seio de um debate feminista *perspectivista* (Harding, 2004; 2006) para, desde meu lugar de filha-de-santo, teóloga e expastora, analisar a constituição e as relações de poder do candomblé Ilê Asé Ogum Omimkaye, abordando as relações de poder neste terreiro, buscando descrever e compreender sua organização religiosa e política, realizando também outro tipo de análises sobre as interseccionalidades que atravessam os sujeitos da minha pesquisa, as observando, descrevendo e refletindo sobre as diferentes dinâmicas de raça, classe e gênero que constituem os distintos membros desse terreiro, identificando como se manifestam e exercem seus diferentes micro-poderes, resistências, tipo de alianças e conflitos desenvolvidos nas diferentes relações internas, entre outros dos aspectos que irão ser descritos e analisados na minha etnografia sobre as relações de poder (es) neste terreiro. E, por se tratar do objeto da pesquisa, discorrerei, no capítulo a seguir, sobre o poder na teoria social.

II. REFLETINDO PODER NA TEORIA SOCIAL

A noção de poder, que tanto sentido tem na análise das relações cotidianas, ocupa um lugar central nos debates das ciências sociais e é considerado um eixo analítico central na reflexão sobre a modernidade, as sociedades contemporâneas e, também, para o movimento feminista.

Obras como a de Max Weber, Hanna Arendt, Marx, Bourdieu, Foucault, Silverstein, Costa, Gebara (entre outras) apresentam elementos importantes que desejo recuperar para construir uma visão mais complexa e matizada do que entendo por poder, de suas articulações e modo de seu funcionamento que me ajudaram e acompanharam na análise do meu campo de pesquisa. Vejamos, a seguir, alguns deslocamentos conceituais do termo.

No dicionário Larousse (1998), poder é definido como a faculdade e a capacidade de produzir determinados efeitos, de resolução, com direito de deliberar, agir e mandar, podendo ser definido, ainda, como vigor, potência, domínio, influência e força. Ou também como aptidão, competência, eficácia, recursos, meios, autoridade, soberania e poderio. Já no dicionário Aurélio Buarque de Holanda (1986), se define o poder como a faculdade de arriscar-se ou expor-se, tendo a possibilidade de dispor de força ou autoridade. Nesta outra fonte se iguala poder à força, robustez, capacidade para suspender, direito de deliberar, agir e mandar. Podemos inferir que, em ambos os dicionários, o conceito básico de poder diz respeito ao fenômeno das relações de comando e obediência, tendo por pressuposto a própria definição weberiana de poder. Ou seja, às probabilidades de impor a outrem a própria vontade, seja de um grupo, de um indivíduo, de uma associação, alcançando todos os setores da vida coletiva e religiosa.

2.1. Poder em Max Weber

Max Weber (1905) na sua definição mais conceitual e abstrata da noção de poder não vai diferir do até aqui posto pelos dois dicionários: a capacidade de Alguém (A) obter obediência de outrem (B). Deste conceito mais amplo de poder (que se configura como um tipo de relação – ação – social) vão se desprender também os seus outros importantes conceitos sobre tipos de dominação que tratarei adiante.

Weber (1905) trata o poder como sendo a capacidade de induzir ou influenciar o comportamento de outra pessoa, seja utilizando-se de coerção, manipulação ou de normas

estabelecidas. Poder para Weber significa a probabilidade de impor a própria vontade dentro de uma relação social, mesmo que contra toda resistência e qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade. Ao mencionar o termo fundamento, Weber está se referindo a certos recursos necessários à legitimação desse poder. Ou seja, é necessário ter algo a mais em relação às outras pessoas para que se possa “mandar”. Toda relação social envolve relações de poder; ainda que os recursos e fundamentos dessa relação sofram alterações, gerando diferentes tipos de poder (político, econômico, eclesiástico, institucional, tradicional, carismático).

Conforme compreensão do pensamento weberiano, sendo a sua definição do poder construída como um tipo ideal puro, um modelo conceitual, e genérico, é dele que se desprendem com uma tênue diferenciação as noções de dominação, legitimação e autoridade.

A ideia de que poder pode ser traduzido como um sinônimo de dominação é, certamente, o núcleo duro do que seja o poder no estudo da política e a visão mais comum - alguém ou algum grupo está impondo sua vontade e seu objetivo a outros - inclusive aos que se mostram relutantes ou contrários a ele. Quanto maior for a capacidade de impor a própria vontade e atingir o correspondente objetivo, maior será o poder. Definir, no entanto, todo o exercício do poder, como apenas circunscrito ao núcleo básico de situações de emissão e obediência de ordens ou mandatos deixaria aparentemente de lado muitas outras situações latentes cujas “ordens” são menos visíveis ou concretas a olho nu, mas que nem por isso, menos reais em seus efeitos, especificamente em se tratando de comportamentos ocasionados por valores introjetados (através das crenças na tradicionalidade e na carismatização enquanto poder). A dominação seria de fato uma manifestação especial do poder.

O conceito de dominação costuma ser aplicado no âmbito das ciências políticas a casos muito mais específicos e concretos (a exemplo de predomínio da vontade de A sobre B numa relação de mando e obediência). Essa lógica de dominação também pode se apoiar em “bases jurídicas”, fazendo daí surgir a noção de legitimação, ou seja, aquilo que vai possibilitar a crença dos (as) dominados (as) de que a dominação seria legítima, sendo, portanto, fundamental ao seu exercício. Assim, a noção de autoridade, que cruza com esta de legitimidade, refere ao estado que permite o uso de certo poder, mas que, para tanto, necessita de preceitos que, segundo Weber (1905), estão ligados - em seu estado ideal - a uma estrutura social e a um meio administrativo diferente para cada um dos tipos de poder em questão - sejam eles do tipo de poder carismático, tradicional ou racional-legal, para serem legitimados.

Em seu famoso livro *Economia e Sociedade* (1922), Weber descreve e constroi os tipos ideais puros de poder: o carismático, tradicional e o racional-legal. Mas, é interessante

ressaltar, mais uma vez, que estas três modalidades de poder descritas por Max Webber, tratam, na verdade, de idéias conceituais de poder, não no sentido de que deveriam ser estes os existentes na realidade, mas no sentido de serem projeções “utópicas” que não podem ser encontrados de forma pura na realidade e que ajudam o (a) pesquisador (a) a guiarem suas análises da realidade social e histórica, podendo apresentar-se nela, frequentemente, nos mais variados e complexos tipos de combinações.

No tipo de poder carismático, a obediência é resultante do carisma de um e/ou uma líder. Trata-se da modalidade de poder que se apoia na devoção a um (a) senhor (a) e a seus dotes sobrenaturais (carisma). Neste caso, as qualidades pessoais da liderança (tais como faculdades mágicas, revelações, heroísmo e poder intelectual ou de oratória) influenciam seus discípulos ao depositar suas confianças em alguém que é visto como um herói, uma heróina, santa, santo, salvador, salvadora ou exemplo de vida. Este poder só se extingue quando há perda de credibilidade ou quando as virtudes que geravam tal influência sofrem desgaste e a dominação só dura enquanto há carisma. Nesta modalidade, sabe-se que o poder é pessoal e obedece-se à pessoa por suas qualidades excepcionais e não por uma posição ocupada por ela formalmente ou por uma dignidade advinda das tradições.

Neste tipo de poder, o (a) líder carismático (a) é visto pelos liderados como alguém que possui uma missão a ser executada no mundo e, por isso, muitas vezes, nem necessita de regras e pode ser considerado como acima de toda lei imposta; necessitando, apenas, de suas qualificações carismáticas para cumprir seus desígnios. Há ocasiões em que o líder se desprende da tradição por causa da revolução ou renovação que anuncia e a aceitação de suas ordens é de caráter obrigatório, desde que outra, também de origem carismática, não se oponha, quando há uma disputa entre lideranças, onde somente a comunidade e a força do carisma de ambas estejam em questão serão comparadas, mensuradas e irão decidir de qual lado ficarão. Embora, às vezes, quando o carisma se mostra em oposição à ordem legal o conflito também se estabelece. Este tipo de poder é bastante encontrado no âmbito religioso, visto como um dos maiores impulsores de movimentos messiânicos e revolucionários, mas por ser fundamentado em qualidades extremamente pessoal do (a) líder em sua forma mais pura.

A noção de poder tradicional destaca que se obedece às tradições, tendo como base de legitimação e de escolha de quem a exercerá, as tradições e costumes de uma dada sociedade, personificando as instituições enraizadas no seio desta sociedade na figura do (a) líder. Nesta modalidade de poder, acredita-se na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais, em um “estatuto” existente desde o princípio, com o poder, emanando da dignidade própria,

santificada pela tradição do (a) líder, de forma fiel. Nas bases constitutivas dos Candomblés tradicionais baianos se reconhece este tipo de poder. Sendo que, hierarquicamente, quem ordena, necessariamente, obedece a critério de senioridade na tradição e quem obedece são os (as) súditos (as), ou seja, filhos (as) de santos alocados (as) no nível menor dentro da estrutura hierárquica do terreiro. As regras são determinadas pela tradição e regidas pela honra e a boa vontade do (a) senhor (a), que é considerado (a) justo (a), prevalecendo princípios de equidade material, em detrimento dos formais, na atividade administrativa. Observa-se que no Ilê Asé Ogum Omimkayê esse tipo de poder é gerado como tradição e, neste caso, a autoridade da iyalorixá advém do lugar que ela ocupa na estrutura hierárquica do terreiro e pelo seu carisma.

Na modalidade racional-legal Weber expressa a ideia de formalidade e o poder se apresenta enquanto fruto de normas, regras, estatutos e leis sancionadas e obedecidas pela sociedade ou organizações. Tais regras estabelecidas de forma legal, racional e burocrática definem a quem caiba obedecer e até quando obedecer, tornando possível a aceitação, por parte dos (as) subordinados (as), de um (a) superior (a) devido uma consciência de que este tem direito de dar ordens, ou seja, reconhecem que a autoridade está no cargo ocupado e não na pessoa que o ocupa, que só pode exercer a dominação dentro dos limites estabelecidos pelo cargo ocupado. Sendo assim, a associação dominante é eleita ou nomeada pelas leis e regras definidas por todos (as), com a idéia básica de que qualquer direito pode ser criado ou modificado mediante um estatuto sancionado corretamente, ou seja, que leve em consideração as necessidades de todos (as) os (as) envolvidos (as), e os (as) subordinados (as) são membros da associação.

Este poder caracteriza-se por ser impessoal, obedecendo-se à regra estatuída e não à pessoa; a administração é extremamente profissional e também está subordinada ao estatuto que a nomeou, não possui influência pessoal e/ou sentimental e seu funcionamento tem por base a disciplina do serviço. As nomeações ao exercício do poder obedecem a exigências e competências profissionais para a atividade de um cargo; são baseadas em contratos de serviço, recebem um pagamento fixo de acordo com o cargo ocupado e possuem iguais chances de ascensão de acordo com as regras pré-estabelecidas.

Esta forma de poder nos remete diretamente às instituições burocráticas, onde quem ordena é dito superior e os que obedecem são os profissionais. Tal dominação só foi possível com a consolidação do sistema capitalista de produção, que realizou a transição de uma sociedade baseada em valores tradicionais para uma orientada para objetivos, com regras e controle racional dos meios para atingir os fins presentes nas empresas capitalistas privadas,

na estrutura moderna do Estado, nas forças armadas e (no campo religioso pesquisado) na existência legal da Associação Religiosa “Fonte de Vida” do Ilê Axé Ogum Omimkayê sob o Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica - CNPJ de nº: 07.950.947/0001-02. Pois, para que uma comunidade religiosa tenha existência legal ela precisa constituir-se numa organização religiosa com atas e estatutos registrados em cartório.

Registrados os estatutos, a comunidade religiosa passa a ser reconhecida legalmente e pode exercer os direitos e deveres assegurados a todas as religiões. Observa-se que cada um dos associados constitui uma individualidade e a Associação uma outra; tendo cada um seus bens, direitos e obrigações, sendo que há, entre os associados, direitos e obrigações recíprocas. Portanto, Associação Religiosa “Fonte de Vida” do Ilê Axé Ogum Omimkayê é uma pessoa jurídica de direito privado tendo por objetivo a realização de atividades culturais, sociais, religiosas, recreativas etc., sem fins lucrativos e, enquanto o próprio terreiro, legalmente o representa no âmbito institucional.

Weber nos ofereceu uma construção intelectual bastante sólida sobre o conceito de poder, exagerando, propositalmente alguns aspectos da realidade para alcançar as “tipologias puras” pretendidas como guias conceituais que quando bem utilizados na análise, podem possibilitar uma melhor compreensão das combinações conceituais dos tipos de poder presente nas mais diversas sociedades em toda história da humanidade, e operar como uma ferramenta teórica poderosa do pensamento racional no seu complexo movimento de buscar compreender e desvelar a realidade social.

2.2. Poder em Hanna Arendt

O poder é inerente à condição humana e ao modo de ser relacional, algo inevitável do ser. O poder é algo mais do que uma relação de forças entre os diferentes grupos humanos, é uma realidade constitutiva do ser humano (e similar a Arendt), um algo, “sem o qual deixamos de existir, perdemos nossa condição de humanos” (GEBARA, 1991; p.16-7).

Na compreensão da filósofa Hanna Arendt poder constitui-se em prática social. O poder é algo que corresponde à capacidade humana de agir, fazer algo, de associar-se a outros indivíduos e de agir de acordo com eles. O poder está na posse de um grupo e continua existindo enquanto o grupo se mantiver coeso (ARENDR, 1990, p. 212).

Se o poder existe nos grupos constituídos significa dizer que onde quer que as mulheres e homens se reúnam esse espaço de poder existe, mas não pode ser armazenado e

mantido em reserva para casos de emergência, mas para ser efetivado, a exemplo do que afirma Hanna Arendt:

O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais. Quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos, não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades (ARENDR, 1981, p.212)

Em Hanna Arendt, o poder é visto como autorização da comunidade e este poder só poderá ser efetivado quando não houver divórcio entre as palavras e os atos da comunidade a que se pertence. Portanto, neste caso, o poder é representativo e este só pode estar a serviços de práticas não brutais e em benefício da comunidade. E isto só se evidencia “quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades” (ARENDR, 1990, p. 212).

Segundo Hanna Arendt, o poder da minoria pode ser superior ao da maioria, e a revolta popular contra governantes materialmente fortes pode gerar um poder praticamente irresistível, mesmo quando se renuncia à violência face às forças materiais vastamente superiores. Para ela, dar a isto o nome de resistência passiva seria uma ironia, pois:

se trata de um dos meios mais ativos e eficazes de ação já concebidos, uma vez que não se lhe pode opor um combate que termine em vitória ou derrota, mas somente uma chacina em massa da qual o próprio vencedor sairia derrotado e de mãos vazias, visto como ninguém se pode governar mortos (ARENDR, 1990, p. 212)

O poder apresentado como capacidade humana de agir de comum acordo reforça a concepção de que a relação de poder não se passa apenas ao nível da violência e repressão, pois o poder está na essência de toda relação, mas a violência não. A autora em questão, para que possamos entender o sentido da palavra poder, faz distinção entre poder e violência, poder e autoridade, poder e força, poder e fortaleza; afirmando que não devemos pensar em termos de obediência, nem igualar poder e violência (Arendt, 1990, p.143). O poder surge onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo, obtendo sua legitimidade do ato inicial das ações que se possam seguir.

Desse modo, o poder é sempre um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como, por exemplo, a força. Homens sozinhos, sem outros que os apoiem, nunca têm suficiente poder para usar a violência com sucesso (ARENDR, 1990). O poder somente passa a existir entre os homens e as mulheres quando eles/as agem juntos/as,

desaparecendo no instante em que eles/as se dispersam (ARENDDT, 1981). Portanto, nesta concepção, a convivência é o único fator material indispensável capaz de gestar poder.

Se o poder é uma necessidade humana, uma realidade constitutiva do ser mulher e homem, as mulheres também têm seu potencial de poder, que lhes permite atuarem na sociedade. Mas, numa sociedade que se não aceita a alteridade como possibilidade, as diferenças serão construídas como lugar de inferioridade e de exclusão. Historicamente, as mulheres tem estado do outro lado do exercício do poder, do lado da condição de subalternidade. Não puderam decidir sobre suas vidas, não se constituíram como sujeitos, não acumularam, como os homens brancos, o poder, mas o reproduzem (COSTA, 1998).

Para Arendt, a existência do poder é legitimada através do apelo ao passado; comungando, assim, com a noção de poder tradicional weberiana. O poder é exercido de forma representativa e autorizado pela comunidade. Este poder corresponde à condição humana de pluralidade. A autoridade do poder é marcada de forma decisiva pelo reconhecimento comunitário e o fundamento da autoridade é o respeito manifesto (ARENDDT, 1990, p. 212-3).

Se o poder é a capacidade humana de agir em comum acordo como afirma Hanna Arendt, então, podemos inferir que o poder não está circunscrito apenas a emissão de ordens e obediência, mas na capacidade de tanto mulheres, quanto homens, atuarem em função do grupo ao qual estão vinculados/as. As estratégias de lutas desenvolvidas pela família-de-santo no interior do Ilê Asé Ogum Omimkayê, das que tratarei em outro capítulo, refletem muito bem esta dimensão do poder sendo descrita por Hanna Arendt, às quais voltaremos depois, já que para ela “poder é a capacidade humana de não somente agir, mas agir de comum acordo” (Arendt, 1990, p.147).

O poder é a capacidade de organizar a vida, de encontrar novas formas de organização em vista de uma melhor qualidade de vida. Tudo isso é poder como possibilidade de transformação, mesmo que de forma ainda limitada (GEBARA, 1991, p.17).

2.3. Poder em Karl Marx

Karl Marx, ao se referi ao conflito de classes e de dominação, destaca que o poder reside nas relações entendidas como contradições, confrontações e enfrentamentos entre os indivíduos. Neste caso, as relações de poder participam na própria constituição das relações sociais do modo de produção capitalista. Elas são a principal determinação que leva à sua constituição. Pois, para ele, a luta de classes está no Estado, nos Partidos Políticos, na Igreja,

nos Sindicatos, na esfera “superestrutural” e/ou em todo lugar. Com essa visão ampla do poder, este filósofo centrou seu olhar nas relações de força entre os sujeitos sociais envolvidos nessas relações e constituídos a partir delas.

Na base do pensamento de Marx está a idéia de que tudo se encontra em constante processo de mudança. O motor da mudança são os conflitos resultantes das contradições de uma mesma realidade. Para ele, o conflito que explica a história é a luta de classes. Segundo o filósofo, as sociedades se estruturam de modo a promover os interesses da classe economicamente dominante. No capitalismo, a classe dominante é a burguesia; e aquela que vende sua força de trabalho e recebe apenas parte do valor que produz é o proletariado. O marxismo prevê que o proletariado se libertará dos vínculos com as forças opressoras e, assim, dará origem a uma nova sociedade. Marx entendia que o conflito de classes já havia sido responsável pelo surgimento do capitalismo, cujas raízes estariam nas contradições internas do feudalismo medieval. Em ambos os regimes (feudalismo e capitalismo), as forças econômicas tiveram papel central (MARX & FRIEDRICH, 1998).

Em *O Capital*, Marx (1988) realiza uma investigação profunda sobre o modo de produção capitalista e as condições de superá-lo, rumo a uma sociedade sem classes e na qual a propriedade privada seja extinta. Na visão de Marx, as estruturas sociais e a própria organização do Estado estão diretamente ligadas ao funcionamento do capitalismo. Por isso, para o pensador, a idéia de revolução deve implicar mudanças radicais e globais, que rompam com todos os instrumentos de dominação da burguesia.

Na visão marxista, poder constitui o âmbito das relações de forças - que atravessam tanto as relações sociais como as relações políticas – onde se produzem e reproduzem novas relações a partir da ruptura das anteriores. O âmbito do poder é aquele onde se produzem, se constituem e se reproduzem as relações sociais. O âmbito onde se formam e se realizam (a partir de relações anteriores) relações sociais, depois do qual tem lugar seu processo de reprodução. O poder se apresenta nas relações de conflitos e contradições entre as classes sociais (proletariado e burguesia). As relações sociais desiguais se dão em estreita conexão com a luta de classes, com o enfrentamento de forças na disputa e se conformam, a partir de confrontações e contradições entre os sujeitos históricos a partir das relações de força entre os pólos.

Cabe destacar que, além das classes sociais, o indivíduo também está presente na teoria de Marx. Pois, para ele, os homens constroem a sua história, mas não fazem de maneira a que querem; existem estruturas sociais condicionantes que levam os indivíduos, grupos e classes para determinados caminhos, mas mesmo assim, existem dimensões de possibilidades

de transformação da sociedade condicionadas por estruturas, mas que não abolem ou matam capacidade de agência dos indivíduo, grupos ou classes, na medida em que estes podem repensar a realidade vivida e querer transformá-la. Neste sentido, a noção de luta de classes relaciona-se diretamente à própria concepção de mudança social implícita nesta vertente teórica. É por meio da luta de classes que as principais transformações estruturais são impulsionadas; e vista como o motor da história. Desde esta perspectiva a classe explorada constitui-se no mais potente agente de mudança na sua luta por alcançar o poder (OLIVERIA & QUINTANEIRO, 1996, p.81).

O candomblé sendo cultura de resistência representa o meio alternativo de organizar a produção e reprodução e sistemas de valores que criticam ou rejeitam os meios da cultura dominante. Mas, cabe assinalar o caráter contraditório da posição do candomblé no conjunto da sociedade. Silverstein (1979) destaca que através da família-de-santo de candomblé, mulheres, homens e crianças, numa posição subordinada, podem lutar para manter, consolidar e reconstruir as unidades básicas nas quais as crianças possam crescer e ser aculturadas nos valores e relacionamentos independentes e opostos à cultura dominante. Assim, a família-de-santo, com mulheres como seus pontos focais se torna crucial para a perpetuação de um sistema alternativo de valores, costumes e culturas. Por outro lado, “a entrada crescente da classe média branca na família de candomblé pode ser vista como uma tentativa da sociedade dominante para adotar ou reter aspectos da cultura tradicional e incorporá-los nas ideologias nacionalistas românticas” (SILVERSTEIN, 1979, p. 160).

Então, dadas as realidades do sistema dominante à sua volta, a mãe-de-santo fica presa a uma trágica contradição. A base sobrenatural de sua força exige constante renovação através da manutenção dos segredos e tradições dos rituais do candomblé. Ela necessita esforçar-se para reproduzir o seu terreiro dentro dos ditados escritos da herança dos cultos. Em ampla medida, seu sucesso em manter sua autenticidade e pureza depende de seu afastamento da sociedade capitalista (Silverstein, 1979 p.161). O que é algo bastante paradoxal, pois o que observo é que essa religião tem se tornado para muitos sacerdotes e sacerdotisas um meio de vida.

O sistema capitalista está penetrando quase todos os aspectos da vida do candomblé e, brutalmente, incorporando-os à economia de mercado. A mãe-de-santo é forçada a tomar conhecimento e integrar-se através do uso de estratégias de sobrevivência com o meio que ela conhece e entende - o parentesco ritual. Pois, o terreiro só tem êxito quando ela tem êxito socialmente. Para obter os meios materiais e humanos o terreiro tem que participar da estrutura dominante. A articulação forçada da mãe-de-santo com o conjunto da sociedade

baiana e brasileira, ao mesmo tempo em que ela está corajosamente tentando defender sua própria herança cultural, cria uma tensão de dois mundos. A tensão criada nesta luta é expressa no nível simbólico.

Para Silverstein (1979, p.159), o candomblé transmite e cria uma ideologia popular de si mesmo e da mulher negra como mãe-de-todo-mundo. Este é um caso de inversão simbólica, na qual a posição da mulher negra e pobre é colocada em oposição à posição que ela realmente ocupa atualmente na vida cotidiana. Para ela, essa inversão simbólica tem sua raiz última no fato de que a hierarquia do parentesco ritual que compõe a família-de-santo tem uma estrutura oposta ao tipo ideal da família brasileira, a família patriarcal (SILVERSTEIN, 1979, p.161).

2.4. Poder em Bourdieu

Bourdieu (1983), ao desenvolver sobre concepção de poder, parte da noção de que todo campo é um espaço de luta, pois se trata de um espaço marcado por tensões, concorrências e relações de poder que emanam do lugar ocupado na estrutura social pelos integrantes desse campo. Assim, o campo religioso, como qualquer outro tipo de campo, está dividido entre dominador e dominado. O dominador procura impor sobre os dominados “a representação subjetiva de si mesmo como representação objetiva” (Bourdieu, 1983; p.73). O dominante é quem possui os meios de impor ao dominado que o percebe como ele quer ser percebido.

Para Gledhill (2000), Bourdieu (1991), em sua exposição teórica da representação política, utiliza amplamente a metáfora “econômica” do capital. O autor sustenta que os âmbitos e as práticas sociais que não são em si mesma “econômica” obedecem a um tipo de lógica econômica mais ampla, há de incrementar algum tipo de “capital” simbólico ou cultural, político ou linguístico – e aumentar o benefício em forma de honra e de prestígio social; pressupondo, conseqüentemente que a ação social se está estruturada em função da persuasão de uma série de “interesse” por parte dos agentes humanos, mesmo quando o conteúdo de certos interesses está sempre determinado culturalmente e possa não ser material ou econômico em sentido estrito Bourdieu dá ênfase aos vínculos entre os âmbitos sociais e os que predominam a acumulação de forma de capital simbólico ou outras de natureza não econômica e a acumulação de capital econômico e as estruturas de classes (GLEDHILL, 2000, p.217-218).

Segundo Gledhill (2000), a teoria de Bourdieu situa os atores sociais no seio de circunstâncias “objetivas” que escapam ao controle imediato, mas, através do modo em que sua reação dada as circunstâncias que acontecem mediadas por estruturas de significados simbólicos. As estratégias individuais perseguidas nas ações sociais se acham estruturadas de maneira tal que reproduzem as estruturas de dominação. O habitus coletivo produz em ordem coletiva subjacente nas estratégias individuais a serem improvisações sobre um tema.

A construção do indivíduo na sociedade é uma questão de socialização. O indivíduo internaliza as estruturas objetivadas e todos os indivíduos do mesmo grupo ou classe social adquirem o mesmo habitus com um mínimo de concordância com a liderança. Este “poder para falar” em representação de um grupo faz com que este grupo passe de um conjunto de indivíduos para ser uma força política. Capital político pessoal de uma (um) líder é uma forma de carisma (Gledhill, 2000, p.223). As diversas formas de poder social não se separam da vida cotidiana como uma força física, mas se transforma em poder simbólico e violência simbólica (BOURDIEU, 1977, p.196).

Desta forma, duas noções caracterizam a concepção de poder de Bourdieu da constituição de um campo e mais precisamente do campo político: jogo e relações de força. O paradigma do jogo é utilizado por Bourdieu como modelo de interpretação do mundo e ganha, então, um status filosófico ou de metáfora explicativa do funcionamento de muitos campos (guerra, política, economia, cultura, criação artística).

Por último, Bourdieu (1992) apresenta o poder simbólico como sendo uma forma de poder não declarado que se expressa e se legitima a partir também de outras formas de poder. Quer dizer, isto é na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz à crença. No campo da religião, este poder exerce um efeito de consagração, age através de sua função santificadora, transpassa os limites das barreiras econômicas e políticas, contribuindo, assim, para as aspirações do mundo simbólico (BOURDIEU, 1992, p. 46).

2.5. Poder em Michel Foucault

Para Foucault, o poder não existe, o que existe são as relações de poder. No entender de Foucault, o poder é uma realidade dinâmica que ajuda o ser humano a manifestar sua liberdade com responsabilidade. A ideia tradicional de um poder estático, que habita em um lugar determinado, de um poder piramidal, exercido de cima para baixo, em Foucault é transformada. Ele acredita no poder como um instrumento de diálogo entre os indivíduos de uma sociedade. A noção de poder onisciente, onipotente e onipresente não tem sentido na

nova versão, pois tal visão somente servia para alimentar uma concepção negativa do poder. Portanto, a abordagem de Foucault (1992) sobre o micro poder que consiste na produção de pensamentos, seres, coisas, conjunto de estratégias e táticas onde a educação, disciplina, forma de representação adquirem uma grande importância para se pensar uma visão libertária do poder. Pois, o poder é um aspecto de toda e qualquer relação entre as pessoas, não existindo uma única forma de poder, mas muitos poderes diluídos nas relações sociais.

Segundo Gledhill (2000), Foucault define o poder de maneira característica, negando-lhe a reduzi-lo ao controle negativo da vontade dos demais através da proibição, se opõe a abordar as formas dominantes do conhecimento social meramente como ideologia que legitimam as relações opressivas. Entende ele que, para Foucault, essas formas de conhecimentos só podem constituir o fundamento das "tecnologias de dominação" sobre as pessoas no momento em que podem definir um campo de conhecimento aceito como verdade. Coloca que a produção desse "regime de verdade" constitui a dimensão positiva do poder. É positiva porque as relações de poder conformam sujeitos que atuam e pensam de uma determinada maneira que não se pode reduzir a uma "falsa consciência" (saber/poder). Ainda, segundo o autor em questão, Foucault sustenta que necessitamos compreender como se produz os regimes de verdades para poder entender como se poderão subverter as práticas sociais. Pois, para julgar e subverter o poder é necessário, antes, realizar uma análise crítica racionalista ao poder. Ademais, segundo ele, Foucault sustenta também que as relações de poder no nível micro (família, escola, terreiro) não podem se reduzir a uma extensão ao âmbito doméstico do poder encarnado no Estado, senão que possui uma "relativa autonomia" frente ao poder do Estado e de classe (GLEDHILL, 2000, p. 205).

No pensamento de Foucault (1992) não encontramos uma definição acabada do poder, pois não foi esse seu objetivo. A elaboração foucaultiana do poder, não teve a pretensão de construir um arcabouço teórico metodológico universalizante, pois surgiu de análises particularizadas (Jurkewics, 1997, p.111). Entretanto, sua grande contribuição reside no fato dele ter provocado um deslocamento com relação à ciência política que limitava ao âmbito do Estado o fundamental exercício sobre o poder. Para Michel Foucault não existe um, mas muitos poderes diluídos, em todo o corpo social. Neste caso, o exercício do poder ou dos poderes, não se resume à imposição e a tomada de decisões de uns grupos sobre outros, mas de todos. Isto significa frisar que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que "funciona como uma máquina com muitas engrenagens" (Perrot, 1995, p. 03).

Em Michel Foucault, a discussão filosófica sobre o poder está relacionada diretamente com a questão do saber. Em sua análise, deslocando-o do binômio dominador/dominado,

parte dos lugares que constroem a dinâmica do poder. Este filósofo contemporâneo, na ocasião em que realizava estudo sobre a história da penalidade, começou a formular a questão do poder para dar continuidade à sua pesquisa.

No livro *História da Sexualidade*, Michel Foucault desenvolve cinco proposições que compreende relações de poder. Citarei apenas três das cinco visto serem as de maior interesse para nossa pesquisa.

1. O poder se exerce sempre a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis. Não é algo que se adquira ou possua; por isso mesmo não é possível guardá-lo ou deixá-lo escapar. Todas as pessoas exercem poder de uma forma ou de outra, mesmo aquelas aparentemente destituídas de poder. Assim, as mulheres também o exercem, não sendo ou ocupando sempre a posição de vítimas passivas de tudo que lhes ocorre.

2. No princípio das relações de poder, não há uma oposição binária e global entre dominadores/dominados. Ao contrário, “as correlações de forças múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, famílias, grupos restritos e instituições, servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social”.

3. As relações de poder são sempre intencionais e objetivas. Isto não quer dizer que estejam direcionadas a um sujeito ou grupo, mas que, nelas, os interesses se encontram dirigidos por um dispositivo de conjunto.

Estas proposições são aplicadas tanto no macro, quanto no micro poder. Pois, ao estudar as relações de micro poder, Foucault destaca que não há relação em que o poder não esteja presente, seja no âmbito político/público, seja no âmbito das relações cotidianas domésticas, afetivas, de trabalho, etc (Foucault, 1983, p.90). A análise do poder em Foucault nos permite entender que não existe um, mas muitos poderes diluídos nas relações sociais. A dinâmica das relações no âmbito do micro poder, por exemplo, são, entre outras, as que materializam-se no corpo de homens e mulheres. Com isto, este filósofo desconstrutivista “redimensionou e ampliou o escopo e modo de operacionalizar e tratar o conceito de poder, equiparando-o ao do saber e colocando-o na dinâmica das relações humanas” (Bergesch, 2002, p.136). Dessa forma, opondo-o a visão de um conceito estático, considera o poder como algo dinâmico, valorizando não apenas o resultado, mas o processo de sua formação. Para Bergesch (2002, p.134), Michel Foucault entende o poder como uma relação dinâmica de diferente estratégia dos indivíduos, operando, o tempo todo, presente e proveniente de todos e em todos os lugares, como uma unidade visível. Neste caso, os lugares são a multiplicidade de correlações de força, do jogo que, através de lutas e enfrentamentos constantes, transformam, reforçam e invertem.

Para Michel Foucault (1992) não existe saber neutro, todo saber tem sua gênese em relações de poder, uma vez que saber e poder se implicam mutuamente. Portanto, todo saber é político e todo ponto de exercício do poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber, e todo saber assegura o exercício de um poder.

De acordo com Gledhill, (2000, p. 234), o conceito de poder em Foucault nos apresenta outra apresentação a explorar o modo que o poder penetra nas relações sociais cotidianas e nas vidas dos indivíduos.

Por último, Foucault (1992) destaca que poder é o nome dado à situação estratégica complexa numa sociedade determinada, ele é relacional e não necessariamente é exercido de cima para baixo. Já Perrot (1992) assinala que poder no singular tem uma conotação política e designa, basicamente, a figura central do poder, mas no singular ele se estilhaça em fragmentos múltiplos e é equivalente a influências onde as mulheres têm sua parcela.

2.6. Estratégias do poder

O poder é a capacidade real ou potencial de uma pessoa ou grupo, independentemente de sua base e em qualquer momento, para tomar uma decisão e levá-la a efeito, apesar de uma possível resistência. A autoridade se dá quando uma pessoa ou grupo tem o direito de dirigir os pensamentos ou ações de outras. A influência é o uso de persuasão, de recursos morais e ideológicos para impor o poder. A força é a aplicação de sanções. “O poder representa a força (física, coerciva) que é capaz de ser aplicada em qualquer situação (econômica) e suporta a autoridade (utilitária, simbólica) que é utilizada” (Silverstein, 1979, p. 146). Trata-se, portanto, do poder enquanto síntese da força, da autoridade e da influência.

As estratégias de poder constituem o que os agentes fazem na prática ao exercer o poder ao fazer operativos dos programas e das tecnologias. Os âmbitos das estratégias incluem também as estratégias de resistências. As relações de poder estão presentes em todas as relações sociais, impregnando a sociedade de forma “capilar”, em lugar de descender de um único centro de controle como o Estado. O primeiro ponto de resistência frente ao poder deve ser as estratégias individuais que neutralizam formas específicas de dominação ainda que seja de maneira insignificante e cotidiana (GLEDHILL, 2000, p. 236).

No candomblé, por se tratar de um grupo doméstico, a iyalorixá costuma-se recorrer às muitas estratégias para atingir seu objetivo junto à comunidade. Para Silverstein (1979, 147) “noção de estratégia tem sido criativamente desenvolvida pelas antropólogas feministas como um conceito útil para esclarecer as relações dentro de grupos domésticos”. Dentro da

própria organização social do Ilê Asé Ogum Omimkayê existem mecanismos através dos quais a família-de-santo, como uma fonte de poder, sobrevive, se sustenta e cresce, isto é, se reproduz socialmente. A mãe-de-santo, como chefe da família-de-santo, é concebida como mediadora entre as pessoas e os orixás e como uma participante ativa no mundo, graças as suas muitas estratégias de sobrevivências.

O exposto acima nos ajuda a pensar em formas mais concretas, atuais e contemporâneas de operacionalizar a categoria poder em suas diferentes dimensões. Sendo assim, as perspectivas de poder discutidas até aqui abrem para novas possibilidades discursivas sobre o poder no candomblé através do gênero.

2.7. Um debate sobre o poder no candomblé através do gênero

Os debates sobre a questão do gênero e do poder dentro das esferas sociais têm sido um ponto chave de diversas discussões dentro das Ciências Sociais. O estudo do gênero enquanto fator determinante das relações de poder traz um apanhado histórico com recortes do século XX até pesquisas recentes que têm avançado em relação à discussão sobre a participação da mulher e suas funções na sociedade contemporânea.

O papel da mulher em âmbito sócio-político tem sido bastante discutido, desde o surgimento da palavra gênero, a partir da sua classificação como categoria de análise socialmente imposta sobre um corpo sexuado, mas, equivocadamente, associada, algumas vezes, ao feminino (Scott, 1995, p.4) e entre os movimentos feministas a partir do século XIX com a luta pelo sufrágio, movimentos estes que surgiram a partir das disputas das mulheres pela posição de igualdade. Na esfera religiosa, também tem se observado que a mulher, negra, empobrecida e idosa vem ocupando espaço em papéis eminentemente importantes, especialmente em se tratando das religiões afro-brasileiras, cujas representações femininas dos orixás são personagens fortes, imponentes e poderosas.

A teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza (1992) destaca que no âmago da busca espiritual feminista está a busca de poder, liberdade e independência das mulheres, podendo evidenciar-se em termos político-sociais. No Brasil, apesar da escravidão atingir diretamente as mulheres negras, a participação política deste segmento foi evidenciada nas várias lutas e movimentos de revolução, aparecendo como protagonista de uma história de resistência, de poder. É evidente que a maioria dessas mulheres ficou no anonimato, mas houve quem conseguisse marcar seu lugar na sociedade, trilhando a trajetória da alforria e da ascensão social, superando obstáculos, personificando modelos de resistência e independência da

estrutura patriarcal e escravista (Soares, 1994). Por isto, debater sobre o poder no candomblé através do gênero significa “abrir caminhos por entre os silêncios e prejuízos da memória histórica para reapropriar-se do passado das mulheres que participam como agentes históricos de transformação social” (FIORENZA, 1996).

Conceitos básicos trazidos pelo (s) feminismo(s) moderno (os) (o radical, o liberal, o socialista), como igualdade, opressão das mulheres, sexismo e o próprio conceito “mulher”, em um determinado momento, foram úteis para definir uma coletividade e seus respectivos interesses, assim justificando o estabelecimento de uma organização política independente. Mas, por outro lado, mostraram-se inconsistentes quando usados para definir o que nos une a todas enquanto mulheres (Grant, 1991). Para Grant apud Sardemberg (2002), tal convergência conceitual é chave para entender-se porque certos feminismos desconsideraram categorizações de raça, de classe social e de orientação sexual, favorecendo discursos e práticas voltados para as percepções e necessidades de mulheres brancas, heterossexuais e de classe média.

No entanto, estas concepções feministas foram solapadas por reivindicações dos movimentos feministas negros, de acordo com Luiza Bairros (1995), tais movimentos feministas não foram capazes de dar conta da intersecção de raça, gênero e classe. O feminismo negro trouxe novas discussões e novo fôlego para os debates, evidenciou as dimensões do racismo e do sexismo, refletindo que ambos não poderiam ser separados. Então, o que poderia existir em comum entre mulheres de diferentes grupos raciais e classes sociais não seria a sua opressão, mas a luta para estabelecer soluções comuns.

Recentemente, o discurso feminista vem sendo recriado a partir de demandas específicas de empoderamento das mulheres negras. Trata-se de um pensamento feminista crítico alimentado por valores, princípios e cosmovisão organizados a partir de referenciais negro-africanos que defende a pluralidade epistemológica para revelar a contribuição das mulheres negras em diversas áreas do conhecimento. Por isto, é de suma relevância um pensamento feminista negro que sustente uma teoria e uma práxis, visando transformar efetivamente a vida das mulheres e a própria sociedade aposta no desprendimento epistêmico do conhecimento europeu para pensar a própria história a partir de categorias baseadas em nossas experiências de mulheres negras pertencentes, sobretudo a religião afro-brasileira (PONS, 2012).

O discurso feminista negro tem elaborado um pensamento feminista próprio à luz de saberes, práticas e experiências históricas de resistência das mulheres negras. Pois, como bem atesta Pons (2012), se a pluralidade e a diversidade definem, individualmente, as mulheres

negras, impossibilitando a afirmação da existência de um sujeito único e homogêneo, coletivamente, mulheres negras se constituíram em sujeito político, como resultado de uma multiplicidade de experiências de enfrentamento dos diversos processos de violência, dominação/exploração a que sempre estiveram expostas na diáspora.

Neste sentido, analisar o poder feminino numa perspectiva feminista de empoderamento traduz-se em um processo estratégico para as mulheres adquirirem capacidades de fazer escolhas de vida que lhes foram negadas, de pensar em formas de capacitação para a libertação das mulheres individuais e com as mulheres na luta coletiva de transformação. Para Sardemberg (2009), este processo envolve o desenvolvimento de "poder com", uma noção implícita em "conscientização" como um meio de "empoderamento" e como uma estratégia política para a mudança.

Historicamente, as mulheres de terreiros se inserem no universo social de maneira complexa e ampla. Mas, refletir sobre mulheres pouco interessou à historiografia até recentemente. A mudança ocorre sob o impacto dos movimentos feministas, especialmente a partir dos anos 60-70, que apontaram para a academia a necessidade de uma Nova História Social das Mulheres. Da mesma forma, a nova história do negro e da escravidão em particular, beneficiou-se dos movimentos negros nas Américas e dos movimentos de descolonização na África (SOARES, 1994, p.24).

Estudar as religiões afro-brasileiras tem sido um desafio constante para as várias disciplinas que se dedicam a elas. Muitos prismas ainda precisam ser observados, outros instrumentos analíticos precisam ser utilizados para que o conhecimento sobre este campo se amplie; contudo, esforços vêm sendo somados, há algumas décadas, propiciando outros olhares e novas dimensões.

Na Bahia, a participação política da mulher negra e pobre se deu desde a chegada das primeiras africanas escravizadas. A colaboração delas ficou evidenciada nas lutas de resistência, no apoio moral e material aos homens negros, na recriação das tradições africanas e afro-brasileiras, assim como na defesa de idéias, posições em favor do povo negro e marginalizado (APNs, 1990, p.29).

Num contexto de escravidão e resistência, as mulheres negras e pobres, além de criarem estratégias de resistência nas senzalas, nas casas de seus senhores e senhoras brancas estiveram, politicamente, ativas nas ruas, nos cantos da cidade, nos quilombos, nas irmandades, nos candomblés, articulando, juntamente com os escravos, livres e parentes, as possíveis manobras de resistência ao sistema escravagista dominante.

Em Salvador, as mulheres de ganho, negras, escravas ou livres, faziam de seus pontos-de-venda verdadeiros espaços de articulação política de resistência. As mulheres escravas e libertas, através da monopolização e comercialização de seus produtos alimentícios, de origem africana, nas feiras, nas ruas como táticas de resistência, “transportavam” também suas culturas, crenças, seus sentimentos e suas atitudes de transformação social (Verger, 1987, p.11). Elas resistiram economicamente, ajudando a construir as riquezas da sociedade da época, trabalhando na casa das senhoras e no campo dos senhores e também como escravas de ganho. Essas mulheres negras de ganho desfrutavam de certa mobilidade social, passando de serviço doméstico à vendedora de rua. É possível suspeitar que esta mobilidade social fosse utilizada por elas para passar informação, ampliar a articulação entre os demais componentes da população negra: fossem os livres, os fugitivos, os escravizados e todos os excluídos que formavam a base da pirâmide social dominante.

Nas praças públicas, essas vendedoras de quitutes (as atuais baianas de acarajé) contribuíram, diretamente, na criação de táticas de resistência que se traduziam em redes de solidariedade, articulações políticas, intercâmbios e em manutenção de toda uma luta de libertação do sistema escravista (Joaquim, 2001, p.24-25). Algumas dessas mulheres libertas abriram suas casas para reuniões conspiratórias, já que algumas delas podiam se movimentar facilmente e “passar adiante” as informações, deliberações e outros encaminhamentos oriundos, sobretudo, dessas reuniões caseiras. Muitas dessas mulheres negras, além de prosperarem no comércio, se constituíam em lideranças (a exemplos das líderes quilombolas e das mães-de-santo).

Mas, ainda hoje, essas mulheres são vistas com desdém pelos órgãos competentes brasileiros que resistem por incluir o item raça/cor da pele como dado na produção de estatísticas, buscando gerar análises inconsistentes da realidade. E essa dificuldade de incluir as categorias como gênero, raça, sobretudo tem levado e mantido muitas pessoas numa situação de pobreza e miséria. Por outro lado, através de dados dessa natureza, já se tem conhecimento que a diferença existente entre homens e mulheres produz desigualdades. Entre os pobres, a mulher representa um número muito grande que se dedica às atividades informais com baixa remuneração e são, em grande número, chefes de famílias, deixando-a em situação de vulnerabilidade à pobreza.

Quanto às taxas de desempregos, são mais elevadas entre mulheres e homens negros. Em relação à distribuição ocupacional de homens e mulheres negras e brancas (os) é diferenciada no mercado de trabalho brasileiro e comprova a segmentação por raça/cor em certas ocupações onde a mulher negra ocupa, na maioria, serviços sem carteira assinada, nos

serviços domésticos e no setor público (entram via concurso), ocupando funções mal remuneradas. A desigualdade não ocorre só entre homens e mulheres; as desigualdades se apresentam dentro das mesmas categorias. Segundo os dados contidos no Manual de Capacitação e Informação sobre gênero, raça, pobreza e emprego – OIT (2005), mulheres brancas e negras têm oportunidades de acesso desiguais no mercado de trabalho. Tais dados nos mostram que mulheres negras, ocupando a mesma função que as mulheres brancas, recebem remuneração menor; mesmo que as mulheres negras, tendo mais estudos, ganham cerca de 30% a menos que as pessoas brancas, ocupando a mesma faixa de escolaridade.

Na atualidade, como se pode observar, a desigualdade de gênero tem se traduzido e expressado pela consideração da maior inferioridade das mulheres em relação aos homens, e de modo similar em outros descritos como os de raça, idade, etc onde os negros e mais jovens ocupariam lugares de inferioridade em relação aos brancos, ou adultos da raça negra. Desta realidade resulta o fato de uma parcela significativa das mulheres afro-descendente permanecer ainda excluídas das mais variadas instâncias de poder e decisão na vida pública e privada. Já, na religião afro-brasileira as mulheres negras, pobres e idosas são marcadas por um maior protagonismo que as empodera e as coloca na condição oposta à lógica de uma sociedade ainda marcada pelos princípios de dominância masculina.

Em se tratando do papel da mulher em nossa sociedade, Theodoro (1986, p.47) afirma que ela é sempre posta em papéis paradoxais, visto que necessita incorporar elementos estereotipados, passando uma imagem positiva do homem e negativa da mulher. Diferentemente deste contexto, dentro do cenário das religiões afro-brasileiras, a mulher ocupa um espaço e desenvolve um papel de extrema importância, que é o de ser a transmissora das tradições religiosas e culturais, responsáveis pela manutenção da linhagem e conservação da tradição.

Culturalmente, as mulheres negras foram tidas por muitos autores, como especialistas do candomblé e as principais responsáveis pela preservação dos costumes e da religião afro em solo diaspórico. Neste universo, ao menos a partir do século XIX, também há bastante consenso em reconhecer que muitas mulheres (e mães-de-santo) desenvolveram suas estratégias de resistência econômica, religiosa e familiar, compuseram as tramas formadoras dos limiares sociais e auxiliaram na expansão da cultura afro descendente e de sua religiosidade, sendo, desde aqui, a referência ao continente africano, percebida como fonte de poder.

Sabemos que em todas as sociedades que se tem conhecimento, a religião está presente de diversas maneiras. Algumas são dirigidas por homens, outras por mulheres, mas o objetivo

parece ser único, ou seja, fazer o ser agir ajudando-o a viver. Sendo assim, “no fundo, portanto, não há religiões falsas. Todas são verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de modos diferentes, a condições dadas da existência humana” (DURKHEIM, 2003, p.07).

Todavia, segundo Silverstein (1979), em todas as culturas conhecidas, as mulheres têm sido valoradas em posições de inferioridades e, por esse motivo, são impedidas de ocupar espaços destinados ao sexo masculino, principalmente em se tratando de liderança religiosa.

Já os estudos de Landes (2002) reconheceu o poder feminino dentro e fora dos terreiros de candomblé na Bahia. Por isto, mesmo no seio de uma sociedade patriarcal e preconceituosa, é possível pensar sobre a abrangência do fascínio, a dimensão da surpresa e o próprio estranhamento do encontro com uma religião cujas posições exercidas normalmente por homens, podem nesta também ser ocupadas por mulheres (BERNARDO, 2005).

Em busca de explicar o que levou a mulher a ter posição de destaque nos espaços sagrados do candomblé brasileiro, tendo em vista que esses espaços na África eram ocupados por homens, Bernardo (2003) faz um percurso que começa na própria África; apontando para um importante poder político que algumas mulheres de etnias fons e iorubas desempenhavam na política. Indo na mesma direção, Santos (2003) e Werneck (2010) frisam que, com a escravidão, as mulheres foram impedidas de exercer o poder real. Este poder foi resignificado e as mulheres passaram a exercê-lo no plano imaginário através da religião.

A outra explicação está no sentimento metafórico de mãe-terra, evidenciando “a necessidade da mãe, da mulher, da proteção feminina para os africanos ao deixarem sua terra natal – a África” (Bernardo, 2005, p.19) visto que, era nos terreiros que as (os) africanas (os) sentiam-se mais próximas (os) da sua pátria. Ali elas (es) encontravam o calor da terra e da família personificados na mãe-de-santo.

Para tratar do poder através do gênero no campo afro-religioso baiano faz-se necessário, em primeira instância, evidenciar o poder mítico-sagrado enquanto elemento constituinte do sistema dinâmico da tradição, conteúdo fundamental para a vida das comunidades-terreiro que presentificam a linguagem abstrato-conceitual e cognitiva-emocional da nossa ancestralidade, atualizando, num aqui e agora, nossas origens africanas (Luz, 2002, p.03). Esta visão de poder, expressa a força que assegura a existência e é transmitido por meios materiais simbólicos que podem ser adquiridos por intromissão ou contato com seres humanos ou objetos.

Nos candomblés de ketu se acredita que estes princípios estão representados pelas Iyá-Mi-Agbá, nossas mães ancestrais que são possuidoras e transmissoras de axé. Elas

concentram o mistério da gestação, fertilidade, expansão, realização e continuidade dos valores que dinamizam o patrimônio simbólico da comunalidade nagô (Luz, 2002). As Iya-Mi-Agbá são representadas por grandes pássaros e peixes, cujas penas e escamas simbolizam filhos (as) que se despregam do corpo materno. Ainda mais:

O poder feminino das mães ancestrais é venerado nas comunidades-terreiro nagô e se [...] desdobram em vários orisás genitores femininos, poderes míticos sagrados; também são cultuadas e invocadas como ancestrais, representando as mais destacadas figuras femininas de linhagens e comunidades (SANTOS E SANTOS, 1993, p.47).

Nessa visão mítica de poder, Oxum é a detentora dos princípios femininos da existência, mistério da transformação do corpo feminino, ventre fecundado, capaz de gerar filhos e alimentá-los. É ela que zela pelo feto e protege os recém-nascidos, daí o título de Olutoju Awon Omo, pois olha e protege as crianças. Além desse título, Oxum também é Iya-Mi-Akoko, a mãe ancestral suprema e também Olori Iya-Agbá-Aje Eleye chefe suprema das mães ancestrais. Assim como Oxum, outros Orixás possuem títulos que expressam seus poderes míticos. Nanã detém a matéria-prima da vida, a lama, por isso é Omo Atioró Oké Opa, pois sua origem está ligada ao grande pássaro Atioró. Yemanjá é Iye-omo-eja, mãe dos filhos peixes e dona das cabeças (LUZ, 2002, p.04).

Como se pode observar, os poderes das nossas mães ancestrais reinstauram e presentificam modos e formas de elaboração cósmico-social capazes de zelar e permitir a expansão e afirmação dos vínculos comunais. Ainda sobre os poderes míticos das Iyá-mi, Luz coloca que.

No começo do mundo, era o nada. Com a criação da Terra e das florestas, Olorum enviou ao aiyê sete pássaros. Três pousaram na árvore do bem, três pousaram na árvore do mal, e um voa de uma para outra árvore. Essa história caracteriza a ambiguidade do grandioso poder das Iyá-mi Agbá, as mães ancestrais. Elas não deverão abusar desse poder conferido por Olorum. Deverão dar filhos e alimentos aos que pedirem, mas castigará e matará aos que não a escutarem e desrespeitarem (LUZ, 1995, p.104).

Conhecer os poderes das Iyá-mi pode oferecer às mulheres negras, pobres e idosas, sobretudo, a possibilidade de sobreviver numa sociedade competitiva e injusta como a nossa, uma vez que esse conhecimento tem se mostrado capaz de despertar nas pessoas, conhecedoras de seu orixá, suas potencialidades (EGYDIO & CURY, 1999, p.38).

Segundo Christ (1994, p. 163), é certo que o “simbolismo e o resgate do simbolismo das deusas legitimam o poder das mulheres”, pois, às deusas conferem dignidade e poder, uma vez que elas contestam a dominação dos deuses. Os deuses não podem contê-las ou

dominá-las. Esta imagem aponta as possibilidades de transgressão (ou melhor, pelo poder de transgressão de Iansã representado na mitologia dos orixás) da “ordem natural” estabelecida pela sociedade e religião patriarcal. Ademais:

El símbolo de la diosa tiene que ofrecer a las mujeres que luchan por desvincularse de “disposiciones de ánimo y las motivaciones poderosas, penetrantes e interminables” de desprecio del poder de la mujer, de denigración del cuerpo de la mujer, de desconfianza frente a la voluntad de la mujer y de negación de los vínculos y la herencia de las mujeres que ha engendrado la religión patriarcal (CHRIST, 1994, p. 172).

Aprofundar a discussão sobre o poder no candomblé através do gênero significa contrapor ao que ocorre no modelo ocidental de sociedade em relação à mulher pelo resgate dos valores da cosmovisão africana e de como eles permeiam o candomblé de ketu no que se refere às questões de gênero, onde “o sujeito não é individuado (...) mas faz parte de um todo integrado, ou seja, o sujeito é visto como parte do todo” (Oliveira, 2003, p.37) e onde os chefes das regiões africanas são escolhidos de acordo com as linhagens que se organizam em sociedades matrilineares cujo “exercício do poder administrativo do Rei ou Imperador é controlado socialmente pela comunidade, através de seus conselhos e sociedades secretas, como as Gueledés [sociedade secreta feminina]” (Oliveira, 2003, p.39). Neste caso, é evidente que os homens governam, mas as mulheres legitimam tais governos.

Sendo o candomblé uma recriação religiosa afro-brasileira que tem por fundamento a cosmovisão africana de linhagem iorubana, tenta manter princípios de inclusão entre os gêneros com base no princípio de complementaridade “e tudo aponta a um bem a ser conquistado e isso se realiza num processo de reciprocidade e de dons” (Siqueira, 1998, p.426). Este princípio é de suma relevância, pois é com base neste que se reorganiza a vida social e as formas de trabalho no Ilê Asé Ogum Omimkayê (conforme veremos adiante).

Renato da Silveira, no artigo *Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon-ijexá. O processo de constituição do candomblé da Barroquinha* menciona que, desde a organização na sociedade africana, as mulheres possuem status privilegiados, ocupam postos de trabalho, negociam, acumulam bens e possuem autonomia seja ela religiosa ou social mais ampla. Exemplo disso é a organização dos reinos africanos Fons e Nagô-Iorubá, onde as mulheres desempenhavam papéis administrativos e no comércio, administrando o palácio real, detentoras dos postos de comando mais importantes e fiscalizando o funcionamento do Estado (SILVEIRA, 2000, p. 88).

Nas instituições político-religiosas dos reinos Fon e Nagô-Iorubá, algumas mulheres desempenhavam um poder organizador ativo. Pois, eram as mulheres que administravam o palácio real, assumindo alguns dos postos de comando mais relevantes, além de serem as responsáveis pela fiscalização do funcionamento do Estado. As iyabás eram as “mães” do palácio, a mais alta dignidade, igualmente conhecida como iyabá ijoye, esposas do rei que possuem títulos. A maior parte das iyá afín eram sacerdotisas encarregadas dos altares do palácio e “mães” das organizações de culto (SANTOS, 2003, p.61).

O palácio do Alaáfín (Rei) de Oyó (a capital da nação política dos iorubás), por exemplo, era comandado por uma elite de oito mulheres nobres do primeiro escalão. A primeira da hierarquia era Iyá Obá, a mãe oficial do rei (não era necessariamente sua mãe de sangue), era quem controlava os cerimoniais da corte. Em seguida, vinha a Iyá-Kekerê, mulher de grande poder no palácio, pois, administrava o tesouro real e tinha o supremo privilégio de colocar a grande coroa-adê na cabeça do rei (Alaáfín) no dia de sua coroação. A terceira dama mais importante nas relações políticas da corte era a Iyá Nassô, sacerdotisa do orixá pessoal do rei e Iyalaxé do culto a Xangô em Kossô, cidade sagrada dos Oyó. Iyá Nassô era uma das mulheres mais poderosas dentro do cerimonial do Império de Oyó. As de número quatro e cinco da hierarquia eram damas do palácio e auxiliares de Iyá Nassô, pois esta figurava entre os quatro dignitários que deviam acompanhar Alaáfín para além da morte. Esta organização essencialmente feminina existia no palácio para assegurar a proteção do rei (SILVEIRA, 2000, p.88).

Ainda, segundo este autor, nestas sociedades tradicionais africanas, as mulheres foram as maiores beneficiárias da prosperidade do comércio, pelo fato de serem as principais encarregadas das transações comerciais. Ganham preeminência religiosa, econômica, social e política. Algumas delas chegaram mesmo a tornar-se poderosas empresárias no mercado de longo curso, aliadas indispensáveis dos poderes estabelecidos nas cidades fundadas no início do século XIX, ao sul do país iorubá. Informa, ainda, que as mulheres daomeanas compunham os exércitos e eram exímias guerreiras, pois os daomeanos mantinham tropas femininas elitizadas que causavam temor ao inimigo (SILVEIRA, 2000, p.82).

As mulheres africanas, por sua participação no trabalho da terra, no artesanato e no comércio, pela sua ascendência sobre os filhos e por sua vitalidade cultural, sempre foram consideradas personagens eminentes da história dos povos. A ideia de autoridade histórica que as mulheres impuseram às sociedades africanas é muito presente, apesar de, em algumas regiões, sofrer uma segregação aparente nas reuniões públicas, todos/as sabem que, na África, a mulher está onipresente na evolução dos acontecimentos (HAMA, 1982, p.67).

A historiadora Maria Sandra dos Santos, que escreveu sobre *o poder das “mulheres de saia” no Ilê Asé Nassô Oká*, apropria-se, na época, de fonte primordial³⁹, destacando que, a partir das últimas décadas do século XVIII, desenvolveu-se uma dinâmica rede regional de mercados, ligando o país iorubá, desde o Benin, no seu extremo oriente, aos seus vizinhos adja-fons do oeste, nupês, haúças e baribas do norte (SANTOS, 2003, p.63).

Sobre os ritos religiosos sabe-se que muitas mulheres participavam de vários rituais fixados pela coletividade como as comunidades secretas⁴⁰ femininas, onde praticavam cultos oferecidos as antepassadas. Algumas chegaram a ser líderes, com revestidas autoridades herdadas de seus ancestrais, ajudando na reconciliação entre pessoas da comunidade e, ao mesmo tempo, exercendo autoridade de conceber a benção ou a maldição em nome dos antepassados, entidades que guardavam as pessoas de todos os deslizes, más intenções e outros males contrários ao bem-estar da comunidade, em outras palavras, a mulher era vista com profunda ou bem maior reverência do que em outros contextos e povos ocidentais (Gomes, 1992). Tais comunidades secretas compreende um grupo feminino que realiza cerimonias carregadas de perigo, sobretudo para os de fora, em virtude do poder sobrenatural das entidades que são invocadas ali e das mulheres que as invocam as Iyá-mi - ancestrais femininas que recebem denominações de eleye, proprietária do pássaro, ágbá ou Iyá-ágbá (anciã, a mulher de idade avançada), as Iyá-mi Osorongá (minha mãe, a feiticeira). Nestas comunidades secretas só é permitida a presença e participação das ajé, feiticeiras. Hoje são as quem tem grau espiritual, as possuidoras de herança ancestral, as iyalorixás, as mulheres do “partido alto”, ou seja, as mulheres que gozam de uma certa “autoridade cultural”, consideradas portadoras de simpatia e equilíbrio.

Segundo Ruth Landes (2002, p.349), por toda a África, as mulheres tiveram oportunidades de controlar hortas e pomares, mercados, negócios domésticos, sociedades secretas, além do reconhecimento oficial como sacerdotisa e médium. A mulher esposa

³⁹Trata-se do conteúdo de um artigo intitulado *Iyá Adetá, Iyá Akalá, Iyá Nassô, Babá Assiká e Bamboxê Obitikô*. História do Candomblé da Barroquinha, o ancestral da Casa Branca, p. 1-177, gentilmente cedido pelo pesquisador Renato da Silveira à Maria Sandra dos Santos, em 2002, antes de ser publicado.

⁴⁰ Para aprofundar sobre Sociedades Secretas vide Carlos Eugenio Marcondes de Moura (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*, p. 11-17. As Iyá-mi são as ancestrais femininas que recebem denominações de eleye, proprietária do pássaro, ágbá ou Iyá-ágbá (anciã, a mulher de idade avançada). Comumente se dirige a elas com o nome de Iyá-mi Osorongá, minha mãe, a feiticeira. Possuem suas representações coletivas divinas entre os Orixás femininos, sendo cultuadas e invocadas na cerimonia do Pádé (rito solene e privado a que só podem assistir as pessoas pertencentes ao terreiro, pois trata-se de uma cerimonia carregada de perigo em virtude do poder sobrenatural das entidades que são invocadas. Este rito possui objetivo de proporcionar e manter a relação harmoniosa com as entidades e em alcançar favor e proteção). Já Juana Elbein dos Santos, em *Os nagôs e a morte*, acrescenta que a cerimonia do pádé é plena de emoção e significado. A comunidade ajoelhada em sinal de homenagem e respeito, eleva sua voz e invoca as Iyá-ágbá, seus feitos, sua infinitude com o cântico (traduzido): “possuidoras de asas magníficas, minha mãe Osorongá. Eu a saúdo, não me mate minha mãe. Eu a saúdo, não me cause perturbações, minha mãe. Se você vem perto de nós, oh, proteja-nos” (SANTOS,1977, p.193).

funcionava como uma estrangeira na casa do seu marido. Mas, era ela quem administrava toda a economia da casa e os negócios. É ela quem trabalha na roça, vende, troca e negocia. Além disso, o mistério da maternidade tem caráter primordial porque dos (as) filhos (as) e sua descendência depende o futuro, sendo que o grupo depende da sorte das crianças. Mas, embora não seja difícil pensar que até no sistema matrilinear há forte presença da estrutura patriarcal, se reconhece, também, que no sistema patrilinear a exclusão da mulher é mais acirrada ainda.

Pierre Verger, realizando um estudo entre os iorubás, catalogou mitos e histórias orais contados pelos adivinhos, Babalawô, sobre o papel assumido pelas feiticeiras (ajés) dentro da sociedade iorubá; resultando na obra intitulada *Esplendor e decadência do culto de Iyámi Óxoróngá “minha mãe e feiticeira”* onde destaca que nas feiras e mercados iorubás, do século XVIII, articulavam-se em grandes teias de negociação em que as mulheres estavam presentes constantemente, exercendo o comércio de maneira importante e acumulando patrimônios. Nessa mesma época, temos, também, a presença das mulheres se articulando em importantes sociedades na África, como a Ialodê e Gueledé (Verger, 1992, p.100). Acrescenta, ainda, que na organização da família iorubá, que é poligâmica, as mulheres usufruem uma maior liberdade do que a que se dá nas uniões monogâmicas. Após o casamento, elas continuam a praticar o culto de suas famílias de origem e os (as) seus (suas) filhos (as) são consagrados (as) aos orixás do cônjuge. Por fim, destaca que as feiticeiras ou ajés estão ligadas aos orixás⁴¹ e aos mitos da criação do mundo, exercendo relevante papel dentro desse universo (VERGER, 1992, p.19; 275).

Teresinha Bernardo (2005, p. 03) observa que nos dados de Verger prevalece a patrilinearidade em relação ao poder religioso. Mas, a mulher, ao praticar o culto de sua família de origem, guarda uma certa autonomia em relação a seu marido. Então, conseqüentemente, nesse universo que predomina a poligamia, a dominação masculina diluiu-se entre as várias mulheres que possui o marido delas.

Jurema Werneck, no artigo intitulado *Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo* destaca que Ialodê trata-se, originalmente, de um título designativo da liderança feminina que, segundo registros historiográficos precários, existiu nas cidades iorubas pré-coloniais. Ialodê indicava a representante das mulheres nos organismos de decisão pública coletiva. Algumas fontes

⁴¹ Em nota de rodapé, Sandra Santos (2003, p.74) coloca que orixás (orisás) são asé. São traços de Olorum que se parte e reparte em diferentes formas e caminhos. Os orisás são os genitores divinos – são nossos (as) criadores (as) simbólicos e espirituais.

assinalam que o termo Ialodê nomeava também a associação pública a que diferentes mulheres se vinculavam. A sociedade Ialodê era formada somente por mulheres encarregadas dos negócios públicos, consideradas altas funcionárias do Estado, eram responsáveis pelas questões femininas, encarregadas das trocas de bens materiais, tratavam de perto dos interesses dos comerciantes. Esta figura foi preservada em território brasileiro, no interior das comunidades tradicionais religiosas, passando a habitar a esfera do sagrado. Nesta incorporação, o termo se vincula às divindades femininas, Oxum e Nanã, assinalando seu poder de ligar passado e futuro, unindo fecundidade e morte, desde uma perspectiva de tempo cíclico, suas continuidades e transformações e do protagonismo das mulheres. A autora em questão destaca que, na prática cotidiana, não religiosa, ialodê chegou a ser utilizado como um dos atributos de uma importante iyalorixá (sacerdotisa da religião afro-brasileira) que viveu no início do século XX, na Bahia, no Brasil. Ela, que ficou conhecida como Mãe Senhora, foi uma das principais responsáveis pelas negociações políticas, culturais e sociais que permitiram a manutenção da tradição e da religião de origem ioruba entre nós, desde o terreiro do Opô Afonjá. Mantendo também importantes relações com a África, especialmente às regiões iorubas (Werneck, 2010, p.06). Sabe-se também que mãe senhora era Nassô.

Nessa direção, Santos (1977, p.116) sustenta o pensamento de Jurema Werneck, frisando também que Ialodê era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável por todas as questões que interessavam às mulheres, sobretudo as comerciantes. Sua presença nas reuniões regulares do conselho era indispensável quando se tratava de fazer leis, regular o comércio, discutir sobre o bem-estar geral da cidade, declarar a guerra ou a paz. Ainda mais, que ialodê constitui, assim, um título civil e político mais honorífico que uma mulher pode receber dentro de cada comunidade. Este título era conferido à mulher que, devido aos seus poderes religiosos, liderava todas as mulheres de uma cidade, colocando-a como cabeça das mulheres e representante de Iyá-mi, ou seja, as mães ancestrais.

Existem registros de outra complexa instituição religiosa e política chamada Ogbóni, composta por representantes masculinos e femininos de todos os segmentos da sociedade, que funcionava como poder moderador da autoridade do Alaáfin e representava os interesses da sociedade, elevando-se acima das linhagens e das demais associações, particularmente em Oyó e em outras cidades iorubá (Santos, 2003, p.63). As mulheres, de forma minoritária, também faziam parte da associação, tendo sua representante suprema o título de Erelú. Comumente a Erelú era a Iyá-Laxé (mãe do axé) da sociedade secreta Gueledé (SANTOS, 1993, p.116).

Sobre a sociedade Gueledé, Bernardo (2005, p. 04) aborda que era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos, assentavam-se nos rituais da religiosidade africana, representavam aspectos importantes do poder simbólico feminino, como os rituais da fertilidade, da fecundidade e da magia.

Para Santos (2003, p.63), a sociedade Gueledé teve origem no reino de ketu, na cidade de Ilobi, fundada por um membro da linhagem real Mefu. Expandindo-se, em seguida, para toda a região ocidental do país iorubá. Segundo a tradição, sua criação se deu a partir das últimas décadas do século XVIII, resultante do progresso das cidades e do comércio, ganhando força no início do reinado do Alaketu Adebija, que começou por volta de 1816.

Embora os registros dessa sociedade em nossos dias sejam precários, Werneck (2010, p.06) frisa que a Gueledé era responsável pelo manejo do sagrado e das articulações entre mulheres em torno de seus poderes mágicos, transcendentais. Esta sociedade, ainda que nem sempre de modo operacional ou explícito, tiveram funcionalidade no território brasileiro.

Na sociedade iorubá, as Iyá-mi (que são as Iyá Agbá Ajé, mãe anciã feiticeira, Gueledé, também conhecida pelo nome de Iyá-mi Osorongá - minha mãe, a feiticeira, conforme já mencionado) são tratadas com demasiado respeito e consideração e, segundo tradição oral, nos dias atuais, vistas pelos afro-descendentes ligados ao candomblé, como imagem de profundo poder, reverência, dignidade e autoestima.

Para a concepção iorubá, o poder (axé) das Iyá-mi em si, não é nem bom, mau, moral ou perverso; é, inerentemente, perigoso, pois se reveste de mistério quase indecifrável (Santos, 2003). O importante é saber como esse poder deve ser articulado, com calma e descrição. Neste caso, como analisado por Foucault (1992) *saber é poder*. Pois, para os crentes, adentrar no tempo e lugares de ‘manipulação’ do sagrado significa se apropriar de uma herança residual, mas irreduzível do segredo das nossas ancestrais ajés (feiticeiras). Podemos reconhecer, também, que, durante o tempo ritualístico litúrgico nos terreiros, de predominância ketu, os mitos das Iyá-mi sempre se atualizam. Em conversa informal, buscando objetivar essa relação fenomenológica, ouvi, estrategicamente, a seguinte resposta de um ebomi: “candomblé é um poço sem fundo” – o traduzi como algo bastante complexo e amplo para se compreender por via, tão somente intelectual, precisando acessar mais a dimensão do sagrado/segredo de axé, ou seja, ter maior vivência na religião.

Antonio Marcos dos Santos, no artigo *Íyá Ágbá, Ájé. A ancestralidade manifesta*, contrariando ao conceito nefasto que a concepção europeia atribuiu as Iyá-mi como origem do mal, revela que Iyá-mi representa os poderes místicos atribuídos às mulheres idosas. Mas, há casos em que se acredita que uma jovem pode herdá-lo visto que toda mulher é uma ajé

(feiticeira). Por não ter usado ‘esse poder’ com prudência é que as grandes mães perderam o domínio do mundo. De qualquer modo, nenhuma pessoa deve ridicularizar a mulher porque nenhum homem pode fazer nada sobre a terra sem o consentimento das mulheres. A concepção iorubá lhes atribui títulos como minha mãe, divindade mítica, representação coletiva das entidades genitoras feminina, nossa mãe primordial, matriz primeira da qual advêm todas as criações do mundo material-terra, mantenedora do mundo, detentora de axé feminino, poder da fecundação, possuidora de um poder revestido de toda ambivalência inerente à Grande Mãe da mitologia universal (Santos, 2000, p.267). Por isto, segundo Pierre Verger (1992, p.27), Obarisá (Orixá que tem o poder de fazer todas as coisas) cantou: *“Dobrai o joelho para a mulher. A mulher nos pôs no mundo, assim somos seres humanos. A mulher é a inteligência da terra, dobrai o joelho para a mulher”*.

Na sociedade brasileira em época colonial e de escravidão, estes títulos são ressignificados e as mulheres africanas e brasileiras pertencentes à religião dos orixás tornam-se representantes e símbolo da religião na Bahia e da figura materna da Mãe Preta, como a mãe-de-todo-mundo e a principal responsável pela produção e reprodução do seu terreiro (Silverstein, 1979).

Como bem atesta a tradição ketu, todos os orixás femininos cultuados no candomblé (Naná, Iemanjá, Oxum, Oyá, Obá) representam os aspectos socializados das Iyá-mi, sendo a representação de Iyá-mi Osorongá. São consideradas também Iyá Eleye, mãe pássaro, símbolo do imenso poder das mães primordiais.

Então, Gueledé era uma associação de caráter político e religioso, composta pelas mulheres ajés (feiticeiras), tendo como função organizar o culto e promover regularmente festivais para reverenciar as mais antigas divindades femininas do panteão iorubá, as grandes mães ancestrais, de todo o povo, guardiãs da terra, das águas e dos saberes esotéricos, reverenciar as sacerdotisas mais importantes do culto; propiciar e estimular a fertilidade, reverenciar e reforçar os poderes das mulheres, exaltar sua importância para a continuidade da vida social (SANTOS, 2003, p.64).

Portanto, as duas associações - Ialodê e Gueledé - representam o poder das mulheres na sociedade africana como mediadoras das trocas simbólicas e materiais, tencionando e articulando a sociedade em seu entorno, dialogando com as dinâmicas do poder e não exatamente como autômatas ou completamente alijadas de espaços sociais específicos. No Brasil, esta concentração de poder, tão importante em casas de candomblé e visto por muitos como frutos de uma reinvenção e ressignificação de mitos africanos no âmbito religioso,

revelando o poder de mulheres afro-descendentes, pois todas essas organizações são femininas (SILVEIRA, 2000).

De acordo com a observação de Werneck:

Chamar atenção para as diferentes associações de mulheres é um modo de destacar exemplos das formas políticas e organizacionais cuja origem precedeu a invasão escravista e colonial. Diga-se de passagem, ao contrário do que afirmam muitas e muitos, a ação política das mulheres negras nas diferentes regiões não foi novidade inaugurada pela invasão européia e a instauração da hegemonia cristã. O que torna fácil compreender que tais ações precederam a criação do feminismo. No entanto, seu grau de influência sobre a criação deste ainda permanece invisível e pouco considerado (WERNECK, 2010, p.07).

Na África, através dos festivais Gueledés, se cultua as Iya –Mi Agbá. Já, no Brasil não temos registros que nos informem com profundidade sobre a sociedade secreta Gueledé que existiu aqui na Bahia. Pois, os registros que constam sobre o culto das Gueledés na Bahia, é que, a sua última sacerdotisa suprema foi Omonike, cujo nome católico era Maria Júlia Figueredo. Omoniké foi iniciada por Oba Tosi uma das mais antigas Iyalaxé do Ilê Iyá Nassô, considerado o terreiro mais antigo do Brasil. A trajetória de Omoniké na tradição levou-a a obter o título honorífico de Ialodê, da casa de Oxum, e que constituiu o posto mais alto que uma mulher pode alcançar na tradição. Acredita-se que ela será, portanto, a cabeça das mulheres e da representação do poder ancestral feminino (LUZ, 2002, p.04).

Por isto, para melhor enriquecer a discussão, busquei reconstruir o poder de mulheres afro-descendentes, a partir das estratégias de lutas desenvolvidas pelas mulheres negras, desde a África visto que, sobretudo as mulheres, desde este universo, desenvolvem suas estratégias de resistência econômica, religiosa e familiar, compondo as tramas formadoras dos limiares sociais e auxiliando na expansão da cultura e de sua religiosidade em solo baiano. Mas, independente do papel de maior ou menor protagonismo realmente exercido por mulheres africanas em cultos ou práticas de parentesco de distintos povos matrilineais (questão bastante polêmica), e de quão frágil e factível seja tentar sustentar o poder atual das mães-de-santo em duvidosas origens e autonomia real de mulheres em sistemas matrilineais africanos; não se trata, aqui, de pura recriação falseada de mitos sobre uma realidade de povos africanos, que mostraram ter sido mais patriarcais do suposto, por um lado, e de que, por outro, o complexo processo de sincretismo religioso também descarta essa hipótese; o que está em tela, a meu ver, é o poder de liderança que estas mulheres desempenham hoje nos candomblés da Bahia (Matory, 2008), sobretudo como mães-de-santo.

No artigo “Os desencontros da tradição em Cidade das Mulheres: Raça e gênero na etnografia de Ruth Landes”, Mark Healey (1996), coloca em evidência a importância que o trabalho de Ruth Landes tem para iluminar o poder feminino nos candomblés e na sociedade baiana. Ele diz:

A centralidade do sacerdócio feminino para o candomblé, a preeminência das mulheres afro-baianas na vida baiana, há muito era evidente. Isso era reconhecido primeiramente pelas mães-de-santo elas mesmas, claro, mas também pelos mal-intencionados da elite local que – com um certo auto-desprezo – chamavam a Bahia de “A Velha Mãe Preta” do Brasil (HEALEY, 1996; p. 180).

Como se sabe, Ruth Landes foi a primeira a desenvolver uma análise sistemática importante sobre o poder feminino nos candomblés e a “vincular claramente sua análise a um argumento mais amplo sobre a sociedade baiana.” Com ousadia e profundamente impressionada com estas sacerdotisas, pois, elas pareciam ter todas as liberdades que lhe eram negadas, Ruth Landes colocou as mulheres negras do candomblé no centro da vida cultural e religiosa da Bahia, como líderes indispensáveis para o desenvolvimento social local. Sua convivência com Edson Carneiro a convenceu de que, na Bahia, o “sacerdócio composto quase que exclusivamente por mulheres, e de qualquer forma controlado pelas mulheres” produzia um poder extraordinário. E argumentava que a religião restaria “exclusivamente nas mãos das mulheres” (HEALEY, 1996; p.184).

Healey (1996) ainda coloca que Ruth Landes teria sugerido uma conexão entre o poder religioso destas mulheres e as relações de independência da mulher afro-baiana, derivando no que ela denomina de “verdadeiro matriarcado” da Bahia, num argumento mais amplo que ela busca desenvolver no seu livro “a cidade das mulheres” sobre os efeitos da diáspora africana na Bahia. De fato, Landes evidenciou que existiria uma posição superior das mulheres universalmente constituído entre os negros americanos e que seria fácil de ser evidenciada esta posição feminina superior; seria evidente tanto na prática como oficialmente. É enfático no trabalho da autora que “este fenômeno seria exclusivamente americano convencionalmente do “Novo Mundo” e a escravidão negra teria oferecido vantagens específicas as mulheres negras, conseqüentemente, aos homens negros trouxe desvantagens” (HEALEY, 1996, p. 184).

Para Matory (2005), Landes ignorou o fato da presença de inúmeros sacerdotes do sexo masculino na nação nagô e, em vez de identificar o sacerdócio masculino, principalmente na variante da religião nagô em que os espíritos ou Caboclos também foram adorados (candomblé de Caboclo), ela simplesmente subsumiu estes fatos, colocando-os

em detrimento de uma pureza feminina e de uma superioridade matriarcal dos cultos africanos na América.

Ao destacar o caráter público da liderança feminina no candomblé, Landes enfatizou a importância das mulheres em imbricadas relações sociais, religiosas e de poder, por exemplo, quando as mesmas promoviam uma “casa”, ou até mesmo uma espécie de “clube” para homens negros e pobres, estava também exercendo de dentro de seus domínios de liderança benefícios em prol de sua comunidade, parentes próximos e pessoas necessitadas, auxiliando também aqueles que “raramente conheciam seus pais e freqüentemente viviam nas ruas” (HEALEY, 1996).

De acordo com a observação de Healey, para Landes os homens negros quando comparados às mulheres negras, estavam em clara desvantagem e ocupavam na sociedade escravocrata posições inferiores aos das mulheres negras:

Estes homens eram “parasitas e a estabilidade”... [era] fornecida pelas mulheres negras. E as mulheres têm tudo: elas têm os templos, a religião, as posições de sacerdócio, a geração e educação das crianças, e as oportunidades para se auto sustentarem através do trabalho doméstico e outros do mesmo tipo. Estas mulheres lideravam pela força: não tendo “nenhum dos maneirismos que a classe alta considera feminino e sedutor”, elas pareciam, para Landes, “homens vestidos nas saias das mulheres baianas”. (HEALEY, 1996; p. 186).

A visão de Landes (2002) sobre as “mulheres de saias”⁴² deixa-nos claro que as imbricadas relações de poder permeavam também as questões de gênero de forma explícita, pois, quando alguns homens eram líderes nos terreiros de candomblé, eles eram também engendrados pelos poderosos signos de gênero que permeavam as autoridades espirituais baianas. Na visão de Landes, estes homens se tornavam sacerdotes devido o desejo que possuíam de ser mulher, ou seja, “eles queriam ser mulheres”. Outro aspecto importante e significativo do trabalho de Landes foi evidenciar que quase o total dos tais “pais renegados” era “provenientes da marginalia homossexual do submundo baiano”, ainda que, para muitos, o sacerdócio tenha auxiliado no rompimento com o “grupo marginal” (HEALEY, 1996, p.189).

Landes avança consideravelmente nos estudos antropológicos que envolviam as relações de poder e gênero com a religiosidade, quando aponta para a possibilidade de uma

⁴² A expressão mulheres de saia, embora seja pouco utilizada pelas mulheres no cotidiano, é usada pelas mulheres-de-santo como símbolo de poder. Elas dizem “sabemos por que carregamos saia na cintura” em situação-limite de tensão, de aborrecimento e às vezes de riso. Esta expressão significa afirmar que elas são mulheres fortes, destemidas e não se deixam controlar por ninguém, não fogem de uma briga.

centralidade de poder religioso emanado das mulheres dentro dos cultos afro-baianos, destacando uma sólida tradição e permanência do poder feminino em relação à comunidade, a família e ao terreiro, demonstrando que o poder masculino, muitas vezes, nestes espaços teria sido colocado às margens. Na Bahia, as “mulheres das famílias de santos” exercem relações de poder em seu contexto social e religioso, mães, chefes de lares e líderes, estas mulheres detêm um poder ancestral de tradição africana.

Sobre as questões de gênero observadas por Landes, Patrícia Birman, em seu estudo sobre *a construção religiosa de possessão e da diferença de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*, ora amplia e ora opõe a visão da antropóloga americana, ao nos pontuar importantes observações sobre estas relações presentes em terreiros constituídos de formas variadas. De acordo com a autora, os gêneros produzidos nos terreiros são específicos a eles, possuindo diferenças instintivas entre terreiros de candomblé e de umbanda, o gênero, suas diferenças e consolidações perpassam, de acordo com a autora, pelos rituais de transe, pelas cosmologias inerentes do campo religioso e que, porém, mantem-se atrelados às estruturas das construções do gênero a partir da sociedade laica (BIRMAN, 1995, p. 07-08).

Na concepção de Landes é mulher quem “recebe santo”. O que Birman está dizendo é que temos uma definição de gênero em que os polos masculino e feminino são opostos por intermédio da possessão. Em outras palavras, tomar a possessão como operador da definição entre os gêneros significa marcar o polo masculino como aquele exterior à possessão, mas sem prescrevê-la para definir o polo oposto como feminino no sentido de ser preenchidos por mulheres, indivíduos do sexo feminino. Em Birman o polo oposto ao masculino como aqueles que necessariamente deve ser ocupado por mulheres – nos termos do candomblé, esse pode ser preenchido pela “bicha”, pela “monokó”, pelo filho-de-santo e por outras categorias possíveis (BIRMAN, 1995, p.87-88).

Já Rita Segato, em seu trabalho *La Religiosidad Candomblé El La Tradición Afro-brasileña* (1993), empreende uma interessante observação sobre as estruturas de gênero que podem permear o candomblé, observando que as pessoas se estruturam na subdivisão do espaço religioso em torno dos elementos femininos e masculinos; porém, estes não se tornam fixos, pois se revestem de variadas perspectivas; estes atributos são definidos, por essa autora, como “o gênero da personalidade”. Neste caso, por exemplo, homens ou mulheres que tenham um santo feminino, ou que seja caracterizada por um perfil de personalidade feminino, apesar das grandes diferenças de caráter dos orixás femininos entre si, essa pessoa se mostrará menos autônoma ao tomar uma decisão, é mais influenciável e vulnerável diante

da opinião dos outros. Por outro lado, um homem ou mulher com santo homem, ou seja, com uma manifestação espiritual de personalidade masculina, apresentará características de maior autonomia em suas decisões e terá uma tendência à insensibilidade frente à opinião alheia, o que poderá impedi-lo de contribuir com projetos que não tenham surgidos de sua iniciativa pessoal. A partir das considerações da autora sobre estes atributos - “o gênero da personalidade”, pensa-se tratar das características do orixá que são impressas na pessoa rodante durante a possessão. Mas, a meu ver, essa concepção do culto nada diz sobre as características da sexualidade da pessoa ou sobre sua orientação sexual, andando, assim, separado deste modo nativo, como estratos independentes da construção do gênero, a personalidade – classificada como masculina ou feminina – ou a sexualidade (SEGATO, 1993, p.143). E, desse modo, tais atributos “personalidade do gênero” também reificam lugares de personalidades do masculino versus feminino na sociedade abrangente.

Bernardo (2003) destaca a marginalização do homem negro e a impossibilidade da criação de uma família cujo chefe seja o homem, tratando a matrifocalidade como uma imposição do regime pós-abolição no Brasil. Uma vez que a família brasileira era patriarcal, o papel da mulher dentro desta configuração difere do papel das mulheres negras e pobres daquela época. Em se tratando de gênero e, conseqüentemente relações de poder, se observa que o papel secundário do homem no espaço religioso de alguns candomblés, não é só como determinação dos orixás, na verdade, é também determinado pelo contexto histórico em que foram trazidas as religiões africanas para o Brasil, e também pelas características de cada função hierárquica no terreiro.

Se na sociedade ocidental a mulher convive com o desprestígio por ser mulher e, por isto, tem que enfrentar o machismo, no Ilê Asé Ogum Omimkayê sua figura é extremamente valorizada por ser a mulher que carrega, dentro de si, a cabaça (o útero) da criação. São as grandes mães, conselheiras, rígidas nas ações, cérebros ativos com vista ao bem-estar da comunidade. E seu poder vem da própria história que a preteriu, após a abolição, os homens negros foram marginalizados, o que proporcionou maior espaço às mulheres negras, que puderam trabalhar como domésticas nas casas das patroas brancas, mas também puderam vender nos mercados seus quitutes ou manter suas filhas e filhos-de-santo nos candomblés. Com claro propósito de criar seus próprios filhos (as) e sustentar a família. De acordo com Siqueira (1995, p.443):

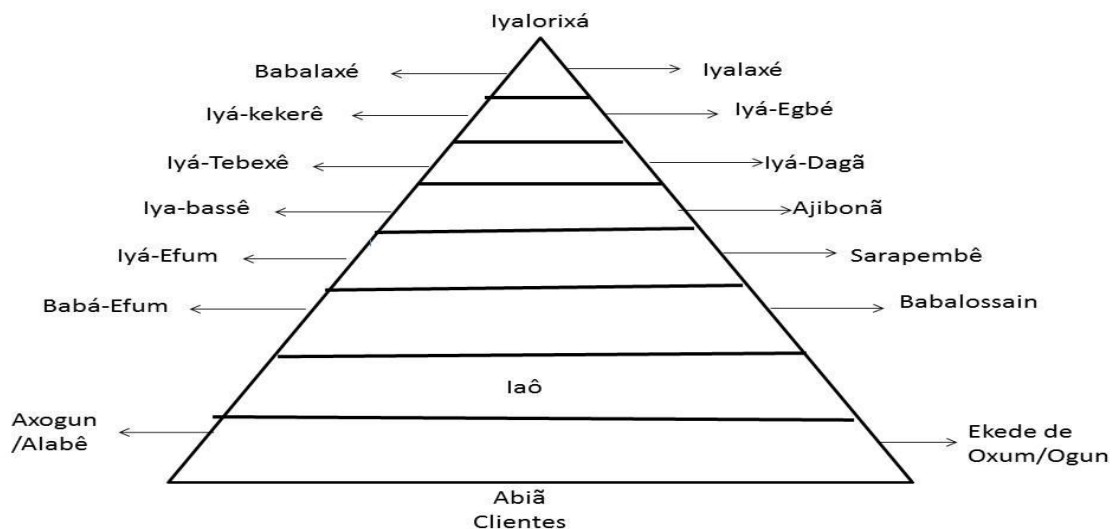
[...] esse sentimento de intimidade da mulher negra com a mitologia e a ritualidade religiosa afro-brasileira abre caminho que ela vai conhecendo,

ampliando, recriando e transformando, numa forma de poder socialmente construída, assumindo papéis que vão se redefinindo a cada passo: ora mãe, ora educadora, ora curadora, estabelecendo relações sociais, políticas e mesmo diplomáticas.

Portanto, assim como todo candomblé de ketu, o Ilê Asé Ogum Omimkayê apresenta valores civilizatórios coletivos, inclusivos e mais humanistas que os valores ocidentais, em relação à mulher e às demais escolhas sexuais. A valorização da mulher dentro do terreiro não implica na desvalorização do homem ou de pessoas com outras orientações sexuais. O contrário é verdadeiro. Embora sejam enfrentadas as tensões das relações de gênero, imanes nas sociedades ocidentais, podem compartilhar de conhecimentos que fundamentam a importância da complementaridade e da bipolaridade, que valoriza a inclusão e amplia a visão com relação ao diferente. As relações de poder são fluídas, buscando se configurar na própria tentativa de convivência com respeito e aceitação da diversidade.

Passemos a descrição, de forma decrescente, da estrutura de poder no Ilê Asé Ogum Omimkayê através dos cargos e funções⁴³ ali distribuídos por Ogum e Oxum. Cabendo destacar, entretanto, que o Egbé (ou a estrutura religiosa de poder) do terreiro de mãe Dulce ainda está em processo de formação.

2.8. Estrutura de poder no Ilê Asé Ogum Omimkayê



Fonte: Pirâmide elaborada pela autora como ilustração da estrutura de poder.

⁴³ Conforme Vivaldo da Costa Lima, Família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia, 1977, p.80.

No candomblé Ilê Asé Ogum Omimkaye, a estrutura de poder se mostra através dos cargos e funções, piramidalmente distribuídos pelos orixás Ogum e Oxum as mulheres e homens pertencentes a essa família-de-santo, conforme descrição abaixo.

Iyalorixá: mãe responsável pela manutenção da tradição da comunidade. Este cargo exige dedicação, comprometendo a vida pessoal, como também a integração com um universo de situações que oscila entre o prazer, a responsabilidade, o conflito e principalmente o exercício do amor ao próximo, não só em relação aqueles (as) que em função do processo iniciativo “estão sob a sua guarda, mas até mesmo em relação aos visitantes, aflitos em solucionar problemas das mais diversas ordens” (Sodré, 2000, p.249). Mãe Dulce é uma sacerdotisa dos orixás, é ela que lida com as cabeças das pessoas, quem vai ao jogo, quem tira as folhas para o banho que tem que ser feito. Mas, ela precisa de apoio e assistência.

Iya- Egbé: É a segunda pessoa do axé. Conselheira, responsável pela manutenção da ordem, tradição e hierarquia. Iya significa a mãe. Egbé significa casa, comunidade. Neste contexto, a Iya-Egbé se traduz na mãe responsável pelas cabeças da casa, da comunidade religiosa e pelas pessoas que acompanha a casa. A ebomi Lúcia⁴⁴ ocupa esse cargo.

Iyakêkêrê: também conhecida por mãe pequena. Este cargo é, a rigor, o segundo em autoridade, depois da Iyalorixá do terreiro. Substituta imediata da mãe. Na casa em questão, a mãe pequena é ebomi Cátia⁴⁵.

Iyá-Laxé: significa mãe zeladora de axé. Já se sabe que, na associação Ogbóni existentes nas sociedades africanas de Oyó e Iorubá, a Iyá-laxé (também chamada dentro da sociedade secreta gueledê pelo título de Erelú) era a representante suprema das mulheres com poder de moderar a autoridade do rei, representando, naquela associação mista, os interesses sócio-políticos locais. Neste contexto, era possível uma só mulher receber mais de um título, a exemplo de Iyá Nassô que, enquanto uma das mulheres mais poderosas dentro do cerimonial do Império de Oyó, era a terceira dama mais importante nas relações políticas da corte, sacerdotisa do orixá pessoal do rei e Iyá-laxé do culto a Xangô em Kossô, cidade sagrada dos Oyó. No contexto da diáspora negra, os títulos são recriados, passando a habitar na esfera do sagrado. O título de Iyá-laxé do Ilê Asé Ogum Omimkayê foi dado por Ogum, recentemente, à mãe Zezé que já vinha acumulando título de Ajibonã neste terreiro (conforme explicarei a seguir). Mãe Zezé reside numa das casas que fica localizada dentro das imediações do Ilê Asé Opô Afonjá, idosa, aposentada, rodante de Xangô, antiga filha-de-santo do Ilê Asé Opô Aganjú, do então babalawô e babalorixá Obaraim, passando, posteriormente, a frequentar o

⁴⁴ Filha biológica de mãe Dulce, ex-ekede e atual rodante de Nanã.

⁴⁵ Filha biológica de mãe Dulce, rodante de Xangô.

Ilê Asé Obanã sob a responsabilidade do babalorixá Flaviano. Através da ligação com Flaviano, tornou-se família-de-santo do Ilê Asé Ogum Omimkayê e, desde a fundação do terreiro, mãe Zezé tem ajudado mãe Dulce, atuando, mais diretamente nos processos de iniciações dos (as) iaôs da casa. Mãe Zezé, além de atuar como ajibonã e fazer parte da equipe de trabalho de mãe Dulce, agora como Iyá-laxé (mãe do axé) foi colocada por Ogum na condição de representante suprema das mulheres dentro e fora do terreiro com poder de moderar conflitos e como a responsável pelas pessoas que se submetem ao terreiro para qualquer obrigação. Quando chegar o tempo, antes da confirmação da sucessora do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê, a ebomi Zezé poderá usar seu poder transitório de Iyá-laxé a fim de representar os interesses do axé no âmbito sócio-político religioso local.

Babá- Laxé: significa pai zelador de axé, tem as mesmas atribuições da Iyá-Laxé, ou seja, representante supremo dentro e fora do terreiro com poder de moderar conflitos e é o responsável pelas pessoas que se submetem ao terreiro para qualquer obrigação. Além de que, no período de transição e confirmação da sucessora do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê, antes, assim como mãe Zezé, ele poderá usar seu poder transitório de Babá-Laxé para fazer valer os interesses do axé no âmbito sócio-político religioso local. Este título foi dado por Ogum, recentemente, ao ebomi Osmar (carinhosamente Mazinho). Ele é adulto, funcionário público, negro de epiderme clara, homossexual, filho-de-santo de Flaviano do Ilê Asé Obanã, localizado em Areia Branca, onde ocupa o cargo de Babakêkêrê (pai pequeno, segundo em autoridade e substituto imediato do pai-de-santo). É rodante de Oxumaré, irmão de santo de mãe Dulce por parte de Ogum, meu pai pequeno e, desde a fundação do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê, como um dos componentes de sua equipe de trabalho, tem colaborado com mãe Dulce, atuando, sobretudo nos processos rituais de feitura e no manuseio das ervas sagradas.

Iya Dagã: Atua em parceria com as outras Iyás **Otum-dagã** e **Ossi-dagã** enquanto mães encarregadas do padê de Exú, juntamente com **Iyámoró**. A Ossi-dagã tem o poder de substituir qualquer dos cargos de hierarquia que lhe são superiores, além de desempenhar o papel de coadjutora nas cerimônias do padê, mas ninguém pode lhe substituir. No terreiro de mãe Dulce, quem ocupa essa função são as ebomis Mariô, Wicleia (Kekeu) e Duda. Mariô é filha-de-santo do Ilê Asé Olufonjá, sob a liderança da iyalorixá Nicinha e filha pequena de mãe Dulce, rodante de Ogum, faz parte da equipe de trabalho de iyalorixá do Ilê Asé Ogum Omimkayê; profissionalmente atua como diarista e, recentemente tornou-se líder de terreiro de Caboclo, nas imediações de Cajazeiras. Kekeu é rodante de Iansã, primeira filha-de-santo do terreiro, negra, comerciante, adulta, ex-nora de mãe Dulce, mãe de Maxuel e Tainá – frutos do seu relacionamento com Marcos (filho biológico de mãe Dulce). A ebomi Duda é

comerciante, viúva de babalorixá Paulo de Oxum do terreiro em Itinga e atua como iyalorixá, sem terreiro fixo.

Iyá-Tebexê: responsável pela iniciativa dos cânticos. Trata-se de uma ebomi encarregada de interferir nas questões surgidas no terreiro, acalmar os ânimos e pacificar o ambiente quando necessário; alguém de bom gênio, que saiba falar com todo mundo e atender as pessoas. Esse cargo foi dado a Ebomi Mariana, rodante de xangô, filha biológica de Mariô e com caminho para abertura de casa de Caboclos.

Ajibonã: É espécie de mãe pequena que serve a uma (um) iaô desde a sua iniciação. Trata-se de uma (um) ebomi que está (o) com um (a) determinado (a) iaô, - ajibonã é mesmo que uma parteira, que ajuda a criança a nascer que “leva ao caminho do nascimento”. – é a ajibonã quem “puxa” a iaô na saída do barco, - quem vai à frente da iaô e de frente para ela, dançando, orientando, dirigindo seus ainda inseguros passos para os caminhos que seu orixá lhe marcou. Em alguns casos, quem patrocina a iaô na sua iniciação, espécie de madrinha. Cada iaô tem a sua ajibonã e, no meu caso, tive duas ajibonãs, mãe Zezé, Iyá-Laxé do terreiro e a ebomi Carla, rodante de Oxóssi que veio por transferência do terreiro localizado em Itinga, sob a responsabilidade do então babalorixá falecido Carlos de Ogum.

Iyabassê: Mãe responsável dirigente da cozinha. Sua função é tomar conta dos alimentos servidos aos orixás e à comunidade; recebe os animais sacrificados pelo axogum e distribui entre os presentes, nos rituais, para limpá-los e prepara-los. A Iyabassê é a encarregada de importante setor da comida sacrificial e das oferendas. Ela é quem se encarrega – com suas imediatas, da elaboração e distribuição ritual das comidas oferecidas e equilíbrio. Geralmente são escolhidas para esse posto mulheres que já atingiram o estágio fisiológico da menopausa – e estão, por isso, isentas das interdições rituais associadas aos dias considerados pela herança ocidental como “impuros” e pela herança iorubá como arriscados. Alguns de dentro chegam até afirmar que, nestes dias menstruais, as mulheres tornam-se a personificação de um perigoso poder associado às Iyá-mi. Por isto, por motivo de manter a harmonia, se recomenda que, nestes dias, as mulheres evitem tocar as comidas sagradas dos orixás. E é a responsável pela cozinha, quem faz a entrega das comidas prontas. A Iyabassê não é a cozinheira, “a velha que cozinha” é a responsável dirigente, que pode ordenar as iaôs ou qualquer pessoa a fazer as coisas na cozinha, sob sua exigência. Assume compromisso sob todas as comidas, isto é, desde a obrigação mais fina até a iniciação das iaôs. Na casa de mãe Dulce quem exerce essa função é mãe Normélia, rodante de Oxalá, membro do terreiro de Flaviano.

Sarapembê: ebomi de confiança da Iyalorixá que leva os seus recados, transmite suas ordens e prescrições e serve de agente confidencial de ligação entre os terreiros de candomblé. Segundo mãe Dulce, este cargo está reservado para ebomi Sílvia, rodante de Oxóssi.

Iyá-Efum: “mãe do efun” é um posto dado a uma ebomi associada à casa de Oxalá e de grande importância nos ritos de iniciação; que faz a pintura das (os) iaôs (pintura esta chamada de Efun). Este cargo também pode ser ocupado pelo **Babá-Efun** (ebomi do sexo masculino com a função de pintar as (os) iaôs no ato da feitura). Na ausência do cargo, a Iyalorixá e sua equipe se encarrega de suprir a ausência. Há indício de que este cargo pode ser ocupado, após obrigação de sete anos, por Jorge, rodante de oxalá. Outros cargos serão distribuídos ao longo do tempo, conforme vontade, sobretudo dos orixás.

Babalossain: cargo de intensa responsabilidade, responsável pelos fundamentos dos banhos e de tudo que leva folhas ou ervas. Esse cargo é ocupado pelo ebomi Cristiano, rodante de Logunedé.

No plano da hierarquia do grupo existem duas categorias auxiliares, funcionalmente bem distintas, sendo o lado feminino representado pelo corpo das ekedes e o masculino representado pelo corpo dos ogãs - pessoas investidas de funções rituais das mais diversas.

2.8.1. Categorias auxiliares

A ekede é uma mulher consagrada ao serviço dos santos, iniciada para esse serviço, por meio de ritos de purificação e de confirmação, mas que não recebe o seu orixá. Isto é, a ekede não é feita-de-santo, apenas tem o seu santo assentado. Por isto que, durante o ritual do xirê, ela fica sempre atrás do (a) iaô. As ekedes representam uma contraparte feminina dos ogãs no plano da hierarquia do grupo. A ekede é confirmada - como o ogã - para um determinado orixá. Essa confirmação determina um caráter muito mais pessoal do que os deveres do ogã - as duas categorias envolvem pessoas que “não podem - cair no santo” para que a ordem e as normas do ritual sejam normalmente seguidas (Lima, 1977, p.86). As ekedes podem cuidar do santo a que se dedicam, quando o mesmo chega à cabeça de sua filha ou filho, seja este (a) um filho, uma filha, uma mãe-de-santo, uma ebomi ou um (a) iaô. Ela é quem atende à (ao) filha (o) no momento do transe. Agita-lhe as roupas, enxuga-lhe o suor do rosto com uma toalha - que é um dos símbolos de sua função e encarrega-se das vestes cerimoniais do santo. São mulheres bem informadas, conhecedoras, muitas vezes, dos fundamentos do culto no próprio nível das velhas ebômis.

Compõem o corpo das ekedes no Ilê Asé Ogum Omimkayê as pessoas da Girlene, Áurea, Rita Jacimara e Luciana. A ekede Girlene, também conhecida por Gil, é filha de Xangô, a primeira ekede do terreiro de mãe Dulce. É mulher adulta, negra, vendedora ambulante, mãe solteira de uma filha especial⁴⁶, convive em união estável numa relação homoafetiva, filha biológica de mãe Nicinha, iyalorixá do Olufonjá e responsável pela casa, pelos objetos (vestes, ferramentas) e pela Oxum da iyalorixá do Ilê Asé Ogum Omimkayê. A segunda ekede é Áurea, filha de Iemanjá, responsável pela casa de Ogum. Áurea foi freira, morou um tempo na Itália, cursou Bacharel em Teologia no Instituto Teológico da Bahia – ITEBA e, neste período, tornou-se membro do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê. Após atuar, três anos, como ekede confirmada, mudou-se para São Paulo em 2010 e, desde então, não vem nem visitar o terreiro. A meu ver, se para a teóloga Áurea, mulher negra, de origem popular, essa mudança pessoal (tendo experiência com nova modalidade de relacionamento afetivo) e ampliação intelectual (tendo cursado e concluído o curso de Bacharel em Assistência Social por lá), para o terreiro, certamente, significa perda de uma valiosa ekede. Rita, filha de Xangô, foi a terceira ekede confirmada no terreiro de mãe Dulce, mas faleceu no ano passado. Ela era idosa, negra, solteira, sem filhos (as), aposentada, moradora e vendedora de mingau em Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica. Frequentadora do culto de baba Egun e, como ekede, era uma das responsáveis pela preparação dos alimentos da comunidade religiosa. A quarta ekede da casa de mãe Dulce é Jacimara, filha de Xangô. Ela é adulta, negra, ex-freira, feminista, solteira, de origem popular, professora universitária, funcionária pública, e está afastada do terreiro, concluindo seu doutorado pela universidade de Campinas. Atualmente, por motivo de força maior, quando solicitada pela mãe-de-santo, Jacimara contribui financeiramente. Luciana, quinta ekede, é filha e ekede de Oxum, comunicóloga com especialização em gênero e raça, funcionária pública, jovem, negra, feminista militante, casada com militante político, mãe de três filhas e, no terreiro acompanha os orixás da casa, vestindo, desvirando-os, etc (inclusive o meu). Além destas, o terreiro de mãe Dulce conta também com uma enorme lista de ekedes suspensas, ainda aguardando para fazer a obrigação de confirmação do cargo.

No candomblé, as ekedes defendem suas filhas no mundo das competições intra-grupais, valorizam o santo de seu cuidado, cuja filha é frequentemente uma parenta sua ou amiga muito íntima. Ela é uma espécie de pajé do orixá e guardiã da segurança física e do conforto da filha-de-santo cujo orixá a escolheu como protetora. Algumas ekedes por seu conhecimento e experiência extrapolam suas funções específicas e se dedicam a outros

⁴⁶ Sua filha Ilka é uma jovem, portadora de síndrome de Down, ebomi, rodante de Iansã e filha-de-santo do Olufonjá.

mistérios no candomblé como ao jogo dos búzios, demonstrando a atmosfera nem sempre amena do relacionamento intra-grupal em estruturas marcadamente hierarquizadas (LIMA, 1977, p.87).

As ekedes são as mães da mãe, que a mãe-de-santo as tirou para sê-las. Mas, Ekede também tem limites, tem determinadas coisas que ela não pode participar (como por exemplo, ekede não pode realizar a matança de animais, não pode entrar em transe e na roda do xirê a ekede vem sempre atrás do (a) iaô, independentemente do tempo que esse (a) tenha de feito). Mas, ela é muito importante na casa, porque sem ela o orixá vai fazer tudo sozinho. Para se vestir o orixá precisa de uma pessoa, porque, praticamente, a experiência do transe nos torna vulneráveis, então a pessoa incorporada irá precisar de uma mão ajudadora. Acompanhá-lo, desvirá-lo, além de outras varias funções que competem à ekede realizar. A ekede Gil nos ensina que candomblé é família, por isto, não se deve pisar nas pessoas, apontando como característica essencial o caminho da humildade e responsabilidade com a comunidade.

As ekedes servem ao orixá, mas não podem receber santo, ainda que confirmadas e com seu santo assentado; são ajudantes das filhas-de-santo. Na roda do xirê, elas ficam antes das abiãs que passaram pelo ritual do bori e atrás das ebomis e das iaôs. No plano da hierarquia do grupo, o corpo das ekedes ocupa a categoria auxiliar, funcionando como pessoa investida de funções rituais das mais diversas. No terreiro em questão, as ekedes são de extrema importância para a comunidade, pois, enquanto mulheres que não podem receber orixás, elas representam a categoria auxiliar feminina na hierarquia executiva do terreiro, constituindo-se em o braço direito da Iyalorixá.

A categoria auxiliar masculina na hierarquia executiva do terreiro é representada pelos ogãs que são pessoas investidas de funções rituais as mais diversas. Os ogãs “são protetores do candomblé, com a função especial e exterior à religião, de lhe emprestar prestígio e lhe fornecer dinheiro para as cerimônias sagradas” (LIMA, 1977, p.88).

O terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê possui cinco ogãs confirmados, são eles: Jorge Paulo, Hugo, Manuca, Roni e Maxuel. Jorge Paulo é adulto, negro, mora em Brotas, trabalha no polo petroquímico como encarregado de segurança, possui curso superior, casado e sua esposa trabalha como assistente social; pai de um filho jovem (fruto do primeiro relacionamento) e de uma filha pré-adolescente do casamento atual. No terreiro, este ogã, amigo de mãe, é o responsável pela manutenção da casa e altar de Ogum. Hugo, segundo ogã do terreiro, é negro, filho de Xangô, ex-seminarista católico, de origem popular, mora em Salinas das Margaridas (BA) onde já atuou como vereador do PT, secretário de educação e hoje atua como professor; possui mestrado em educação pela UNEB, encontra-se em

relacionamento estável homo afetivo com Jorge, filho-de-santo do terreiro e é responsável pelo sacrifício de animais. Manuka⁴⁷ é filho de Iansã e o terceiro ogã do terreiro. Trata-se de um idoso, negro de epiderme clara, aposentado como cozinheiro da Petrobrás, pai de muitos (as) filhos (as) frutos do primeiro enlace em que ficou viúvo e, atualmente, encontra-se casado com a jovem ebomi Mariana e morando no município de Lauro de Freitas. É ogã de Oxum, atua como tocador de atabaque nas festas de Caboclos e contribui financeiramente para as atividades do terreiro. Roni, quarto ogã, é filho de Xangô, jovem, negro, heterossexual, encontra-se numa segunda relação estável, reside nas imediações da Federação, trabalha com música numa banda de rap com seus dois irmãos que também são artistas, ambos com CD gravado. Como ogã de Ogum, Roni auxilia a iyalorixá, realizando ebós das pessoas recém-chegadas e busca se aperfeiçoar, tocando os tambores e instrumentos musicais e africanos do terreiro.

Por último, o jovem Maxuel é filho de Oxalá, negro, heterossexual, neto biológico de mãe Dulce. Como ogã de Ogum e sob a responsabilidade de mãe Dulce, praticamente vive “pro axé e do axé”, buscando as folhas sagradas no mato para uso interno, fazendo ebós, jogando búzios na casa de Exú, tocando instrumentos musicais, soltando foguetes (anunciando início, ponto alto e fim das festas no barracão) e acolhendo as pessoas numa ludicidade fora do normal. Além disso, Maxuel sempre acompanha o ojé Sático e o babalorixá Flaviano aos festejos de baba Egun, em Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica, local onde, em breve, ele confirmará cargo.

Ser ogã, como se pode observar, é assumir um posto na estrutura social do terreiro, mas essa estrutura existe em função da finalidade última do grupo, que é a religiosa. Nas relações sócio-política-religiosa do terreiro, os ogãs desenvolvem trabalhos de parcerias entre os homens e mulheres. Embora os ogãs não tomem decisões no âmbito religioso-político da instituição, eles têm certo poder no interior da comunidade religiosa, são muitas vezes consultados acerca de alguma questão relativa à condução ritual, atuando em parceria com a Iyalorixá.

Os ogãs, assim como as ekedes, não fazem obrigação de feitura, apenas têm os seus santos assentados. A função dos ogãs é a de ajuda financeira; atender emergências; dar proteção, enfim, em qualquer de suas formas. È dentre os ogãs que a mãe-de-santo escolhe os titulares de funções importantes a serem desempenhadas por eles no ritual e na administração da casa. É entre os ogãs confirmados que a Iyalorixá escolhe os postos masculinos da casa.

⁴⁷ Diz ser sobrinho de mãe Sabina do candomblé de Caboclo que se localizava na Barra e foi visitado por Ruth Landes no capítulo XVII do livro *A Cidade das Mulheres* (2002).

Nos candomblés menores, a escolha de um ogã é sempre acompanhada de atenção e cuidado, pois, é dessa forma que o ogã, depois de confirmado, começa a “fazer parte da casa”, a ter “obrigações com a casa”. E é assim que se compreende a distinção entre os ogãs apenas suspensos e os que se confirmam dentro do ritual estabelecido. Os ogãs que têm o santo assentado no terreiro são aqueles que já cumpriram os rituais de iniciação e o período de treinamento e já estão confirmados na casa e são os que ocupam posições honoríficas.

Mãe Dulce designa, dentro dos ogãs, os responsáveis pelas tarefas de Péj í-gã (manutenção do altar); Axôgún (sacrifício de animais) e os diversos ogãs (protetores, conselheiros e colaboradores do candomblé, fonte de dinheiro e prestígio social; fazem parte da sociedade civil): os confirmados (têm laços permanentes com um (a) filho e/ou filha-de-santo como padrinhos e participam dos rituais indicados); os suspensos (não confirmados, são escolhidos pelo orixá de um (a) filho e/ou filha-de-santo, mas não fizeram a iniciação); o alabé (encarregado dos tambores e instrumentos musicais africanos, líder das músicas dos rituais, conhecedor de todas as cantigas e toques) e os tocadores de atabaques (invocam os orixás nas grandes festas e tocam os instrumentos sagrados).

Segundo Lima (1977, p.92), os ogãs formam nos candomblés “uma espécie de conselho consultivo do candomblé”. É na confirmação que está a responsabilidade ritual ou o compromisso litúrgico do ogã. Os ogãs apenas suspensos têm o cargo como uma honraria – o que não exclui a parte tangível de sua laboração material para a casa. No plano do relacionamento, é entre os ogãs confirmados que a mãe-de-santo escolhe o seu estado maior masculino, podendo ser reduzido entre dois ou três cargos considerados indispensáveis à estrutura do grupo: o pejigã, axogum e o alabê. Esses cargos têm profundas implicações ritualísticas (LIMA, 1977, p.93-94).

Para Carneiro (1967), os homens detêm, assim, as funções simplesmente honorárias (pêjí-gã e ògãs) e temporais (axôgun, alabê e tocadores de atabaque). O cargo de pejigã ou o “guardião do peji”, do quarto-de-santo, no terreiro em questão, foi atribuído a Jorge Paulo, primeiro ogã do terreiro. Então, este ogã tem o poder de limpar e guardar o quarto de Ogum orixá-regente, além de ajudar financeiramente, atender emergências, dar proteção ao terreiro em ocasiões festivas. Em certas obrigações, a presença desse operário petroquímico torna-se indispensável.

A função do axogum é de extrema importância no candomblé, por suas implicações rituais vez que o sacrifício de animais, constitui um dos atos simbólicos mais efetivos do culto. Sangue dos animais é um elemento indispensável a todos os ritos significativos do candomblé, está na essência da ideologia do culto, como parte da integração do crente com a

divindade. A função do axogum é exclusivamente sacrificar os animais consagrados aos diversos orixás, nos diversos ritos de purificação, de comunhão e de oferenda. O cargo de ogã Axogum é o que faz a matança de animais para os orixás, que “pega na faca” “que corta” – “sacerdote encarregado dos sacrifícios dos não humanos” – É o indivíduo que passa por uma determinada obrigação dentro de um axé para ser o responsável pela faca das matanças. “O axogum é também conhecido como o ogã-de-faca”.

No Ilê Asé Ogum Omimkayê quem tem o poder da mão de faca, ou seja, quem tem autorização perante a líder do terreiro e de Ogum para realizar qualquer matança (sacrifício de animais) é o exímio e dedicado ogã Hugo. Embora o professor Hugo não seja o ogã mais velho, ele vem constituindo-se num excelente ogã de faca, além de realizar certo tipo de ritual e determinadas atividades sócio-religiosas.

O alabê é encarregado da orquestra do candomblé, e personagem da maior importância na hierarquia da casa. O alabe deve conhecer todas as cantigas da nação da casa, seus “toques” especiais; a adequação das cantigas; ter uma forte personalidade além de ser excelente músico e cantor (Lima, 1977, p.96). O alabe é figura indispensável nas grandes cerimônias dos terreiros como nas festas privadas de iniciação. O alabe é quase sempre uma figura dominante no barracão; sua autoconfiança, a certeza de que muito do que ali se está passando depende de sua técnica, de seu saber chamar os orixás com propriedade, energia e segurança, fazem dos alabes figuras respeitadas por todos nos candomblés. As casas que não tem tocadores permanentes, nem alabes confirmados, valem-se, em suas festas, dos tocadores de outras casas, que são convidados para a festa e que recebem “um agrado da (o) dona (o) da casa”.

Dentro do terreiro se observa que assumir a função de ogã implica em ter se comprometido com tal terreiro por ter aceitado esse título honorífico, ao que corresponde o exercício de certas responsabilidades religiosas e seculares. Do ponto de vista do terreiro é um apóio importante, porque ele mediatiza a relação com o exterior, e um meio de trazer gente e recursos de fora para dentro da comunidade religiosa. No terreiro de mãe Dulce, dentre os ogãs confirmados Jorge Paulo é o responsável pela manutenção do altar, Hugo pelo sacrifício de animais, Roni é encarregado pelos tambores e instrumentos musicais africanos, Maxuel toca atabaque e é responsável pelos ebós das pessoas recém-chegadas no terreiro; Manuka pela casa de Oxum, pelo toque de atabaque nas festas de Caboclos e, quando necessário, apoia financeiramente as obrigações internas.

Cabe destacar que o terreiro de mãe Dulce tem tocadores próprios; mas, a depender da festa, ela recebe maior apoio dos ogãs tocadores, sobretudo do terreiro Olufonjá, onde ela é

filha-de-santo, possui dois cargos hierárquicos de grande relevância e também filhos e filhas-de-santo.

Como mostra o esquema hierárquico do terreiro acima, no serviço dos orixás as mulheres ocupam a maioria das funções permanentes e aos homens é reservada a maioria das funções esporádicas, auxiliares e honoríficas. Verifica-se também que o Egbé (ou a estrutura religiosa de poder) do terreiro de mãe Dulce ainda está em processo de formação. Só estará pronta quando todos os cargos forem devidamente distribuídos, considerando a determinação de Oxum, de Ogum, o tempo de iniciação e a herança ancestral de cada filha (o) de santo.

III. CONTEXTO FORMATIVO DA RELIGIÃO DO CANDOMBLÉ

De acordo com Souza (2004), a religião é, antes de tudo, uma construção sociocultural. Neste sentido, discutir religião é discutir transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia; é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse, na dinâmica da oferta e da procura; é deparar-se com um sistema sociocultural permanentemente redesenhado que constantemente redesenha as sociedades.

As características da religiosidade de matrizes africanas se assentam em uma estrutura mitológica e devocional ampla e complexa, mantendo vários aspectos da cultura ancestral e adotando estratégias de sobrevivência que dialogam sutilmente ou mais contundentemente em suas variáveis com a sociedade mais ampla, com outras manifestações religiosas, diversos grupos sociais, classes e raças diferentes.

Então, se existem fronteiras, poder exercido e diálogos possíveis nas religiosidades de matrizes afros, devemos, portanto, procurar compreender as suas dimensões mais complexas, entendendo que sua atuação no mundo se estende a espaços amplos, pluralizados, transformando suas próprias crenças, incorporando elementos e rechaçando outros, agregando valores e redescobrimo-se no seio social que se inserem.

3.1. Escravidão e resistência negra

As raízes culturais mais profundas, vividas pelas sociedades de matrizes africanas, foram entrecortadas pela experiência da escravidão, do sincretismo e da resistência, especialmente, defendem algumas autoras, das mulheres negras, sobrevivendo a partir de sua capacidade de diálogo com a sociedade que a situa, sendo capaz de refletir toda uma estrutura sócio-religiosa vigente.

O contexto de escravidão brasileira foi marcado por profundas resistências que foram desde a organização dos quilombos⁴⁸ às irmandades negras⁴⁹, culminando com as religiões afro-brasileiras (as mais conhecidas são candomblé da Bahia, Xangô em Pernambuco, Tambor de Mina no Maranhão).

⁴⁸ Sobre esse tema ver João José Reis & Flávio dos Santos Gomes (Org.). *Liberdade Por Um Fio*. História dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁴⁹ Sobre a irmandade da Boa Morte ver o livro de Sebastião Heber Vieira Costa. *A festa da irmandade da Boa Morte*. Salvador, 2002.

O quilombo foi uma das muitas estratégias usadas pelos (as) afro-descendentes, visando acabar com o sistema de escravidão brasileiro. Nos quilombos, as persistentes lutas eram por criar uma sociedade na qual, de fato, a prática da justiça, o direito e a participação fosse uma realidade construída (SILVA, 1987, p.21).

O quilombo, inicialmente locais de esconderijo de escravos fugidos, transformou-se em comunidade alternativa de solidariedade e de vivência democrática, de liberdade para brancos, índios, mulheres, crianças e idosos. Era desejo dos quilombolas encontrar um chão onde fosse possível, depois de tanta opressão, viver em paz para reorganizar a vida a seu modo, ao jeito da herança africana, assim como a memória cultural o permitia reconstruir. Um território livre, em que as famílias pudessem cuidar coletivamente de suas necessidades materiais, sociais, culturais e religiosas (BARBOSA, 2003, p.111).

Sodré (1988, p.57) diz que a religião nos quilombos se formou por um sincretismo através do qual se fizeram presentes as crenças africanas e indígenas, acrescidas de influência do catolicismo popular (influência jesuíta). Dessa mistura de crenças surge o culto do Caboclo que, apesar de toda a sua simbologia indígena, é uma reelaboração nacional do culto negro aos ancestrais. Oliveira apud Serpa (1998, p.77) destaca que o sincretismo indo-africano é uma consequência do contato estreito entre os povos indígenas e os negros bantos, vindos de Angola e do Congo.

Neste sentido, o culto de Caboclo que é praticado no campo pesquisado é, também, resultante do sincretismo afro-indígena. É recorrente ouvir dos nativos que, nos cultos afro-brasileiros, existe um “índio” que é reconhecido pelos adeptos que o cultuam e pelos ocasionais frequentadores dos terreiros. Os adeptos do candomblé substituí o termo índio por “caboclo”.

Para Santos (1995, p.09-10), o culto ao Caboclo, nos candomblés baianos, data da segunda metade do século XIX, anterior à formação da umbanda. O candomblé de Caboclo foi a matriz inspiradora da umbanda tanto pelo amálgama de influências “indígenas”, católicas e kardecistas, quanto pelo grau de nacionalismo que se nota na existência do Caboclo. Então, se no discurso tradicionalista, o Caboclo pode ser visto por alguns como uma pedra no caminho da legitimidade africana dos candomblés de origem nagô; por outro lado, paradoxalmente, constitui hábito africano cultural Caboclo. Pois, de fato, o Caboclo encontrou “lugar” no panteão do terreiro ketu; o que nem sempre fica aparente, porque além do sistema cosmológico há também o sistema sociológico em que cada terreiro tem que delimitar seu campo, enfatizando suas “diferenças”.

A explicação nativa sobre tal prática sincrética coaduna com a explicação de Castro (2007, p.135) de que “o culto aos caboclos é um ato de reverência aos espíritos indígenas brasileiros respeitados como ‘os donos da terra’ e representa o sentimento nativista do negro”.

Sobretudo na Bahia, ambiente sócio-religioso pluralizado, o quilombo representou a insistência em garantir a condição humana que o regime escravista negava à comunidade negra. Essa era uma força que saía de suas entranhas como grito de liberdade, configurada nas fugas em busca de um lugar que lhe assegurasse aproximação de uma vida digna e que pudesse orgulhar-se do seu porte físico e da sua cultura. Todo esse desprendimento, além de uma força física, exigia uma força espiritual, resguardado pela religiosidade que fortalecia seus espíritos para lutar contra toda negação de humanidade do sistema escravagista.

Sobre a irmandade católica, outro exemplo vivo do sincretismo religioso, Castro (2007, p.127) diz que “foi a mais permanente organização em defesa de seus valores culturais, éticos e estéticos solidamente plantados em suas raízes religiosas africanas que deram lugar à emergência das religiões afro-brasileiras”. A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, *constituída e fundada por mulheres negras na cidade de Cachoeira, Bahia*, “realiza, há mais de dois séculos, o mesmo ritual de tradição católica em uma demonstração de fé transcendental e de poder político, sem conflito de fé entre catolicismo e religiões africanas” (CASTRO, 2007, p. 135).

De acordo com Santos (2003), a devoção da Boa Morte contribuiu para melhor organizar o contingente feminino nagô-iorubá, reforçando a liderança religiosa e política das mulheres, concedendo-lhes a condução do acordo político que iria reunir diversos grupos étnicos sobre a praxe da cordialidade contida na filosofia da sociedade secreta Gueledê⁵⁰.

A irmandade do Senhor do Bom Jesus dos Martírios funcionava como fachada para um complexo de organizações afro-baianas, semiclandestinas que foram prosperando na Barroquinha – a exemplo do clube da Rua da Lama que lutava pela emancipação dos escravos e com devoção a Nossa Senhora da Boa Morte. Essa “devoção acobertava o culto das Iyá-mi, deusas mães iorubanas e a sociedade Gueledê das mulheres nagôs e a junta de alforria que tinha por meta libertar sacerdotisas importantes do cativeiro” (SANTOS, 2003, p.38).

Na época de Iyá Adetá, Iyá Akalá, Iyá Nassô, Babá Assiká, Bamboxé Obitikó e outros que se constituíam numa espécie de elite pensante do povo de santo fundadoras do primeiro candomblé de ketu, na Barroquinha, em 1830; estavam oficializadas na irmandade as formas

⁵⁰ Oriunda da tradição de importante sociedade africana (VERGER, 1992; SANTOS, 2003; BERNARDO, 2005; WERNECK, 2010).

de delegação de poderes e funções políticas e sociais decisivas para o florescimento do culto aos orixás (SILVEIRA, 2006).

Como bem atesta Nicolau Parés (2006, p.127), o candomblé “surgiu do confronto com a cultura ibérica e o catolicismo hegemônico e emergiu como uma instituição religiosa ‘periférica’ e socialmente marginal, como um discurso cultural paralelo e, por vezes, contra-hegemônico”.

No Brasil, os grupos étnicos africanos, vítimas do processo diaspórico, diante dos obstáculos que envolviam suas crenças, suas práticas religiosas, línguas e, sobretudo suas localizações geográficas, estabeleceram mútuas relações de sobrevivências, indo desde as práticas assimilatórias às de resistências culturais locais. Os processos de adaptação cultural ofereceram ao indivíduo (mesmo escravizado) mecanismos de mobilidade e ascensão social e o mercado de trabalho (sobretudo nas cidades) tornou-se um espaço social privilegiado para os processos de assimilação.

Parés (2006) defende que a religião afro-brasileira não pode ser vista apenas como um espaço de “refúgio” dos negros e, especificamente, traduz a origem do candomblé:

Como resultado ou efeito do encontro intra-africano, possuindo uma relativa autonomia em relação à sociedade mais abrangente decorrente da sua própria dinâmica interna. A reatualização das práticas religiosas africanas podia responder às estratégias contra o infortúnio, que iam além da escravidão, ou satisfazer a necessidade de solidariedade grupal ou complementaridade dialética inerente à micropolítica africana (PARÉS, 2006; p. 127).

Nessa direção, Castro (2007, p.129) acrescenta que todo terreiro possui um tipo de organização sócio-religiosa que se fundamenta em tradições africanas comuns, sistema de crenças, práticas religiosas e língua. A característica comum entre cada grupo de culto é a crença no transe de possessão provocado por divindades reconhecidas, de acordo com a “nação” a que cada grupo pertence, respectivamente, por inquice (angola), vodum (jeje) ou orixá (ketu).

Sobre as “nações”⁵¹ africanas sabe-se que foram trazidas para Brasil pelos colonizadores de escravos e aqui se estabeleceram em condições sub-humanas. A “nação” congo-angola, originária do Reino do Congo e das regiões de Angola, foi trazida a partir do século XVII, concentrando-se mais nas diversas e isoladas zonas rurais brasileiras, surgindo daí o candomblé de angola, a macumba, o catimbó e a umbanda. Dessa mesma base de culto

⁵¹Neste ambiente multifacetado, “nação” adquire sentido etno-religioso, visto que cada grupo passou por adaptação forçada e precisou recriar para si um padrão ideal de comportamento religioso no qual elementos ameríndios e influências cristãs foram absorvidos em vários graus de superposição e assimilação; esse processo é também conhecido pelo nome de sincretismo religioso (Castro, 2007, p.129).

banto-indígena surgiu o candomblé de Caboclo - como fruto do contato direto de negros bantos com povos indígenas brasileiros, ou caboclos, no início da colonização. A “nação” jeje (base ewe-fon), originária dos povos litorâneos da área vodum, sobretudo os localizados na região de Porto Novo, foi trazida no século XVIII e concentrou-se mais no Maranhão, oferecendo base para o surgimento do tambor de Mina e, na cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano, funcionando como mercado produtor de tabaco no Brasil. Predominando, ainda hoje, nos candomblés de “nação” jeje. Por último, no início do século XIX, os senhores escravagistas trouxeram negros (as) pertencentes aos povos do oeste africano – atual Nigéria – para realizar serviços na cidade; compondo, assim, a “nação” nagô-iorubá (Parés, 2006; Castro, 2007). E é desta “nação” nagô-iorubá que descende o candomblé Ilê Asé Ogum Omimkaye.

Sobre os povos do oeste africano que chegam à Salvador, no início do século XIX, para trabalhar na área urbana, compondo a “nação” nagô-iorubá, Parés (2006) menciona que, na cidade, essa população (mestiça e crioula) podia desfrutar de uma certa liberdade, favorecendo, assim, à assimilação de traços culturais mútuos de resistência e aceitação de traços culturais europeus, sobretudo no campo da religião, formando o assim chamado sincretismo religioso. Parés coloca que:

Assimilação e resistência são tendências complementares e não necessariamente antagônicas. Podem dar-se simultaneamente e, em maior ou menor medida, reproduzem-se em qualquer grupo ou indivíduo deslocado do seu habitus ou cultura de origem. Dependendo da circunstância e sempre que o sistema de relações sociais ofereça espaço para isso, o indivíduo negocia e escolhe a estratégia mais conveniente a partir do seu repertório de referências culturais (PARÉS, 2006; p. 127).

Dessa forma, a formação de nações africanas no Brasil deve ser compreendida como um resultado dialógico e de contrastes culturais ocorridos entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas. Sabe-se que a língua iorubá falada no Brasil levou a criação de novas comunidades ou sentimentos de pertença coletivos. A população negra escravizada no Brasil pertencia a diversos grupos étnicos africanos (eram eles Yorubás, Ewe, Fon, Gêges, Bantus etc). Em diversas regiões do país, a religião destes grupos tornou-se semi-independente, evoluindo em diversas “divisões” ou nações de candomblé, como Nagô, Angola, Ketu. As nações se distinguem entre si pelo conjunto de divindades veneradas, pelo toque do atabaque, pelas canções ritualísticas e pelo idioma africano usado nos rituais (PARÉS, 2006, p.27-29).

Então, se, por um lado, a população negra impôs alguns valores do seu patrimônio cultural (samba, capoeira, traje de baiana, cozinha à base de dendê, danças e ritos de candomblé, criações artísticas e literárias) na construção da sociedade nacional emergente; por outro, olhando, hoje, para o modelo estético utilizado nos trajes e parâmetros sagrados nas cerimônias públicas festivas dos terreiros, tidos “como os mais ortodoxos em relação às suas raízes africanas” – anáguas, brocados, rendas, espadas, coroas, capacete – veremos que não passa de “evidente inspiração colonial européia” (CASTRO, 2007, p.127).

Sobretudo na Bahia, ambiente religiosamente sincrético, o candomblé se constituiu em eficaz organização de resistência negra. O campo da religião, das crenças e das práticas rituais associadas ao mundo invisível foi o domínio por excelência da resistência cultural africana e afro-descendente. A abertura e capacidade dos africanos libertos líderes religiosos de estabelecer vínculos externos à comunidade religiosa foi o que permitiu a consolidação e expansão do candomblé, sobretudo em área urbana.

3.2. Candomblé

O termo candomblé é de origem banto⁵² e, no Brasil, desde o século XVII, usado para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades conhecidas por santos ou orixás e relacionados ao fenômeno da possessão ou transe místico (LIMA, 2003, p.17; PARÉS, 2006, p.87).

De acordo com o etnólogo brasileiro e estudioso do candomblé Edison Carneiro (1967; p.33), o lugar em que os (as) negros (as) realizam as suas características festas religiosas, recebe o nome de terreiro, roça e aldeia. Inicialmente, situavam-se no meio do mato, nos arrabaldes, em sítios, nos subúrbios mais distantes da cidade e de complicado acesso. Mas, os terreiros mais recentes localizam-se em área mais urbana, sendo, também, chamados de casas (ou ilês em iorubá). A fisionomia das casas de candomblés na Bahia se

⁵² Segundo Castro (2007, p.129- 130), os bantos foram originalmente trasladados do Reino do Congo e das regiões de Angola atual e alimentaram o tráfico para o Brasil até a sua extinção. A antiguidade dessa presença, favorecida pelo número superior de bantos na composição demográfica do Brasil colonial pela sua concentração em zonas rurais, isoladas e conservadoras, foram relevantes fatores de ordem social e histórica que tornaram a influência banto extensa e profunda no Brasil (quilombo, candomblé, macumba, catimbó, capoeira, berimbau, congadas, candombe). Nicolau Parés (2006, p.87) afirma que os angolas foram a nação mais antiga na escravidão baiana e que estão aqui desde o século XVII. Barbosa (2003, p.110) menciona que no centro do Quilombo do Urubu, existente até 1826 e localizado no subúrbio baiano (atual Parque São Bartolomeu), havia um terreiro de candomblé de angola e/ou de caboclo existente até hoje no bairro da Mata Escura, com o nome de Bate Folha. Walter Passos (1996, p.30) cita que “Urubu foi uma tentativa de recriação adaptada das relações sociais angola-congolesas na Bahia, estruturada na prática dos cultos aos ancestrais africanos no candomblé ali instalado”.

aproxima à de casas pobres, e as que encontram-se localizada em área urbana, caracterizaria-se em terreiro moderno.

Para Bastide (1978), o candomblé é uma religião monoteísta que cultua seu deus (Olorum) através da relação com as forças da natureza, ou melhor, com os orixás⁵³. Nos primórdios, candomblé significava dança e instrumento de música, passando a designar a própria cerimônia religiosa dos (as) negros (as), ou dança de negros (os), servindo como espaço de sobrevivências religiosas africanas.

Segundo Bastide (1978, p.12), o candomblé compreende um conjunto coerente de crenças formado por diversos elementos de origens afro e indígena e que se estabelece enquanto realidade brasileira autônoma. Entre as famílias-de-santo, a filosofia africana vai se desvelando por etapas a poder de paciência e de amizade recíproca. Embora o candomblé seja religião africana, ela é religião de negros, mulatos, brancos e até de estrangeiros.

Como bem salienta Parés (2006, p.128), o candomblé, desde os primórdios e de forma crescente, baseou suas atividades numa estratégia de inclusão social, prestando “serviços religiosos a clientes pertencentes a um amplo espectro social muito além da comunidade negra, incluindo pardos, brancos, pobres, ricos, livres, libertos e escravos”.

Na Bahia, a “nação” nagô-iorubá ganhou eminência durante o período de urbanização, quando o Brasil passava por profundo processo de desenvolvimento sócio-econômico, caracterizado pela instalação da família real portuguesa no Rio de Janeiro e a abertura dos portos em 1808. Neste período, os africanos recém-chegados da África⁵⁴ foram obrigados a permanecer e realizar serviços prestados nas grandes cidades. Foi nesta época que uma grande quantidade de povo nagô-iorubá foi enviado para a Salvador⁵⁵ (Castro, 2007, p.132), fazendo surgir, como disse anteriormente, o candomblé da Bahia de predominância ketu.

Por sua vez, o Candomblé abriga diferentes modalidades de costumes e práticas religiosas oriundas de um processo de sincretismo de diferentes matrizes africanas; ele tem seus correlatos ou práticas similares em outros países da América Central, sobretudo Cuba e Haiti onde são conhecidos como as práticas da “Santeria” ou do “Vodu”; nestes lugares onde cultos similares ao do candomblé também sofreram influências de práticas de povos africanos (SANTOS, 1995).

⁵³ Orixás (orisás) são axé. São traços de Olorum que se parte e reparte em diferentes formas e caminhos. Os orixás são os genitores divinos – são nossos (as) criadores (as) simbólicos e espirituais (SANTOS, 2003, p.74).

⁵⁴ Sobretudo do oeste-africano – atual Nigéria

⁵⁵ De lá pra cá, a presença nagô tem sido tão marcante que, até hoje, nos terreiros de ketu, sobretudo o termo nagô tem designado qualquer pessoa ou língua de origem africana

No Brasil, a religião tradicional africana foi recriada, com suas divindades masculinas e femininas, assim como a sociedade gueledê e o culto às Iyá-mi, sendo que as divindades femininas não são cultuadas em um ritual específico, como o ritual dedicado a Eguns (Braga, 1992). No candomblé, as Iyá-mi são reverenciadas em ocasiões específicas (a exemplo da cerimonia do padé).

Na Bahia, como fruto da recriação da religião tradicional africana, temos os candomblés de lesse orixás e lesse egun⁵⁶. Nos terreiros de lesse orixás, as divindades femininas - a sociedade gueledê (ancestrais femininos) e o culto às Iyá-mi Ajês⁵⁷ são cultuadas e as mulheres podem assumir a liderança. Já nos terreiros de babá (pai) Egun⁵⁸ (alma) se cultua os eguns masculinos e só as pessoas do sexo masculino podem assumir os cargos de liderança, ou seja, de ojês (sacerdotes de Egungun)⁵⁹ de alapini⁶⁰ e etc. O culto aos ancestrais masculinos, originário de Oyo, capital do império Nagô, que foi implantado no Brasil no início do século XIX, cultua aos Egungun que são os antepassados das pessoas falecidas que foram iniciadas no ritual de orixás, voduns ou no próprio ritual de Egun. Sendo Xangô o fundador do culto aos eguns, somente ele tem o poder de controlá-los. Por ser um culto de herança patriarcal, às mulheres é negado o privilégio de participar diretamente do culto.

No candomblé de orixá, as Iyá-mi⁶¹ são reverenciadas em cultos específicos (padé) e no candomblé de babá o ritual é dedicado a Egun e ambos tratam-se de cultos aos (as)

⁵⁶ Para aprofundar o assunto ver Julio BRAGA. Ancestralidade afro-brasileira. O culto de baba Egun. Salvador: Ianamá, 1992.

⁵⁷ As feiticeiras do sexo feminino

⁵⁸ A explicação nativa sobre Egun é osso, alma de pessoa morta, antepassado falecido que, durante os rituais, se manifesta aos humanos, surpreendentemente, dançando dentro de longas roupas coloridas.

⁵⁹ Ojê (iniciado com ritos completos). Significa feiticeiro (do sexo masculino) que cuida para que os espíritos dos mortos não toquem nos vivos durante as cerimônias de culto aos Eguns. Em Ponta de Areia, ilha de Itaparica, Bahia, há maior concentração do candomblé de Egun.

⁶⁰ Acima dos ojês, o alapini ocupa o maior cargo na estrutura religiosa do terreiro de baba Egun.

⁶¹ Para aprofundar leia VERGER, Pierre Fatumbi. *Grandeza e Decadência do Culto de Íyámi Òsoróngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994, p.16-35. Sobre as Iyámi-Ajé, este autor coloca que na região Yorubá as atividades das feiticeiras, ajé, ligam-se às das divindades, orixás, e aos mitos da criação do mundo. Em geral as feiticeiras, ajé, não gozam de boa reputação nessa região, a exemplo do ocorria outrora na Europa com aquelas criaturas que dispensavam maus agouros. Nos meios tradicionais os sentimentos são mais matizados; as ajé não são execradas pela sociedade, na qual constituem um dos pilares essenciais, e evita-se falar mal delas, pois, ao que se diz, elas possuem uma força agressiva perigosa, observando-se uma atitude de prudente reserva diante de uma potência estabelecida, malevolente e atuante. O que acarreta, em relação a elas, uma discrição que não facilita a tarefa dos (as) pesquisadores (as). Ignora-se o verdadeiro nome das ajé e prefere-se chamá-las mais familiarmente Íyámi òsòròngà (minha mãe òsòròngà), ou, mais simplesmente, iyámi (minha mãe) ou então eleye (donas dos pássaros) ou ainda àgbà ou iyá àgbà (a anciã, a pessoa de idade, a mãe idosa e respeitável). Quando esses nomes surgem em uma conversa é prudente encostar de leve na terra com as pontas dos dedos (e se mencionamos uma pessoa de caráter violento, traçamos uma marca no chão); as pessoas sentadas se levantam durante um breve momento, em sinal de respeito e humildade.

antepassados (as) feminino e masculino. Tanto o candomblé de orixá quanto o candomblé de baba apresentam particularidades opostas e que, quando necessário, dialogam entre si, para reforçar o axé/poder desde o Ilê Asé Ogum Omimkayê, numa expressa relação de complementaridade entre suas lideranças.⁶²

Como se sabe, o candomblé Ilê Asé Ogum Omimkayê é de descendência ketu/iorubá, sendo que, no espaço tridimensional do terreiro, se realiza cultos a Orixás, a Caboclos e a Eguns (que se fazem representar nas casinhas e nos lugares reservados aos seus respectivos cultos e abordados na parte da descrição espacial do terreiro).

3.3. Candomblé de Ketu

As fundadoras do candomblé de Ketu foram três mulheres africanas Iyá Adetá, Iyá Kalá e Iyá Nassô que, no Brasil, passaram a se chamar Maria Júlia de Figueiredo, Maria Júlia da Conceição e Maria Júlia de Nazaré. Mãe Stella de Azevedo, Odé Kaiodê, afirma que essas três velhas foram as fundadoras da instituição candomblé (CARNEIRO, 1977, p.63; PEREIRA 1983, p.2; JOAQUIM, 2001, p.32; BASTIDE, 1971, p.210).

Lima (2000, p.44) esclarece que Adetá é um nome próprio iorubá bastante usado entre homens e mulheres. Coloca que Kalá trata de nome guardado pela tradição dos candomblés, sugerindo que, provavelmente, Iyá Akalá fosse mais um título de Iyá Nassô, sendo a série

Segundo diz uma das histórias formada pela tradição das Íyámi, elas são mulheres velhas, proprietárias de uma cabaça que contém um pássaro. Elas mesmas transformam-se em pássaros, organizando-se entre si reuniões noturnas na mata, para saciar-se com o sangue de suas vítimas, e dedicando-se a trabalhos maléficos variados. As Íyámi, nossa mãe, também chamada de Odù que recebe de Olódùmaré (Deus), quando vem ao mundo, o poder sobre os orixás, poder simbolizado por eye, o pássaro. Ela se torna eleye (proprietária do pássaro ou proprietária do poder do pássaro). Recebe também uma cabaça, imagem do mundo e repositório do seu poderio. Tendo, porém, abusado desse poder, Olódùmaré retira-lhe a cabaça e a dá a Òrìsàlá, seu companheiro masculino, que veio ao mundo ao mesmo tempo que ela. É ele quem exercerá o poder, do qual, no entanto, ela conservará o controle. Segundo as crenças populares, o poderio de *iyàmi* é atribuído às mulheres velhas, mas pensa-se que, em certos casos, ele pode pertencer igualmente a moças muito jovens que o teriam recebido como herança de sua mãe ou de uma de suas avós. Uma mulher de qualquer idade também pode adquirir-lo, voluntariamente ou sem que o saiba, em seguida a um trabalho feito por alguma íyámi empenhada em fazer proselitismo. Existiram também feiticeiros entre os homens, os osó, porém seriam infinitamente menos virulentos e cruéis que as àjé (hoje, esses feiticeiros estão personificados, sobretudo nas figuras dos ojés e alapini nos candomblés de baba Egun). Ambos são capazes de matar, mas as íyámi jamais atacam os membros de sua família, já os osó não hesitam em matar os próprios filhos. Àjé pode combater osó e outras àjé, quando osó raramente ataca os outros osó, e não pode enfrentar a todo-poderosa àjé; esta última é tenaz, vingativa e ataca em segredo, ao passo que osó renuncia facilmente a sua ação e o faz abertamente. Pertencer à confraria dos osó é afirmado com franqueza. Seu nome é ligado ao culto de Orisà Oko, divindade da agricultura, cujos fiéis possuem nomes que comportam a menção osó ou só. Íyàmi é frequentemente denominada eleye, dona do pássaro; o pássaro é o poder da feiticeira; é recebendo-o que ela se torna àjé; é ao mesmo tempo seu espírito e o pássaro que vão fazer os trabalhos maléficos. Durante as expedições do pássaro, o corpo da feiticeira permanece em casa estendido inerte no leito até o momento do retorno da ave.

⁶² Refiro-me a relação de poder que se estabelece entre a iyalorixá Dulce e seu esposo, ojé Sátiro através dos trabalhos que são feitos a fim de atender e salvaguardar a comunidade religiosa como jogos, ebós, etc.

completa Iyá Nassô Oió Acalá Magbô Olodumaré (Iyá Nassô de Oyó, venerável pássaro Acalá da entidade suprema Olodumaré).

Sobre a filiação espiritual delas, Bastide (1971, p.210) destaca que as sacerdotisas Adetá e Acalá eram dedicadas ao orixá Oxóssi e a sacerdotisa Nassô ligada a Xangô. Iyá Nassô é um título honorífico atribuído à grande sacerdotisa responsável pelo culto de Xangô no palácio de Oyó (Lima, 2000). Desse modo, “a presença de Iyá Nassô na Bahia do século XIX, acentua a autonomia e o poder religioso que as mulheres possuem desde o candomblé da Barroquinha” (SANTOS, 2003, p.83).

Essas três mulheres, embora diante de uma conjuntura desfavorável, (re) criam uma religião em que as mulheres são as principais articuladoras e mantenedoras da tradição, unindo, num mesmo acordo, grupos étnicos distintos, criando, assim, o candomblé de ketu. Além do mais, pela primeira vez, em 1830, o candomblé foi organizado “como sociedade”. A partir daí, o terreiro da Barroquinha deixa de ser uma casa de culto mais ou menos organizado, “tornando-se uma associação complexa, reunindo numerosas hierarquias religiosas e civis, encimada pela Iyalorixá Iyá Nassô, ligada à sociedade secreta Gueledê e Priora da devoção da Boa Morte” (SANTOS, 2003, p.41).

Já Silveira (2000, p.88) discorre sobre uma viagem feita por Iyá Nassô à Ketu, na África, em companhia de sua prima Marcelina da Silva Obatossí, com objetivos ritualísticos com perspectiva à implantação do terreiro da Barroquinha. Sobre a viagem ritual informa Verger (1992, p.116) que na África:

Elas desembarcavam nos portos de Ouidah, Porto Novo ou Lagos, onde viviam muitos antigos escravos que se tinham emancipado na Bahia e que, uma vez regressos à África, viviam à brasileira; ou então elas se deslocavam às cidades do interior, Abeokutá, Ilexá, Oyó, Oshogbó, ou mesmo ketu, desde que voltou a ser habitada.

Iyá Nassô e Marcelina da Silva Obatossí, após sete anos em Ketu, retornaram da África, em companhia de Madalena e Claudiana - ambas as filhas de Marcelina - e pelo iorubano e axogum⁶³ Bambosê que, burlando a lei que proibia o desembarque de qualquer liberto africano nos portos brasileiros, o mesmo passou como escravo de Marcelina ou de Iyá Nassô (Silveira, 2006).

Bambosê foi o especialista trazido da África, para assumir a função de ogã encarregado dos sacrifícios animais, ou seja, um axogum ou ogã de faca. Hoje, para se tornar

⁶³ Ogã, responsável pelo sacrifício dos animais, é o que faz a matança para os orixás, o que “pega na faca” ou o que corta; o ogã de faca.

um axogum o individuo passa por uma determinada obrigação dentro de um axé para ser o responsável pela faca das matanças, tornando um ogã de faca. Nesse cargo, exclusivamente masculino, a função do axogum é de extrema importância nas casas de axé, por suas implicações rituais, vez que o sacrifício de animais, constitui um dos atos simbólicos mais efetivos do culto. Sangue dos animais é um elemento indispensável a todos os ritos significativos do candomblé, está na essência da ideologia do culto, como parte da integração do crente com a divindade – o axogum dos candomblés, sua função é exclusivamente sacrificar os animais consagrados aos diversos orixás, nos diversos ritos de purificação, de comunhão e de oferenda. Mas, acima dele está a mãe-de-santo ou pai-de-santo, podendo também realizar o sacrifício.

É possível observar que o poder do ogã é uma reprodução entre a casa e a rua. Trata-se de um poder relacional e há tensão. No candomblé os espaços de poder são espaços de relações tensas, complementares e fluidas.

Segundo Silveira (2006), Iyá Nassô retornaria, mais tarde, à Nigéria, para reconstituir alguns elementos do culto e, provavelmente, para adquirir tipos vegetais, minerais e animais necessários nas cerimônias religiosas. Com ela levou sua sobrinha Marcelina Obatossí, e retornou com outras figuras eminentes, que ajudariam a compor na Bahia o cenário dos antigos rituais africanos.

O candomblé da Barroquinha, enquanto uma associação complexa, inovou-se também no campo litúrgico; pois, o culto de todos os orixás foi unificado no mesmo espaço religioso, nascendo assim, pela primeira vez, o xirê, a roda dos orixás. De acordo com Serra (2001, p.3), na tradição ketu/iorubá, durante a roda do xirê que foi criada na Barroquinha dançam juntos os orixás Oxum e Logunedé dos Ijexá, Xangô e Oyá dos Oyós, Oxóssi dos Ketu, Oxalá, Oxalufã e Oxaguiã dos Aon-efan.⁶⁴

O candomblé de “Iyá Adetá, Iyá Kalá e Iyá Nassô”, após duas décadas de funcionamento na Barroquinha, e diante do contexto sócio-político, econômico e ideológico desfavorável, foi obrigado a mudar de endereços, fixando-se, até hoje, no bairro do Engenho Velho da Federação.

No Brasil, em 1851, com o surgimento da ideologia do progresso; as elites desejavam, desde então, apagar o passado colonial e adotar um modelo moderno e dinâmico de

⁶⁴ Trata-se das famílias de orixás pertencentes aos diferentes reinos (Ijexá, Oyós, Ketu, Aon-Efan) africanos que, no ritual do xirê da Barroquinha passaram a se misturar formando, assim, a união das diversas divindades africanas em um único templo religioso. As ligações entre as famílias-de-santo nos terreiros ketu decorrem dessa tradição de união ancestral.

sociedade, em consonância com a Europa. Neste contexto imanente, a elite baiana precisava mostrar para o mundo que era ocidental e, portanto, “civilizada”. O racismo é adotado como modelo hegemônico dessa fase da construção da identidade nacional. A emigração europeia é incrementada por políticas migratórias ligadas a um ideal de branqueamento e à população mestiça brasileira, visando, com elas, poder “limpar” a raça, pois, segundo doutrinas científicas da época, era a única maneira de habilitar-nos para o progresso. A remoção do bairro africano da Barroquinha fez parte dessa política de limpeza étnica. Acusado de perturbar a ordem, o candomblé foi invadido, perseguido pela polícia como prática criminosa e, por isso, obrigado a mudar de local.

Diante da conjuntura desfavorável, a transferência dos nagô-iorubás do bairro da Barroquinha para o Engenho Velho da Federação se efetivou, sendo liderada por Iyá Nassô, auxiliada por Bamboê e outras mulheres. Entre 1851 e 1855, ela organizou a transferência e plantou os axés⁶⁵ do Ilê Asé Iyá Nassô Oká (SILVEIRA, 2000, p.98-9).

Iyá Nassô teve a missão de comandar a união das diversas divindades africanas em um único templo religioso. Muitos adeptos da casa começam a contar, a partir daí, a história da fundação do candomblé, desde que todos os orixás passaram a ocupar o mesmo espaço sagrado. Em homenagem a esta matriarca ancestral, o título africano da Casa Branca, ainda hoje, é Ilê Iyá Nassô Oká, a casa de iyá Nassô (SILVEIRA, 2000).

Cabe frisar que, embora as lideranças femininas do terreiro Ilê Asé Iyá Nassô Oká (Casa Branca) tivessem conseguido criar oficialmente a instituição candomblé e, através do rito do xirê, promover a união das diversas divindades africanas no candomblé de tradição ketu, através do templo religioso da Barroquinha; nem, por isto, esse terreiro de tradição ketu e de herança matriarcal deve ser visto como único modelo, verdadeiro e mais tradicional de culto afro-descendente; respeitando, com isso, as especificidades de todos os terreiros pertencentes às diferentes nações (Angola, Jeje, Caboclos, Egun). Pois, a tradição é uma das coisas que mais se atualiza com o passar do tempo porque ela sobrevive pela ação dos sujeitos.

As Iyalorixás Iyá Adetá, Iyá Akalá e Iyá Nassô ou Maria Júlia de Figueiredo, Maria Júlia da Conceição e Maria Júlia de Nazaré foram as responsáveis por recriar em terras brasileiras uma organização religiosa de cunho político, reunindo diversas etnias,

⁶⁵ Conforme Júlio Braga, *Oritamejí. O antropólogo na encruzilhada*, p.164-5, plantar os axés ou plantar os fundamentos significa ter um lugar, espaço físico, o chão onde se realizam sacrifícios de bichos de pena e colocação de outros elementos que são utilizados nos rituais mais secretos. São colocados em uma espécie de buraco alguns elementos que representam o momento, o dia, o aqui e agora, em que se está construindo e plantando o axé. Cabe frisar que “plantar axé” se constitui parte essencial do ritual de fundação das casinhas dos orixás e dos terreiros de candomblés, sobretudo da nação ketu.

influenciadas pelo estatuto das mulheres responsáveis pelo culto de Xangô, no palácio de Oyó, no Brasil (Santos, 2003). Na organização social do terreiro, procura-se reviver a estrutura social e hierárquica de reinos africanos, especialmente o de Oyó que a escravidão destruiu. Segundo Sueli Carneiro (1994, p.118), na diáspora, esta forma de organização visa reorganizar a família negra, perpetuar a memória cultural africana e garantir a sobrevivência étnica.

O esforço dessas três mulheres em perpetuar a herança africana por meio do acordo político-religioso fez nascer o Ilê Asé Iyá Nassô Oká (Casa de Mãe Nassô) ou Casa Branca do Engenho Velho da Federação que é o mais antigo do Brasil, a matriz dos fatos, lendas e mitos que narram a história de mulheres soberanas, que deixaram seus impérios africanos como escravas para reinarem absolutas na Bahia de todos os santos, com a bênção de seus orixás (SILVEIRA, 2000).

Sobre o processo de liderança no Ilê Asé Iyá Nassô Oká, diz-se que a escolha é feita no jogo de ifá, pois são os orixás que “escolhem” as futuras sucessoras. O Ilê Asé Ogum Omimkayê, assim como os outros terreiros que descendem dessa matriz tradicional ketu/iorubá, seguem a tradição e o costume da Casa Branca. Um dos critérios para ocupar o cargo de iyalorixá é ter cumprido com as obrigações rituais de um, três e sete anos. Além do tempo de iniciação, mínima, de sete anos, é preciso ter sabedoria e seriedade.

Lima (1998, p.86) disponibiliza um diagrama, mostrando a sucessão, até então, de oito sacerdotisas na Casa Branca, são elas: Iyá Nassô Oió Acalá Magbô Olodumaré; Marcelina da Silva (Obá Tossi); Maria Júlia Figueiredo (Omoniqué); Ursulina Maria de Figueiredo (Sussu); Maximiniana Maria da Conceição (Tia Massí – Oin Funqué); Maria Deolinda dos Santos (Papai Oké – Iwindejá); Marieta Vitória Cardoso e a atual Altamira Cecília dos Santos (Tatá). Quanto a seus estilos, temperamentos e formações religiosas, estes se mostram variando entre as personalidades com que cada mãe-de-santo exerce seu poder de liderança nos respectivos terreiros, sendo, cada uma, vista como equilibrada e serena, sempre segura de seu poder e autoridade, decidida e enérgica, humilde no reconhecimento de sua iniciação tardia no candomblé, sábia, ativa e de pouco falar.

No candomblé, assim como qualquer espaço sócio-religioso de poder, a sucessão pela liderança também envolve tensão, disputa e, às vezes cisão. Neste caso, o Ilê Asé Iyá Nassô Oká também abriu precedente visto que, o oráculo elegeu Maria Julia Figueiredo para ser a sucessora da Iyalorixá Marcelina da Silva; Maria Júlia da Conceição Nazaré se julgava igualmente com direitos à sucessão e, nesta disputa, ela partiu com sua família e aliados para as terras de um antigo casal estrangeiro, de sobrenome Gantois. Anos mais tarde, por questões

de preeminência, mãe Aninha também deixou a Casa Branca para fundar o Ilê Axé Opô Afonjá, na roça do São Gonçalo do Retiro. Junto ao terreiro de Alaketo⁶⁶, Gantois e Afonjá formaram o berço do candomblé de origem iorubá na Bahia (SILVEIRA, 2006; CARNEIRO, 1948; LIMA, 2003).

Na tradição ketu/iorubá, a figura das fundadoras do terreiro também conferem dignidade e poder, visto que elas são cultuadas como ancestrais. No processo de ritualização se reconhece uma nítida relação entre as sociedades Gueledê e Ialodê de prática de culto das Iyá-mi. O candomblé com o poder centrado nas figuras femininas reforçam a autoestima e o poder que as mulheres da comunidade-terreiro possuem e são repassadoras, visto que nossa herança é nosso poder.

O terreiro Ilê Asé Ogum Omimkaye descende, a meu ver e por motivos que ficarão mais claros adiante quando eu descrever a genealogia mais direta deste terreiro no próximo capítulo, de uma das maiores e mais respeitada casa de ketu do Brasil, perpassando pelo terreiro Ilê Asé Olufonjá, pelo Ilê Asé Obanã, indo por via do Ilê Axé Opô Afonjá – ambos desembocando no Ilê Asé Iyá Nassô Oka (ou a tradicional Casa Branca). Portanto, se pela linha de descendência da iyalorixá Elmira, no Beirú, como veremos adiante, o Omimkaye é neto da Casa Branca, pela linhagem do babalorixá Flaviano, também um ascendente do terreiro em questão, é bisneto. Neste caso, o Ilê Asé Ogum Omimkayê tem parentesco com a família-de-santo do Ilê Asé Iyá Nassô Oká em conexão com as redes de família extensa simbólica formada pelos terreiros Olufonjá, Obanã e Opô Afonjá.

Hoje, o Ilê Asé Iyá Nassô Oká é visto pelos membros dos candomblés pertencentes à “nação” ketu, como a “árvore frondosa” matriz e geradora de muitos outros terreiros (Ogum Omimkayê, do Olufonjá, Obanã) que compõem a “biodiversidade da floresta” (terreiros e nações) imanente nas religiões afro-brasileiras.

Portanto, a religião afro-brasileira chamada candomblé surgiu na Bahia, no contexto da escravidão, foi rejeitada pela igreja católica, até recentemente, perseguido pela polícia e, mesmo assim, conseguiu se afirmar como modo de resistência pacífica e ativa, tornando-se em “permanente e dinâmico foco de irradiação de aportes africanos no Brasil” (Castro, 2007, p.129).

⁶⁶ Conforme Vivaldo Costa Lima, *A Família de Santo Nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia*, p.33, o Ilê Maroialaji, mais conhecido por candomblé de Alaketo, é tido como uma das casas mais antigas da Bahia da nação nagô ou de queto, pois, segundo a tradição oral da casa, que se localiza no Matatu de Brotas sugere sua fundação no fim do século XVIII; e posteriormente, sendo liturgicamente institucionalizado ao molde ketu-Iorubá a partir do da Casa Branca.

IV. O CANDOMBLÉ ILÊ ASÉ OGUM OMIMKAYÊ

A visão de que o terreiro de candomblé é visto por alguns teóricos como grupo social, sistema coerente de crenças e ritos de base africana e como meio de expressão simbólica de seus valores religiosos - lugar de força criadora de coragem, confiança e solução dos problemas desta vida – local de axé⁶⁷ também se aplica ao Ilê Asé Ogum Omimkayê. Pois, ali, constitui espaço social de poder das famílias extensas e de unificação entre casa e terreiro, conferindo capacidade de resistência física e espiritual à comunidade sócio-religiosa. Trata-se também de lugar idealizado, consagrado (LIMA, 2003; SIQUEIRA, 1995; BASTIDE, 1978).

Segundo Sodré (1988) terreiro é uma associação litúrgica organizada (egbé), constituindo-se num meio pelo qual se transferiu para o Brasil parte significativa do patrimônio cultural negro-africano. Trata-se de um lugar próprio com significado de herança. Metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo. Terreiro de candomblé é qualquer denominação assumida pelo culto negro no espaço físico brasileiro. Sendo que “em qualquer um deles, entretanto, permanece ainda hoje o paradigma - um conjunto organizado de representações litúrgicas, de rituais – nagô, mantido em sua maior parte pela tradição Ketu” (SODRÉ, 1988, p.50-51).

4.1. Árvore genealógica do Ilê Asé Ogum Omimkayê

O Ilê Asé Ogum Omimkayê descende da árvore genealógica do Ilê Asé Iyá Nassô Oká que “é um modelo urbano de estrutura conventual jeje-nagô, mas onde predominam as crenças, os ritos, a cozinha e os mitos de matriz nagô-iorubá” (Castro, 2007, p.132). Entretanto, o candomblé Ilê Asé Ogum Omimkayê apresenta (des) continuidade adaptada da tradição, perpassando pelos terreiros de Olufonjá e Obanã.

A árvore genealógica do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê, também conhecido como terreiro de mãe Dulce, se dá por duas vias, ou seja, pelo terreiro Olufonjá sob a liderança, na época, da iyalorixá Elmira - e hoje sob a responsabilidade da iyalorixá Nicinha - e pelo terreiro Obanã sob a liderança do babalorixá Flaviano. ambos os terreiros descendem do Ilê

⁶⁷ Segundo Bastide (1978, p.69) axé designa em nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa. No Brasil, o termo foi transplantado, estando relacionado a um depositário de força sagrada com vários significados, ou seja, os alimentos oferecidos às divindades, as ervas colhidas para o banho das (os) filhas (os) iniciadas (os), para curar doenças e o próprio fundamento místico do candomblé. Para tradição do terreiro axé significa energia vital, força (poder) que garante a vida dinâmica, transformação.

Asé Opo Afonjá sob a liderança atual de mãe Stella e, por essa via, desembocam no tradicional Casa Branca, apresentando (des) continuidade adaptada dessa tradição.

Aproprio-me da foto abaixo para introduzir um olhar etnográfico sobre a descendência do Ilê Asé Ogum Omimkayê e suas redes de relações, pois, a meu ver, ela expressa linguagem que, comparativamente, transitam entre “árvore” e “floresta” – no caso, a “árvore” exprime a ideia do 1º terreiro da nação queto/iorubá e a “floresta” como sendo os terreiros descendentes desta nação, dos quais descende o terreiro localizado em Fazenda Grande III e os das outras nações (Angola, Jeje, Caboclo, Egungum). Entretanto, cabe frisar que, mesmo reconhecendo as características individuais de cada nação e de que em todos os terreiros e nações se obedece a um estilo que tende para a unificação estrutural dos candomblés, nessa descrição genealógica será priorizado o terreiro de mãe Dulce.



FOTO⁶⁸:

árvore na floresta

A história do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê começa quando mãe Dulce, aos 29 anos, passa a frequentar o terreiro Olufonjá, localizado no bairro de Tancredo Neves/Beirú, sob a liderança da então iyalorixá Elmira, para cuidar de seus problemas espirituais, atendendo, assim, aos reclames de sua ancestralidade. Mãe Dulce foi levada para o terreiro por uma amiga e lá foi bem recebida. Daí em diante, mãe Dulce passa a fazer parte daquela comunidade religiosa e os laços de consideração, entre ambos os terreiros, vêm sendo estreitados até os dias atuais.

⁶⁸http://papeldeparede.fotosdahora.com.br/papeisdeparede/1614/floresta_arvores/

Segundo a tradição oral, a ialorixá Elmira (a então mãe-de-santo de mãe Dulce) fez obrigação em duas casas de axé. A primeira obrigação sob a responsabilidade do babalorixá Vidal, filho-de-santo do Ilê Axé Opô Afonjá. Depois, para resolver problema de guerra de orixás, mãe Elmira se dirigiu a Casa Branca e lá permaneceu, alcançando senioridade no axé e o título de ialorixá. A compreensão nativa é que a ialorixá Elmira recebeu axé/poder dessas duas instâncias de poder (Ilê Axé Opô Afonjá e da Casa Branca) e, durante o ato de feitura, a ialorixá Elmira também repassou porção desse axé/poder para mãe Dulce.

Mãe Dulce, por ocasião da obrigação de 14 anos de feitura, recebeu o Decá, ou cargo de ialorixá dado por Oxum. Depois disso, por motivo de herança ancestral sanguínea, também passou a frequentar o terreiro Obanã, sob a liderança do babalorixá Flaviano, filho-de-santo da então mãe Senhora do Ilê Axé Opô Afonjá. Neste terreiro, mãe Dulce também criou vínculo, se submeteu a outro rito “secreto”, recebendo axé do babalorixá Flaviano e um 2ª Decá, ou autorização, por parte de Ogum, para abrir seu próprio terreiro. Como se observa, o axé/poder de mãe Dulce é decorrente das matrizes religiosas do Olufonjá e Obanã. Assim como, na identificação do Ilê Asé Ogum Omimkayê ou, traduzido, Casa de Axé de Ogum {e} das Águas que cobrem o Mundo, já se observa certa complementaridade de poder que se dá pela priorização das festas dos orixás Oxum e Ogum na abertura do calendário litúrgico do terreiro. Além disso, sempre se escuta mãe Dulce orgulhosamente frisar que “o terreiro é de Ogum, mas a casa é de Oxum”. Então, é nesta perspectiva relacional de poder que, há mais de 25 anos, o Ilê Asé Ogum Omimkayê ou o terreiro de mãe Dulce vem atuando, com eficiência e eficácia, desde o bairro de Fazenda Grande III – Cajazeiras.

Sobre o cargo de líder maior do terreiro, tanto o Olufonjá quanto Omimkayê segue a tradição do terreiro da Casa Branca. No primeiro, a ialorixá Nicinha sucedeu a ialorixá Elmira e, segundo a tradição oral do Ilê Asé Ogum Omimkayê, a ebomi Cátia, atual Iyá-kekerê, já foi escolhida por Ogum e apresentada à comunidade como a sucessora de mãe Dulce. Como se pode perceber, em ambos os terreiros, o assento na cadeira do poder maior está se constituindo como sendo exclusivos de mulheres. Mas, pude observar que a Casa Branca não cultua Caboclos nas imediações do terreiro e que o Olufonjá segue essa tradição. Já em relação à prática religiosa do Omimkayê observa-se a descontinuidade da tradição da Casa Branca e, neste caso, a continuidade da tradição do Obanã é que é seguida, pois, tanto o Omimkayê tanto o Obanã realizam cultos aos Caboclos. Tais (des) continuidades também se mostram durante o ritual do xirê em ambos os terreiros. Ou seja, na Casa Branca homem não participa da roda do xirê (só se tiver incorporado com orixá); no Olufonjá foi mantida, até recentemente, a tradição da Casa Branca. Porém, no ano passado, como fruto das relações

internas de poder no Olufonjá, pude participar da roda do xirê composta por rodantes de orixás de ambos os sexos. Neste aspecto, o terreiro Omimkayê rompe com a tradição da Casa Branca e do Olufonjá, herdando a tradição do Obanã visto que, ali, a roda do xirê já nasceu mista, homens, mulheres, adés, monokós podem participar da roda do xirê, desde que sejam da família-de-santo. Cabe destacar que os sujeitos co-participantes dessa pesquisa foram veementes em afirmar que, assim como no Olufonjá, o terreiro Ilê Asé ogum Omimkayê preserva, orgulhosamente, a tradição da Casa Branca onde o cargo de liderança maior será sempre ocupado por uma mulher.

Inicialmente, o processo de formação religiosa de mãe Dulce se deu mais diretamente dentro da tradição da família-de-santo do Olufonjá e, através dessa, esporadicamente, ligando às da Casa Branca e do Afonjá (nas ocasiões das festas e obrigações litúrgicas, sobretudo). Mãe Dulce, após ter recebido o Decá (autorização do orixá para abrir terreiro), passou a frequentar o terreiro Obanã que, diferentemente do Olufonjá, a ocupação do cargo de líder maior se mostra ser de característica patriarcal, realiza cultos a Caboclos nas imediações do terreiro e o xirê é misto.

Parece que a trajetória de feitura de mãe Dulce se coaduna com a da sua iyalorixá Elmira visto que ambas fizeram duas obrigações e em dois diferentes e complementares terreiros. A tradição oral conta que mãe Dulce tinha caminho de abrir casa e um enredo com Ogum. Ela é de Oxum, mas tinha de fazer obrigação de Ogum por causa de sua história ancestral familiar e sua mãe-de-santo do Beirú não fazia. Chegado o tempo, o problema com Ogum foi resolvido com o pai-de-santo de Areia Branca. O poder da iyalorixá Elmira se mostra através da tranquilidade com que reconhece não saber resolver esse tipo de enredo e recomenda a mãe Dulce, para quando chegar o devido tempo, ela busque ajuda de especialista neste tipo de obrigação. Por outro lado, o poder do babalorixá Flaviano, a meu ver, está em cuidar do enredo com Ogum do caminho de mãe Dulce, respeitando sua história trazida do terreiro Olufonjá. Por meio do poder/saber da iyalorixá Elmira (personagem feminina), mãe Dulce (personagem feminina) obteve autorização de Oxum (orixá feminina) para abrir casa de axé; e por meio do poder/saber do babalorixá Flaviano (personagem masculino), mãe Dulce (personagem feminina) obteve autorização de Ogum (orixá masculino) para abrir terreiro. O poder de mãe Dulce é resultante das próprias relações de poder construídas entre filha-de-santo, mãe-de-santo, pai-de-santo e os orixás. Portanto, as tramas do poder na experiência religiosa de mãe Dulce se deram através das relações de gênero intrinsecamente ligadas à questão de herança ancestral cultuado dentro de terreiros de predominância ketu.

4.1.1. As (des) continuidades adaptadas da tradição

Particularmente, no Ilê Asé Ogum Omimkayê, assim como o terreiro Obanã de predominância ketu, os elementos ameríndios estão sincretizados na prática de culto aos caboclos; apresentando, portanto, (des) continuidade da tradição litúrgica da Casa Branca. Além do mais, como já disse, tal descontinuidade em relação à participação de gênero se apresenta em sentido contrário a tradição da Casa Branca e do Olufonjá, pois, no terreiro de mãe Dulce, similarmente ao terreiro Obanã, homens e mulheres participam do ritual do xirê. E o cargo de liderança maior, com exceção do terreiro Obanã⁶⁹ de cuja característica, a meu ver, se mostra patrifocal; no Ilê Asé Ogum Omimkayê tem se mostrado ser de herança matrifocal, assim como os terreiros Olufonjá e Afonjá.

Como já se sabe, o culto ao Caboclo, nos candomblés baianos, data da segunda metade do século XIX, e explicita visões contidas na sociedade abrangente acerca do elemento autóctone. Tais “elementos ‘ameríndios’ dos candomblés afro-baianos presentes no culto aos caboclos revelam uma representação simbólica do que seria a cultura indígena para esses terreiros” (Santos, 1995, p.13). Castro (2007, p.135) coloca que o “culto aos caboclos é um ato de reverência aos espíritos indígenas brasileiros respeitados como “os donos da terra” e representa o sentimento nativista do negro” se aproxima da compreensão nativa a respeito dessa superposição e assimilação etno-religiosa. No Ogum Omimkayê, as festas de caboclos acontecem, geralmente, nos meses de julho em menção ao 2 de julho e setembro em menção a independência do Brasil.

Cabe frisar que, além do terreiro de mãe Dulce cultivar caboclo também se realiza, geralmente no mês de novembro, culto aos antepassados e o baba Nicô, que foi “plantado” bem no fundo do terreiro, com relação direta com o Ilê Axé Agboulá, local onde Sr. Sátiro, marido de mãe Dulce, possui o cargo de ojé (conforme já mencionei). O culto de baba Egun é realizado em área reservada, onde pouca pessoa tem acesso restrito. Por ocasião da festa de babá, pessoas de diversas instituições religiosas (centro espírita, terreiros de ilha, umbandistas, lesse orixás) fazem-se presentes.

No Brasil, o culto aos antepassados ou egunguns é uma das mais importantes instituições: tem, por finalidade, preservar e assegurar a continuidade do processo civilizatório africano em terras brasileiras. É o culto aos ancestrais masculinos, originário de Oyo, capital

⁶⁹ Segundo tradição oral, ebomi Mazinho é o babakêkêrê do terreiro Obanã, cujo pai-de-santo atual é Flaviano. Pela estrutura de poder nos terreiros de nação ketu, o substituto direto do pai e/ou mãe-de-santo é o babakêkêrê e iyá-kekerê respectivamente. Portanto, sendo Mazinho já o babakêkêrê do Obanã isto pode significar que a próxima sucessão à liderança maior neste terreiro poderá ser de modo patrifocal.

do império Nagô, que foi implantado no Brasil no início do século XIX. O culto principal aos egunguns é praticado na ilha de Itaparica, no estado da Bahia, mas existem casas em outros Estados⁷⁰. No Ilê Axé Agboulá Sr. Sátiro⁷¹ possui o cargo vitalício de Ojé Dundun⁷²; ele é ojé do culto de Baba Egun, localizado na ilha de Itaparica-Bahia.

Apesar das características individuais de cada nação, a organização social dos grupos de candomblés obedece a um estilo que tende para a unificação estrutural. Se na estrutura de lesse orixá⁷³ mãe Dulce é Iyalorixá, na estrutura de lesse egun Sr. Sátiro, seu marido, é ojé. Opostamente falando, se a mãe Dulce foi-lhe atribuído um posto de confiança no culto de Baba Egun, a Sr. Sátiro foi atribuído um posto de Assobá (ogã ligado ao ilê e ao culto de Omolu) no candomblé do Afonjá. Ainda mais, ao se movimentarem como família tradicional e simbólica no espaço sócio-religioso do Ilê Asé Ogum Omimkaye, ambos atuam na dimensão espiritual; a Iyalorixá “desse mundo” e ojé do “outro mundo”. Diante disso, conclui-se que a presença de homens e mulheres no candomblé se faz através de uma inserção numa organização que é pensada como família, o que implica considerar homens e mulheres a partir de uma lógica hierárquica que lhes atribui papéis opostos e complementares (Birman, 1995, p.183). Mas, a própria tradição é uma criação.

4.2. Localização do terreiro

O terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê está localizado no bairro de Fazenda Grande III, Qd. A – nº 45 – Cajazeiras – CEP: 41.333-400, Salvador-BA. Trata-se de um terreiro que

⁷⁰ http://pt.wikipedia.org/wiki/Culto_aos_egunguns

⁷¹ Companheiro de mãe Dulce

⁷² Segundo entrevista com Mariana feita em 13 de agosto de 2014, sobre as atividades executadas por um ojé Dundun a entrevistada me respondeu que é comparado as funções no candomblé de orixá ao cargo de babalaxé. Sei que babalaxé é um título que é dado ao ocupante do mais alto posto hierárquico da casa. Entre outras funções executadas, ele arruma a cama de folha, ajeita toda a preparação para o iniciado entrar. Mas, neste caso de ser sociedade secreta masculina, imperará o silêncio.

⁷³ Sobre a relação existente entre os terreiros de lesse orixá e lesse egun, cabe mencionar que, assim como o Ilê Asé Iyá Nassô Oká de cujo poder descende das ajés (feiticeiras) Iyá-mi ligada à sociedade secreta gueledê que se constitui em espaço de poder feminino; o culto aos ancestrais masculinos, originário de Oyo, é ritualizado através dos ojés (feiticeiros) na organização secreta Egungum, constituindo em espaço de poder masculino. Nessa configuração de terreiro, apenas os homens tem o poder de evocar os mortos, penetrar na casa do segredo, fazendo nascer da terra aqueles que, um dia, estiveram conosco. Mas, assim como os homens têm participação nos terreiros matriarcais, as mulheres também gozam de prestígio e distinção dentro do grupo da sociedade Egungum. A elas são distribuídas cargos, chamados postos. Os postos exortam o papel, a função e o significado das mulheres na criação e reorganização do mundo que tem a morte como principal elemento para se perceber a dinâmica da vida (Junior, 2010, p.01). Segundo tradição oral, mãe Dulce tem um posto na sociedade Egungum a partir do Ilê Asé Agboulá onde Sátiro é ojé.

encontra-se localizado em área urbana, caracterizado como um terreiro moderno, sob a liderança de mãe Dulce de Oxum.

O bairro de Cajazeiras possui uma área de aproximadamente 600.000 km² e sua população somam 647.000 habitantes, sendo composto dos seguintes setores: Cajazeiras 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 e 11, Fazenda Grande I, II, III e IV, Águas Claras e Boca da Mata, constituindo-se em um complexo composto por 18 bairros – ambos pertencentes à cidade de Salvador - BA. Sua história teve início em 1977, quando o então governador Roberto Santos desapropriou as terras pertencentes às três fazendas que, desde o século XIX, cultivavam laranja, café, mandioca e cana-de-açúcar. Havia muita área verde oriunda da Mata Atlântica que ainda circunda a região, situada entre a Estrada Velha do Aeroporto e a BR-324. O bairro foi inaugurado pelo então governador Antônio Carlos Magalhães, mas as obras só foram iniciadas no governo de João Durval.

Cajazeiras é um complexo marcado pela existência de vários conjuntos habitacionais, apresentando uma intensa e dinâmica comercialização. Atualmente, ocupa o segundo lugar em população de etnia negra e bastante habitado da cidade.⁷⁴

Como todo complexo popular, possui uma vida própria de rica cultura e de carências, caracterizando-se em um significativo aglomerado urbano de Salvador. Nesta área, cercada por instituições de diversas expressões religiosas (católicas, protestantes, evangélicas, espíritas), a cada dia, surge casas e terreiros de diversas nações e etnia afro-brasileira.

No bairro de Fazenda Grande III, a Iyalorixá Dulce reside no imóvel onde é também proprietária, comprado pela Caixa Econômica, há mais de 34 anos. No começo mãe Dulce morou neste local com seus (as) filhos (as) e seu esposo Sátiro⁷⁵ e, atualmente, mora com Sr. Sátiro e sua neta Luíse, pois seus (as) filhos (as) cresceram e hoje têm suas próprias residências⁷⁶. Na área que fica no fundo da residência de mãe Dulce passou a funcionar também seu terreiro de Axé, e tudo começou com pequeno barracão, a casa de Ogum e, depois, a de Oxum, compondo, há 33 anos, esse cenário religioso baiano, localizado na região de Cajazeiras. O terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê trata-se de uma casa de culto de predominância ketu/nagô, cujo poder da cadeira tem se dado pela descendência matrilinear⁷⁷, possuindo uma geografia de fácil acesso, ou seja, na entrada de Fazenda Grande III, junto ao

⁷⁴ [http://pt.wikipedia.org/wiki/Cajazeiras_\(Salvador\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Cajazeiras_(Salvador)). Página visitada em 02/09/2014.

⁷⁵ Sr. Sátiro possui o cargo de ojé no Ilê Axé Obonlá (similar a um ogã)

⁷⁶ Mãe Dulce tem ainda 02 filhas residindo na Itália conhecidas por “Jau” e “Lucinha”. Luíse é filha de Lucinha.

⁷⁷ Descendência matrilinear compreende sistema que determina a sucessão na liderança da família religiosa pela linhagem da família biológica materna (Lima, 2003, p.142-3). Neste terreiro, a ebomi Cátia, filha biológica de mãe Dulce, ocupa o cargo de Iyakêkê e, segundo tradição oral, será a substituta imediata da Iyalorixá do Omimkayê, quando tiver quer ser.

SAC, após andar 100 metros aproximadamente, entrando na III, em frente ao 2º estacionamento à direita, visualiza-se o espaço físico onde se localiza a casa e o terreiro de mãe Dulce.

4.3. Composição social do terreiro

O terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê é liderado por mãe Dulce, possui sede própria de fácil localização, onde funciona um barracão e anexos, pelo qual, sobretudo em período de festas, circulam uma média de 120 pessoas. Destas, cerca de mais de ¼ são associadas, dando um total de 47 membros permanentes, sendo 32 deles do sexo feminino e 15 do sexo masculino. Destas 47 pessoas, 22 foram recebidas por feitura, 05 por obrigação de ogã e 05 por obrigação de ekede, somando um total de 32 filhos (as) de santo, acrescido a uma média de 15 pessoas com obrigações feitas que, por motivo de falecimento de sua líder espiritual, passaram a frequentar esse terreiro, mais uma grande lista de reserva composta, sobretudo de abiãs. Além da equipe de trabalho da iyalorixá composta, minimamente, por pai Mazinho, babalaxé, mãe Zezé, iyá-laxé e Mariô, iya dagã do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê.⁷⁸

Da lista dos 22 membros rodantes⁷⁹, 15 são do sexo (biológico) feminino e 07 do sexo masculino. Dos 15 pertencentes ao sexo feminino, 09 possuem (pela incorporação) o gênero⁸⁰ feminino e 06 possuem (pela incorporação) o gênero masculino, sendo que 13 são heterossexuais, 02 são homossexuais⁸¹. Dos 07 rodantes masculinos, 06 adquirem (pela incorporação) o gênero masculino e 01 adquire (pela incorporação) do gênero feminino. Entre os rodantes masculinos e femininos, 06 são adés (gays) e 02 monokós (lésbicas)⁸².

⁷⁸ A (o) abiã participa das atividades do terreiro, estando num estágio anterior à iniciação e compõe a lista reserva de futuros membros permanentes, constituindo-se alicerce na construção do poder. Babalaxé é zelador do axé é um cargo dado ao ocupante do mais alto posto hierárquico da casa. Iyá-Laxé é a mãe zeladora de axé; a responsável pelas pessoas que se submetem ao terreiro para qualquer obrigação. Iya Dagã atua em parceria com as outras Iyás Otum-dagã e Ossi-dagã enquanto mães encarregadas do padê de Exú, juntamente com Iyámoró.

⁷⁹ Filhas e filhos-de-santo do terreiro que incorporam orixás.

⁸⁰ Com base no pensamento de Rita Segato (1993) refiro-me, aqui, sobre a identidade de gênero dado a qualquer pessoa masculina ou feminina durante a possessão. No caso, ser incorporado por um orixá masculino (Oxóssi, Ogum, Xangô, etc) é também adquirir um gênero masculino ou se a incorporação for por um orixá feminino (Oxum, Nanã, Iemanjá, Iansã, etc) o gênero da pessoa passa a ser feminino durante a incorporação.

⁸¹ Também estou incluída nesta contabilidade

⁸² Sobre esse tema ver Patrícia Birman. *Fazer Estilo Criando Gênero: Estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro* (1995).

Dos 05 ogãs, 01 é homossexual e 04 são heterossexuais. Das 05 ekedes, 02 são homossexuais, 03 são heterossexuais, sendo que 01 faleceu durante a pesquisa.

A composição social da comunidade-terreiro (família-de-sangue, parentesco simbólico, reserva, clientes, simpatizantes) soma-se um total aproximado a 120 pessoas, constituindo-se em maioria do sexo feminino, da raça negra, pertencente às classes sociais D, C e B, com idade entre 05 a 70 anos.

Os membros permanentes do terreiro constituem-se nos freqüentadores (as) mais assíduos, participando das reuniões mensais de limpeza dos peji (casinhas dos orixás), do barracão, reuniões da associação, reuniões de planejamentos das atividades festivas do terreiro, limpeza e decoração do barracão em período de festas, presenças em obrigações internas, em festas públicas, em obrigações da mãe-de-santo, nas festas e obrigações das casas vinculadas ao terreiro e, sempre que convocados (as) presença e participação nos ebós⁸³ (oferendas), banhos, orientação de abiãs, matanças e outras atividades do calendário litúrgico do terreiro.

O calendário litúrgico do terreiro inicia-se com as festas de Ogum e Oxum seguido do presente nas águas, que acontecem no mês de julho; a feijoada de Ogum, na 1ª quinzena de junho; a festa de Caboclo em setembro, festa de Baba Nicô, em novembro, além das diversas obrigações e atividades internas. A casa também costuma receber clientes para jogo de búzios e, se for o caso, realiza ebô, limpeza, acolhe visitante, recolhe para obrigação, dar entrevista, mantém conexões com as feiras de São Joaquim, Sete Portas, mercados, açougues, feira de tecidos, participa de atividades políticas e religiosas fora do terreiro; trimestralmente, recebe cestas básicas do Aquibanto e distribui para trinta famílias da comunidade local. O terreiro, via associação religiosa, realizou em 2003, curso de corte e costura (15 vagas) e de língua Yorubá (20 vagas) para iniciante e, no primeiro semestre de 2015, promoveu uma feira aberta de saúde, próximo à Praça de Fazenda Grande III, visando melhor inserção do terreiro e atendimento preventivo a comunidade local.

O terreiro constitui-se num espaço de trocas, dádiva e solidariedade. A sua manutenção financeira é feita, grosso modo, através de uma pequena contribuição

⁸³Ebô é limpeza espiritual, contendo vários tipos de comida ritual. Como alguns dizem, é uma limpeza da aura de uma pessoa, de uma casa, de um local de comércio. Transfere-se, para os alimentos, a energia maléfica que está na pessoa ou no local, com a ajuda de Exu e dos orixás.

mensal dos (as) associados (as) pagas à associação para ajudar a pagar as despesas do terreiro (como água, luz, gás, papel higiênico, azeite, água mineral, vassouras, pano de chão etc), além dos proventos da iyalorixá recebidos nos jogos de búzios, nos ebós, nas feituas, etc. Já as contribuições materiais dos membros dessa instituição religiosa são decorrentes de suas atuações profissionais, fora do terreiro, como professores (as), assistente social, arte educação, músico (a), cabelereiro (a), manicure, técnico (a) em saúde, auxiliar de enfermagem, vendedores (as), artesão, costureiro (a), cozinheiro (a), funcionário (a) pública (a), eletricista industrial, atendente call Center, enfermeira, diarista, empregada doméstica, pedreiro, pintor, eletricista, repositor (a), desenho gráfico, padre, administrador (a), estudantes, pesquisadoras, contador (a).

Os gastos num terreiro são muito grandes e os rituais requerem uma série de materiais que vão desde as comidas para as oferendas, animais, fogos de artifício, objetos para decoração, roupas dos filhos-de-santo e de seus orixás, dinheiro para “pagar o chão”⁸⁴, à garantia dos alimentos que serão distribuídos nas festas públicas. Em período de obrigação, é possível observar certos membros do terreiro coletando entre si contribuições para comprar gêneros alimentícios, materiais necessários ao andamento das atividades, ou até mesmo para pagar alguém para fazer uma faxina nas imediações da casa de axé, uma costura de roupa litúrgica ou pedindo ajuda para entrada de certas (os) iaôs.

Portanto, dentro da própria organização social do terreiro, as relações de poder se inter cruzam às relações de poder econômico, enquanto mecanismos de sustentação, crescimento e reprodução social da família-de-santo. Passemos a etnografar o espaço físico do terreiro.

4.4. Descrição espacial do terreiro

O espaço revela muito das relações de poder, e de como ele é usado pelas pessoas que nele habitam e circulam e as diferentes relações que se estabelecem entre vidas dos membros do terreiro e seus orixás.

⁸⁴ É o valor pago pelo (a) iniciante à mãe e/ou pai-de-santo para realizar, individualmente, as obrigações de feitura, 03 e 07 anos.



IMAGEM 1: Frente do terreiro

O espaço físico do terreiro é onde acontecem os cultos e as festas públicas da religião afro-brasileira. Siqueira (1998, p. 35) compreende o candomblé como um sistema sociocultural e religioso, centrado nos orixás, representados simbolicamente e revividos através de rituais. Para a autora, o terreiro é um espaço social, mítico e simbólico onde a natureza e os seres humanos se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como o real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. Então, no espaço do terreiro é onde o mito e o rito fazem parte da própria vida das pessoas que dele participam (SIQUEIRA, 1998, p. 173).

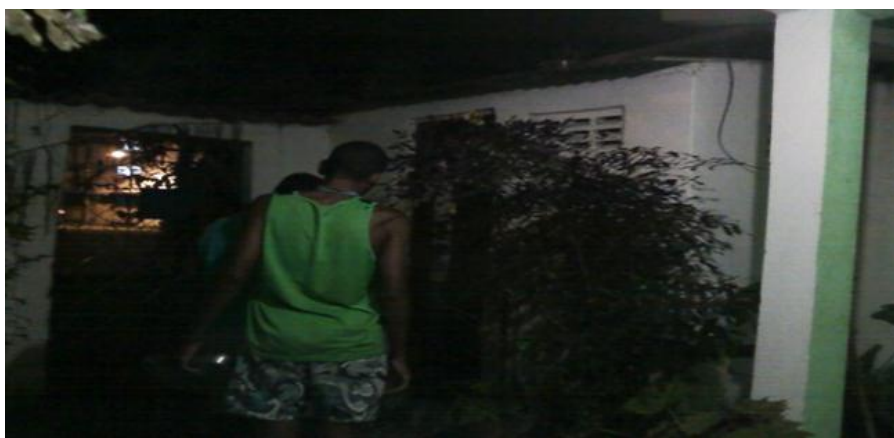


IMAGEM 2: Frente da casa de Exú

O espaço físico do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê constitui-se em um conjunto de diferentes aposentos de todos os orixás, espíritos de caboclos e antepassados ancestrais. O barracão é o centro para onde todos os espaços que constituem moradas dos orixás convergem. O percurso é iniciado pela casa de Exu, o eixo responsável pela iniciação, pelo movimento e pela transformação. Circulando entre os aposentos de todos os orixás e a casa da moradia dos humanos, simbolizando os percursos na existência até o seu final, numa conexão para o Orun, simbolizado pelo quarto de Egun – nessa circularidade de poder onde o fim é apenas começo.



IMAGEM 3: Frente da casa de mãe Dulce

A frente da residência de mãe Dulce é composta por árvores, dando espaço para adentrar à área residencial. A casa de mãe Dulce é o lugar por onde se estabelecem as relações de cunho místico-sociais entre os seus membros; constituindo-se em espaço de preparação e oferecimento dos alimentos às divindades; lugar de plantar e de colher as ervas usadas nos banhos das pessoas iniciadas e clientes; lugar de ritualização das forças mágico-sagradas, de curar doenças, lugar de administração dos ebós e de “arquitetar” os feitiços e lugar de plantio do próprio fundamento místico do candomblé.

No lado direito, há um pequeno jardim com plantas diversas. No portão, do lado esquerdo, localiza-se a casa de Exú, eixo da existência, protetor da porteira; essa casa contém objetos sagrados, assentamentos de Exú. Seus assentamentos são sempre feitos de ferros, com uma pedra de fogo que representa um dos seus axés. Neste local consagrado não se encontram

assentamentos de filhos (as) de santo da casa; e, após consulta do oráculo, preferencialmente às segundas-feiras, se costuma realizar para adeptos e clientes, antes das oferendas dos outros orixás, as oferendas de animais e comidas destinadas a Exu da porteira, “o compandre, mensageiro, dono da rua”. Exu tem o poder de guardar o portão do terreiro.

A via de acesso da casa de mãe Dulce e do terreiro só se dá, passando pela frente da casinha do protetor da porteira e, nesta ocasião, é sempre saudado por quem professa essa religião. Por isto, este santuário de Exu se mostra de suma relevância na configuração do terreiro, visto que funciona como elo de ligação entre os espaços da rua e da casa, conectado ao espaço contíguo dos outros ilês orixás (as diversas casas de santo), moradas das outras divindades que regem o destino do terreiro.

Logo à frente, localiza-se a fachada principal, onde existe uma entrada para a sala de estar e outra entrada à esquerda para o corredor. Seguindo, à direita, dá acesso ao interior da residência que é mais usada pela família sanguínea de mãe Dulce e, seguindo em frente, dá acesso ao espaço mais utilizado para as atividades do terreiro.

A casa de mãe Dulce é composta por dois pavimentos e uma cobertura: a cobertura com visibilidade para a rua, contém quarto e banheiro. Este espaço é utilizado para guardar utensílios usados nas atividades do terreiro (panelas, baldes, colchões, travesseiros, pratos de barro etc.), lugar reservado para estender roupas, sobretudo litúrgicas, durante as obrigações internas. Durante as noites de obrigações festivas, constitui-se, também, em lugar de refúgio e repouso dos ogãs, filhos de santo e abiãs – preferencialmente do sexo masculino.

No 1º pavimento, por onde se acessa por uma escada de concreto, à direita, há uma pequena varanda voltada para a rua principal, um quarto de mãe Dulce e seu esposo, com uma suíte, um closet e uma espécie de guarda roupa embutido. Além de dois quartos e um banheiro para bem acolher os visitantes ilustres e possuidores de alto grau na hierarquia do terreiro. Há também uma dispensa com poder de guardar os alimentos das obrigações.

Na parte térrea, há uma sala de TV, um quarto reservado, preferencialmente para as ebomis idosas, durante as atividades do terreiro, um banheiro, uma sala de estar e outro quarto ocupado pela neta de mãe Dulce.



IMAGEM 4: Sala de acolhida

Após passar pelo corredor lateral à esquerda, se acessa a um espaço comum do terreiro, coberto por telha de eternit, de chão de cimento, espaço composto por uma grande mesa, com bancos e cadeiras, um bebedouro, uma mesa auxiliar, um tronco de madeira que serve tanto para assento como para apoio de objetos (panelas, bacias, plantas etc), uma frízzer de uma porta e uma máquina de lavar (espécie tanquinho). Esta sala de acolhida é o primeiro lugar onde as pessoas ficam ao chegar para participar, direta e/ou indiretamente, das atividades do Candomblé.

Neste espaço se realizam reuniões associativas, aconselhamentos, se coloca alimentos recém-chegados da feira, supermercado, se prepara e arruma os alimentos sagrados, se faz festas dançantes, se orienta, se faz refeições e é onde os orixás se manifestam. Nas obrigações do terreiro, a mesa adquire poder simbólico, servindo tanto para agregar e promover a comunhão da família-de-santo quanto para criar as oportunidades para se ensinar os hábitos da casa e os costumes da tradição ketu. O modo de ser candomblecista é passado pela partilha do pão. Comer e beber são ritos onde revelamos o nosso grau de intimidade entre o humano e o sagrado. O ato de distribuir alimentos entre si, cria vínculo emocional e espiritual. Cultiva a humildade e o vínculo dessa família extensa. Desse jeito, em volta da mesa, nutrimos o corpo e as relações.

No candomblé Ilê Asé Ogum Omimkayê, a forma de apreender a cultura organizacional e absorver os conhecimentos rituais dá-se por meio da prática que se aprende. Não é adequado perguntar, observam-se tudo e se guarda o segredo. A cada elevação na escala hierárquica, a (o) iniciada (o) vai tomando conhecimento dos chamados fundamentos, ou seja, o saber ritual. Certamente, a mãe-de-santo é quem detém o maior conhecimento, ou segundo Bourdieu, o maior capital simbólico.

No terreiro de mãe Dulce, sobretudo no período das obrigações rituais, as relações de poder se mostram em torno da mesa, pois, os assentos e o lugar em que cada membro senta

refletem também a posição que cada membro ocupa na estrutura religiosa do candomblé. O assento da cabeceira é sempre ocupado pela Iyalorixá. Na mesa, os lugares localizados ao lado direito da cabeceira – assento da mãe-de-santo - são ocupados em ordem decrescente pelos membros do sexo feminino e os lugares à esquerda da cabeceira da mesa são ocupados em ordem decrescente pelos membros do sexo masculino. Sendo assim, do lado direito ocupam os assentos a Iya-Egbé, Iya-kekerê, Iyá-Laxé, ebomis, ekedes, iaô, abiã. Do lado esquerdo o babalaxé, ebomis, ogãs, iaô, abiã (sobre esses cargos explicitarei no sexto capítulo). Portanto, durante as refeições litúrgicas, as relações de poder que se dão a partir do estamento piramidal do terreiro, em torno da mesa se reconfiguram em modalidade circular, adquirindo sentido sagrado.



IMAGEM 5: Reunião da associação do terreiro

Na comunidade Omimkaye se procura, dentro de uma realidade cultural multifacetada, reproduzir o modo de vida afro-descendente. A sala de acolhida desse espaço torna-se espaço de encontro e de convivência das famílias, dos vizinhos, das crianças, da juventude, onde se costuma reunir para descansar, dialogar e se informar das novidades, dos fuxicos. Lugar onde os alimentos são colocados antes de oferecidos às divindades; as ervas são colocadas, depois de colhidas, para uso nos banhos das (os) filhas (os) iniciadas (os) com vista à cura de doenças e plantio do fundamento místico do candomblé (BASTIDE, 1978, p.71).



IMAGEM 6: Comida de orixás

No candomblé, tudo passa pela comida que é uma espécie de personificação do orixá. A comida é uma das formas em que os orixás se apresentam à comunidade.



IMAGEM 7: Preparando a mesa de bori⁸⁵

No ato da celebração, dos alimentos preparados na cozinha, a vida se nivela e se renova, tornando-se simples solidariedade entre os pobres. Nesta comunhão, os orixás comem e se “fazem comidas” - em forma de axé - entre nós. A solidariedade na hora de se alimentar, que, muitas vezes, acontece na “sala de acolhida” do terreiro, reforça a fraternidade e intensifica os laços de parentescos simbólicos.

⁸⁵ Alimento para a cabeça



IMAGEM 8: Oferendas de orixás

Atualmente, neste terreiro, há duas cozinhas. A primeira está localizada à direita da sala de acolhida, após uma pequena mureta e a outra, recentemente construída, localizando-se após o barracão, antes do peji (casinha) de Omolu. A cozinha, local onde se faz a comida ritual; constitui-se num espaço profícuo de transmissão de conhecimentos e aprendizado. A nossa base é comida e a herança religiosa é milenar. Na cozinha, se aprende a fazer a comida do santo, a cantar e ouvir os ensinamentos das (os) mais velhas (os).

Como se pode observar, os usos do espaço da cozinha da casa de mãe Dulce adquire dupla funcionalidade que se redefinem a cada momento, ora para atividades sagradas, ora para atividades profanas. Quando o terreiro entra em atividades litúrgicas, a cozinha da casa de mãe Dulce vira “cozinha de santo”, pois, é neste local que se cozinha as oferendas para os orixás, para as pessoas que entram em obrigação na casa, que se prepara os alimentos das pessoas que transitam e/ou permanecem na casa e as da que participam dos ritos públicos do terreiro.



IMAGEM 9: Cozinha

No terreiro de mãe Dulce, através da separação dos utensílios, objetos e da mudança de comportamento, tudo participa do sagrado: O espaço em si, as panelas, os pratos, travessas, bacias, cestos, colheres de pau, ralos, o pilão, as frigideiras, formas de assar e, sobretudo, as pessoas que transitam nele. Embora marcada por vários limites, a cozinha é o local onde se aprende as lições mais antigas, através do exercício longo e paciente da observação. Local onde permanecem por maior período de tempo as (os) iniciadas (os), seja varrendo, lavando, limpando, guardando, cozinhando, sempre com olhos e ouvidos atentos sobre tudo que se passa nela.

A cozinha do terreiro, a mais nova e nos fundos, constitui lugar de conhecimento ritual, de respeito, de criatividade e do comando da Iyabassê. Lugar onde as mulheres, sobretudo idosas são detentoras de um extraordinário poder ritual já que atingiram o estágio fisiológico da menopausa – e estão, por isso, isentas das interdições rituais associadas aos dias considerados “impuros” por alguns e cheias de um poder perigoso por outras; não devendo, portanto, as mulheres tocar as comidas sagradas dos orixás durante o período de menstruação. A função da mãe responsável dirigente da cozinha é tomar conta dos alimentos servidos aos orixás e à comunidade; receber os animais sacrificados pelo axogum e distribuir entre os presentes, nos rituais, para limpá-los e prepará-los. A Iyabassê é a encarregada de importante setor da comida sacrificial e das oferendas, pois, é ela quem se encarrega, com suas imediatas, da elaboração e distribuição ritual das comidas oferecidas e equilíbrio. É a responsável pela cozinha, quem faz a entrega das comidas prontas. Embora a maioria das mulheres, negras e

pobres de terreiro não faça questão de exercer a profissão de cozinheira secularmente, dentro do espaço religioso do terreiro constitui privilégio de poucas. Mãe Normélia é “a velha que cozinha”. Ela não é uma simples cozinheira, mas a responsável dirigente, que pode ordenar as iaôs ou qualquer pessoa a fazer as coisas na cozinha, sob sua exigência. Assume compromisso sob todas as comidas, isto é, desde a obrigação mais fina até a iniciação das iaôs.



IMAGEM 10: As filhas-de-santos e ekedes celebrando, após a feijoada de Ogum

Usando uma das paredes da primeira cozinha, foram construídos dois pequenos banheiros, feitos para atender o público masculino e feminino, sendo que, na prática, estes são usados indiscriminadamente.

Em frente dos banheiros, observa-se no lado direito, um composto à sala comum, dividida por um pequeno muro que serve de base para uma pia de roupa com dois compartimentos e há uma área meio coberta por um plástico grosso amarelo. Este espaço serve também para cozimento de alguns alimentos feitos num grande fogareiro (feito exclusivamente para o preparo da feijoada de Ogum).

Neste espaço, lavam-se as roupas do dia-a-dia e do terreiro, além de tratar os bichos, catar grãos, tomar cervejas etc. Ali, há, também, um grande tanque e um túnel usado como reserva de água, um local para guardar o axé das folhas. Ali contém algumas plantas sagradas e dois potes grandes de barro, contendo os diversos banhos usados no cotidiano litúrgico do terreiro.

Sodré (1988, p.51) coloca que na condensação do terreiro, transpõe-se muito da concepção espacial contida na cosmovisão nagô. Ali se acham presentes as representações dos

grandes espaços em que se assentam a existência: o órun (o invisível, o além) e o ayê (mundo visível). Visível e invisível são como duas metades de uma cabaça (igba nla meji), antes unidas, depois separadas pela violação de um tabu – segundo um mito de origem. Órun e ayê, embora diferentes, interpenetram-se, coexistem.

Para Santos (1993), é também no órun que estão os “dobles” espirituais de tudo o que existe no ayê. “Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade, etc, possui um duplo espiritual e abstrato no órun. Ou, ao contrário, tudo o que existe no órun tem suas representações materiais no ayê. É ainda no órun que estão todos os ancestrais” (Santos, 1993, p.90). Cada uma das casas-templos (ilê-orixá) é consagrada a uma divindade específica do panteão nagô, aglutinando, assim, num pequeno espaço, as representações dispersas por vastas regiões na África (Sodré, 1988, p.52). O terreiro de mãe Dulce é dedicado a Ogum (senhor dos caminhos e do sangue) e a Xangô (senhor da justiça).



IMAGEM 11: Frente da casa de Xangô

Descendo, em direção ao barracão, localizam-se as casas dos orixás Xangô, seguido da casa de Oxalá - ambas lado direito e, do lado esquerdo, estão as casas de Ogum e Oxum. Dentro das casas dos orixás, aposentos sagrados encontram-se os peji, que são os assentamentos (representações materiais simbólicas dos orixás).

Dentro da casa Xangô está assentado em uma gamela de madeira, sustentada por um pilão também de madeira e com a mão de pilão do mesmo material, sendo representado por um Ota, ou seja, uma pedra onde são depositados os seus axés. Neste santuário, as correlações

de poder se dão entre a convivência com as várias qualidades de Xangô que ali estão assentados estendida às práticas de respeito entre as (os) filhas (os) desse senhor da justiça.

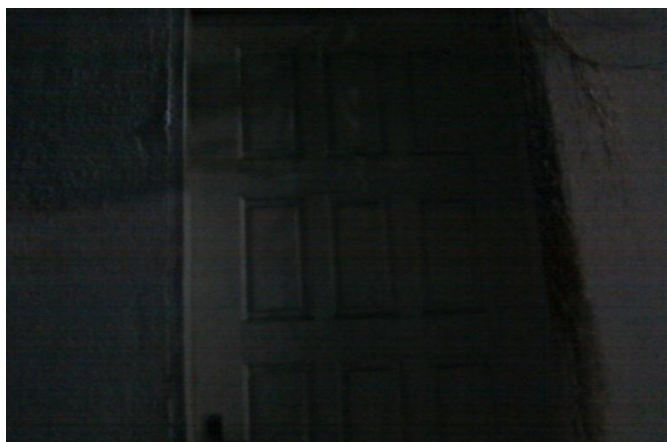


IMAGEM 12: Frente casa de Oxalá

Dentro da casa de oxalá - considerado pai de todos os outros orixás, senhor do branco, senhor da paz – todos os objetos e ferramentas sagradas são brancas e de metais, ou seja, bastão de prata ou Apaxoró, Alá ou grande pano branco, substâncias brancas etc. O branco representa todas as possibilidades e é base de qualquer criação.

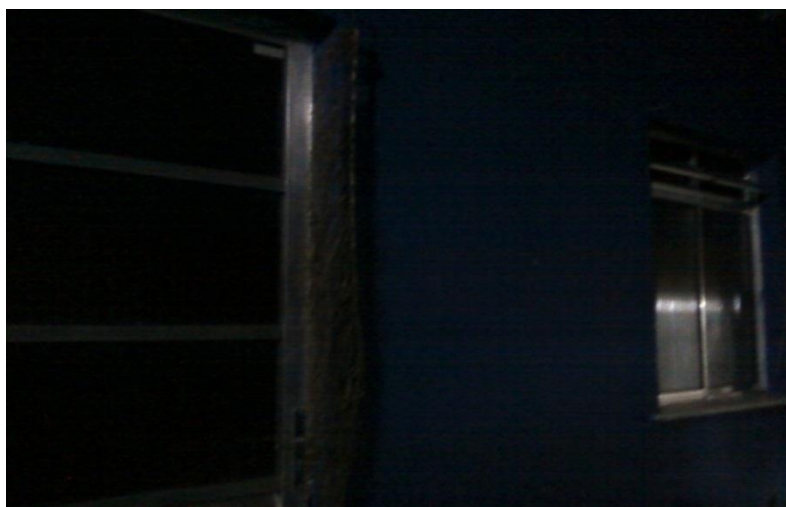


IMAGEM 13: Frente casa de Ogum

A frente da casa de Ogum é pintada de azul marinho. Ogum é o poder do sangue que corre nas veias, orixá da manutenção da vida e patrono do terreiro. No interior da mesma, há os assentamentos da casa (denominado ajobó), os assentamentos dos (as) filhos (as) de santo e as quartinhas de bori de filhos (as) e de alguns abiãs do terreiro.



IMAGEM 14: Altar de Ogum

As quartinhas de santo são jarrinhos nos quais preenchemos de água e oferecemos ao nosso orixá de cabeça. E a água dentro da quartinha significa a fonte da vida e, por isso, é imprescindível. Dentro da quartinha do orixá possivelmente terá o otà (pedra), omin (água) e talvez haja um Obì (fruto sagrado).

Acredita-se que na quartinha tem vida visto que ela transpira por meio do material de que foi feito. Mãe Dulce sempre frisa a importância de se colocar água na quartinha, nunca deixá-la seca. É relevante ter muito respeito por ela, pois ela é uma união de energias, todas essas entre filhos (as) de santo e seu orixá. A quartinha, enquanto símbolo e veículo de poder/axé deve sempre ficar ao lado do assentamento do mesmo orixá, fazendo assim uma maior concentração de energia, de poder.

Dentro da casa do patrono, encontram-se, também, em caráter provisório, outros orixás ali assentados. Estes assentamentos são geralmente feitos de elementos em ferro, louças de porcelana, utilizando a representação de um símbolo correspondente a cada orixá, ou seja, Ogum, deus dos (as) guerreiros (as), tem seus símbolos de espada em ferro, capacete. E as quartinhas ali guardadas, sobretudo das (os) abiãs que fizeram bori (obrigação para alimentar à cabeça, ori) com o sinal de seu compromisso, mesmo que inicial com o orixá que lhe escolheu e com a casa onde se escolheu para se dar o bori.

O santuário de Oxum – a dona da casa - foi erigido depois da casa de Ogum, pintada de amarelo ouro. Dentro da casa de Oxum estão os seus axés constituídos por pedras dentro da pequena fonte de Oxum, jóias, pente, perfume de alfazemas, flores, bonecas e muitos outros mimos à essa mulher elegante. Ali, além dos assentamentos da Oxum de mãe Dulce, há também os assentamentos das (os) filhas (os) de santo de Oxum do terreiro e os assentamentos, em caráter provisório, de Iemanjá e Iansã da casa e das (os) filhas (os) de santo da casa, rodante com esses dois orixás. Neste santuário, geralmente no mês de julho, após a festa de Ogum, acontece a festa de Oxum de mãe Dulce seguida com o presente nas águas.



IMAGEM 15: Casa de Oxum

Oxum é chamada de Ialodê, título conferido à pessoa que ocupa o lugar mais relevante entre todas as mulheres da cidade. Para as (os) crentes, Oxum exerce seu poder sobre a água doce, sem a qual a existência na terra seria impossível; Oxum controla a fecundidade, graças aos laços mantidos com Iyámi-Ajé (Minha Mãe Feiticeira). Ainda sobre o poder de Oxum, há uma lenda que se atualiza na tradição oral do Ilê Asé Ogum Omimkayê que acho muito interessante que é quando Oxum torna as mulheres estéreis em represália aos homens. Na perspectiva masculina daquelas sociedades, dar filhos era um meio de afirmação de virilidade, mas as mulheres representadas por Oxum mostram que isto não se completa sem a participação feminina (VERGER, 2002, p.174).

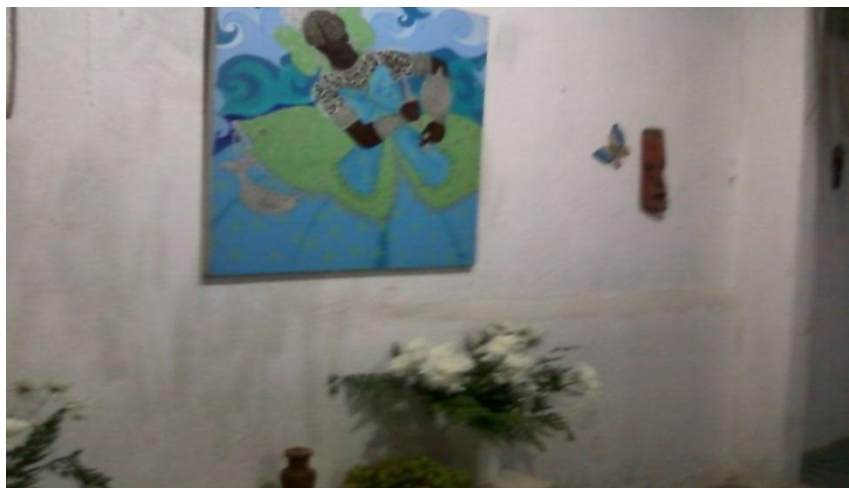


IMAGEM 16: Bori de Oxum

Durante o período de festa, é impressionante o número significativo de adeptos oriundos de terreiros diversos que “baixam” acampamento na casa de mãe Dulce para agradecer e pedir fertilidade a Oxum vista como a “personificação” de Iyá-mi.⁸⁶

Após a casa de Oxum, localiza-se a parte externa do barracão. Na frente e acima da porta de entrada está escrito de azul o nome do terreiro, ou seja, Ilê Asé Ogum Omimkayê. Do lado de dentro, o barracão passa a ser o lugar onde o sagrado se torna visível e se podem observar, em período festivo, os orixás dançando quando estão incorporados em seus (suas) filhos (as).



IMAGEM 17: Rito de Oxum

⁸⁶ Conforme já mencionado, Iyá-mi são as ancestrais femininas que recebem denominações de eleye, proprietária do pássaro, ágbá ou Iyá-ágbá (anciã, a mulher de idade avançada). Comumente se dirige a elas com o nome de Iyá-mi Osorongá, minha mãe, a feiticeira. Possuem suas representações coletivas divinas entre os Orixás femininos, neste caso Oxum, sendo cultuadas e invocadas na cerimonia do Pádé.

O barracão é o cérebro do terreiro, pois domina o cenário que compõe a casa e centraliza os cultos mais relevantes. No centro do terreiro, há um pilar imaginário crescente que liga ao alto da cumeeira onde é plantado o ixê⁸⁷, antes mesmo de declarar aberto o Ilê.⁸⁸ É neste espaço do barracão onde acontece o xirê, ou seja, “a grande festa pública em homenagem aos orixás através de suas louvações em canto e dança pelas filhas (os)-de-santo, incluindo a chegada dos orixás” (SIQUEIRA, 1998, p.123).

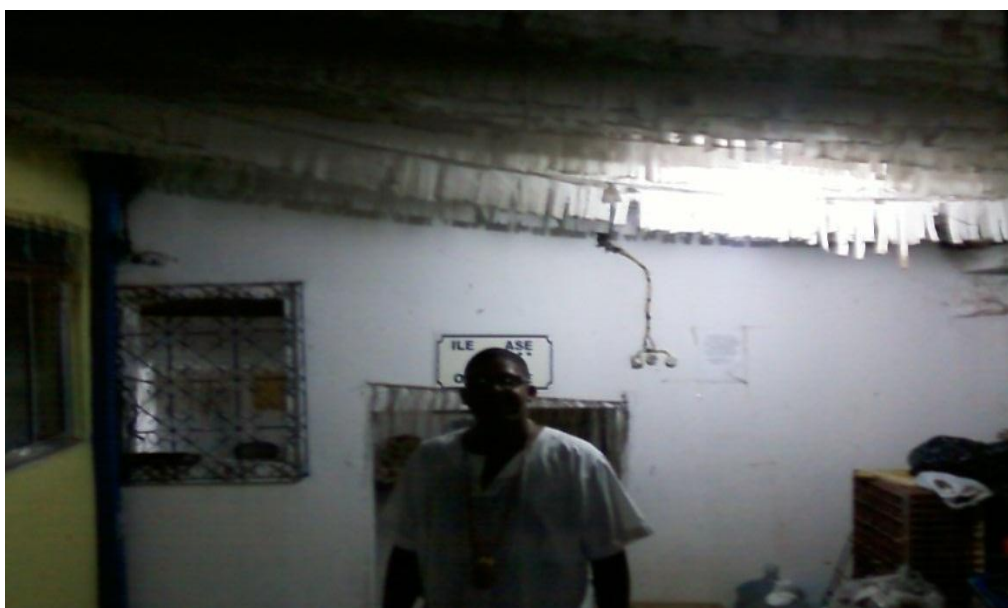


IMAGEM 18: Parte externa do barracão

Seguindo a foto abaixo da figura 20, no início do barracão, à esquerda, quando há ritos e obrigações, há filas de cadeiras de plástico, posicionadas de frente para o centro do barracão, servindo de assentos às pessoas do sexo feminino. Ao lado direito, embora que agora não se veem, mas que as cadeiras do lado direito de plástico são dispostas na ala esquerda para mulheres; há alguns bancos, posicionados de forma lateral ao poste central (local de assentamento do axé do terreiro, localizado depois da iaô e na parte de cima),

⁸⁷ Segundo Lody, 2003; p.51 Ixé, inché ou eran axé é o nome da comida ritual votiva, oferecida a todos orixás da cultura afro-brasileira denominado de candomblé. Este alimento ritual é um dos mais sagrados e importantes para o povo do santo. Preparado com "miúdos" entranhas e extremidades dos animais sacrificados nos rituais de oroeje, podendo ser cozidos ou não, a depender da vontade do orixá e temperado com cebola, sal e camarão seco ou com outros temperos como lelecun, bejerecum, aridan, obi, atarê, orobô, etc., tudo consultado previamente no oraculo do merindilogun.

⁸⁸ Sobre o poste central, ou mastro litúrgico, segundo Bastide (1978, p.70), é enterrado a ‘água dos axés’, ou seja, o liquido que contém sangue de todos os animais sacrificados às divindades correspondentes e um pouco de todas as ervas pertencentes aos diversos orixás. Para Lody (2003; p.51) o ixê funciona como uma espécie de cordão umbilical, um elo permanente com o terreiro e o Orum (céu), a morada dos orixás.

servindo como assentos às pessoas do sexo masculino. Na sequência, há três atabaques decorados com panos coloridos.



IMAGEM 19: Alto da cumeeira

Os atabaques são consagrados, sagrados e quando tocados pelos ogãs escolhidos, têm o poder de invocar os orixás para que estes possam se fazer presentes por meio do toque, do canto e da dança litúrgica. Ainda, no lado direito, há algumas cadeiras destinadas aos ogãs e oloiês confirmados, uma porta que dá acesso ao quarto de feitura de santo (ou roncó) e, convergindo, em frente, tanto do lado esquerdo quanto do lado direito, para as cadeiras de cargos e a cadeira da mãe-de-santo.



IMAGEM 20: Iaô de Iansã, Yá Orodinan, no barracão

Durante as grandes festas públicas, o espaço do barracão é aberto à comunidade externa. Ao adentrar no salão, o que se percebe de imediato é a beleza aliada à riqueza dos

detalhes, do perfume que se espalha pelo ar e o xirê é caracterizado “pelo rigor, pela beleza e pela elegância” (Siqueira, 1998, p.139). A beleza, os detalhes, os símbolos e os elementos litúrgicos que compõem a decoração do barracão estão sempre associados ao orixá que está sendo prestigiado em cada período festivo.

Como parte do calendário litúrgico anual do Ilê Asé Ogum Omimkayê, num sábado à noite, na primeira quinzena do mês de junho de 2014, ocorreu a cerimônia de Ogunjá, orixá patrono do terreiro. Tratarei de descrevê-la abaixo, levando em consideração a estrutura de celebração aplicada nos candomblés de ketu.

Segundo Oliveira (2008), no barracão, o início da liturgia se dá quando a mãe-de-santo (ou pai-de-santo) rompe o silêncio do salão, saúda as autoridades religiosas presentes (no caso do terreiro em questão, o babalorixá Flaviano do terreiro Obanã, a iyalorixá Nicinha do terreiro Olufonjá, mãe Nice do terreiro da Casa Branca e as outras autoridades representantes dos terreiros que mãe Dulce se relaciona). Em seguida, se dirige aos ogãs que ocupam seus respectivos lugares de poder no atabaque, ou seja, rum (maior), rumpi (médio) e lé (menor), ordenando a abertura do rito com o ressoar dos coros.

À medida que os ogãs tocam, vai se formando a roda do xirê no centro do barracão e de lá sai uma filha com todas (os) as (os) iniciadas (os) da casa, dançando e cantando, com o propósito de saudar a porta dos ancestrais. Nesta ocasião, as mulheres vestem lindas saias rodadas e armadas, e os homens, calças e batas, sobretudo brancas. Além das roupas belas, alvejadas e engomadas, as roupas levam uma camada de perfume sobre os tecidos, acrescentando um toque de cheiro no ambiente.

Todas (os) iniciadas (os), após saudação à porta, retornam à grande roda do xirê, prestando atenção às cantigas puxadas pelos ogãs a fim de respondê-las certo. Neste momento, observa-se que dentro da roda surge uma grande roda (espécie espiral) onde cada orixá, iniciando por Ogum, e seus respectivos filhos (as) deverão ficar atentos aos chamados para, na hora certa, cumprimentar os orixás da casa, seu próprio orixá, a mãe-de-santo⁸⁹, os ogãs, as ekedes e as (os) irmãs (aos) mais velha da casa, aplicando, portanto, o critério de senioridade. Já os ogãs deverão tocar, no mínimo, três cantigas para cada orixá.

A maioria das pessoas presentes consiste nos convidados que frequentam outras casas e vêm reforçar o axé, a energia vital daquela casa. Por isto, essa maioria presente entende muito bem de tudo faz parte da festa e participa cantando, dançando. Dessa forma, o xirê

⁸⁹ E, por extensão a quem mãe Dulce solicitar, como por exemplo, mãe Nicinha – líder espiritual do Olufonjá e substituta de mãe Elmira no posto de mãe-de-santo, seu atual pai-de-santo Flaviano, mãe Nice da Casa Branca, etc (caso estejam presentes na liturgia).

pressupõe a comunidade presente no terreiro, porque “todas as celebrações são de caráter coletivo” (SIQUEIRA, 1998, p.123).

Na festa de Ogunjá - o patrono do Ilê Asé Ogum Omimkayê-, durante a roda de cantiga ocorre a incorporação das (os) iniciadas (os) com seus respectivos orixás que, após algumas voltas no xirê, seguido de barraventos, os orixás chegam aos corpos dos seres que carregam os homens e mulheres divinizados, os deuses orixás. “O orixá homenageado é evocado, e com sua presença, ele vive no presente o tempo primordial, na época em que o evento teve lugar pela primeira vez” (Santos, 1996, p.130). Neste momento, entram em ação as ekedes que tem o poder de retirá-los dali para se paramentar. Após a entrada das (os) iniciadas (os) de volta ao recinto interno, deixando o barracão esvaziado, ocorre um intervalo, quando são servidos, as (aos) convidadas (os), comidas e bebidas, para amenizar a espera do momento alto da festa, quando os orixás voltam paramentados, cada qual com suas vestes típicas, com suas cores apropriadas e suas ferramentas litúrgicas.

Quando os orixás retornam ao rito se atualiza o mito, pois, ao dançarem também revivem trechos de suas histórias de vida diante daquela comunidade religiosa. Nesse instante também se observa a elegância das vestes que recobrem os corpos das (os) rodantes incorporadas (os) com seus orixás correspondentes. E o inusitado acontece: quando os orixás se mostram, concretamente, às pessoas presentes naquele evento. Ocasão em que o orixá manifesta seu poder/axé, compartilhando energias positivas, promessas, cura, amor, brincadeiras, fé, conforto, equilíbrio, saúde, paz, prosperidade. Portanto, é dessa forma que os orixás, mulheres, homens, homossexuais, bissexuais, heterossexuais divinizados, adentram o barracão, demonstrando toda a pompa que somente reis e rainhas portam em seus semblantes, em suas posturas corpóreas e em seus instrumentos de poder.

Após o canto de “licença para entrar nesse caminho”, os orixás prosseguem dançando, num ritmo lento e imponente, e as pessoas reverenciam seus orixás preferidos, entregam-lhes presentes, mostrando suas satisfações por estarem juntas dos orixás. Já, os orixás, com humildade e satisfação, vêm compartilhar poder com toda a família-de-santo. Os orixás manifestam-se, como partes integradas e integrantes do coletivo, abraçando, gesticulando, abençoando, aconselhando as (os) participantes numa emoção contagiante (OLIVEIRA, 2008, 79).

Obedecendo a estrutura do ritual, os orixás são chamados pela iyalorixá para dançarem, individualmente. É chegada a hora de cada orixá revelar seu talento na dança que reconta suas histórias de vida. Neste instante, a emoção domina o recinto; sendo que, muitas

pessoas valorizam tocar nas vestes dos orixás, acreditando que captarão porção de seu axé/poder que serão guardados consigo por muitos dias.

Segundo Bastide (2001, p.36), na dança, os orixás tem o poder de revelar, sutil ou vigorosamente, suas essências através de uma corporeidade interpretativa de um tempo ancestral, mostrando suas histórias vividas, seus ofícios exercidos, suas relações amorosas, seus objetos simbólicos de trabalho, suas brigas, conquistas.

No candomblé, as relações entre feminino e o masculino são compreendidas e explicadas ora em diálogo com as normas de sexo-gênero vigentes, ora com base na cosmovisão mítica dos orixás e nas multifacetadas relações. Nessa cosmovisão, o ritual de possessão, garante a possibilidade de mitologicamente e simbolicamente transitar entre os gêneros, pois o sujeito quando possuído pelo orixá, assume suas características comportamentais e de gênero durante o tempo da possessão corpórea. Não sendo uma prerrogativa das mulheres a possessão pelas divindades femininas (yabás), os homens também poderão passar pelo transe das yabás e as mulheres poderão manifestar divindades masculinas (aborô) (Botelho e Standler, 2012). Isto porque, homens e mulheres são possuídos por orixás e, nem sempre o gênero do orixá combina com o gênero do iniciado; entretanto, este ritual permite a filha e ao filho-de-santo a flexibilização de gênero em contraposição ao seu sexo biológico.

No candomblé, o corpo é visto como um reflexo do cosmos. Os símbolos estão impressos no corpo e são resgatados nos ritos. Neste sentido “o corpo é o lugar, por excelência, da explicitação pessoal e grupal da experiência religiosa e é através dele que os participantes da religião representam a imagem que fazem do universo” (Moraes, 2010, p1). Sabe-se que no candomblé a cabeça, orí, é o templo máximo dos humanos - o depositário dos deuses. Portanto, o corpo, ará, deve cumprir os desígnios do que foi colocado na cabeça. Nesta religião, a pessoa como um todo simboliza o divino. Os rituais, festas que acontecem no decorrer do ano para reverenciar a natureza e os orixás, são repletos de danças, de movimentos sutis que representam todo um universo de mitos e tradições e retratam toda uma estrutura social (MORAES, 2010, p.1).

Durante a dança dos orixás, sejam eles divindades femininas (yabás), divindades masculinas (aborô) e/ou ambas (metá-metá), as pessoas presentes no barracão poderão ter suas histórias ancestrais revisitadas e recontadas por toques, expressões da face e do corpo, por gestos, movimentos e “certos episódios da história dos deuses” (Bastide, 2001, p.360) e,

neste momento, muitas pessoas podem “virar no santo”⁹⁰. No processo do transe, os gêneros adquirem efeitos produzidos ou gerados pela incorporação. E a personalidade de quem incorpora passa a ser pensada como construção social na estrutura social do transe. Neste sentido, o gênero constitui-se num ato performático e a identidade fluída de quem incorpora torna-se híbrida.

Quando as pessoas incorporam sem, antes terem se submetido ao rito de feitura, elas são levadas por ekedes e pelos ogãs para fora do barracão e são orientadas a beberem três goles de água e recebem outras assistências, se necessárias. Quando as pessoas incorporadas são feitas no santo (ou se submeteram o rito de feitura), as ekedes, mulheres cujo poder é de vestir e cuidar dos orixás que estão em terra, aproximam-se delas, retiram-lhes seus sapatos, colocam tecidos em seus corpos, respeitando a posição do tecido no corpo da pessoa incorporada pela diferença de sexo do orixá presente naquele corpo agora transformado em receptáculo sagrado.

No candomblé, sapato constitui símbolo de poder. Segundo Oliveira (2008, p. 80), o sapato é símbolo de ascensão na estrutura hierárquica do terreiro. Na roda do xirê, os pés descalços da/o iaô, mostra bem seu grau de iniciante na religião. Usar sapatos simples só é permitido para iaô se esta/e já tiver realizado a obrigação de três anos de santo, e o uso de saltos só é permitido após esta/e iaô ter cumprido a obrigação de sete anos, tornando-se um/a ebomi. A partir daí, a ascensão na estrutura sócio-religiosa será marcada pelo tipo de sapato que se calça na liturgia do xirê. No limite, durante o ato da incorporação a relação de poder se inverte. Pois, o ato simbólico do retirar os sapatos das pessoas que incorporam além de significar respeito aos orixás, receber energia que brota da terra, a grande deusa da incubação e da procriação, também significa o despojar de suas personalidades brasileiras, a fim de reviverem, no tempo agora, suas personalidades africanas. Os sapatos, por muito tempo, constituíram em símbolo de poder do homem branco e teve grande importância para os escravos alforriados. Os sapatos para o povo-de-santo carrega um significado forte, pois, se acredita que ao colocar os pés no chão, aquele corpo afro-brasileiro se conecta à sua ancestralidade africana (OLIVEIRA, 2008, p. 80).

Na experiência do transe, as expressões faciais apresentam-se carrancudas, suaves, e os rostos humanos passam por transformações, tornando-se verdadeiras máscaras. Então, crianças apresentam-se com expressões de velhos, velhas com expressões de novas, mulheres cansadas com expressões rejuvenescidas, de guerreiros valentes. Nesta hora, estudantes,

⁹⁰ Serem incorporadas por seus orixás.

doutoranda, empregadas domésticas, técnicas em enfermagem, assistente social, educador/a, administrador/a, vendedora ambulante, arte-educador, etc inexistem, passando a existir, ali, rainhas e reis que vieram para se relacionar e socializar o axé/poder entre os presentes. A ligação entre a realidade sagrada e profana prevalece, significando de fato que nosso corpo é um templo sagrado e acolhemos, dentro dele, nossas divindades, tornando-as visíveis em momentos especiais com vista ao empoderamento das pessoas que participam do mistério (OLIVEIRA, 2008, p. 80-81).

Pronto, todos os orixás já dançaram. Então, os ogãs tocam para que cada orixá vá embora. Quando os orixás decidem ir embora, caminham, dançando na direção da porta e na soleira dela e, saindo, o orixá dá um gingado no corpo, em cumprimento as pessoas que vieram lhes prestigiar, e finaliza com seu ilá⁹¹. Após as pessoas se despedirem dos orixás com aplausos, o pai-de-santo de mãe Dulce por parte de Ogum por se tratar da festa do Ogum de mãe Dulce o babalorixá Flaviano⁹², ao toque dos atabaques, dança, divinamente, a música de encerramentos da liturgia no barracão, convidando as pessoas presentes para comer e beber na sala de acolhida.

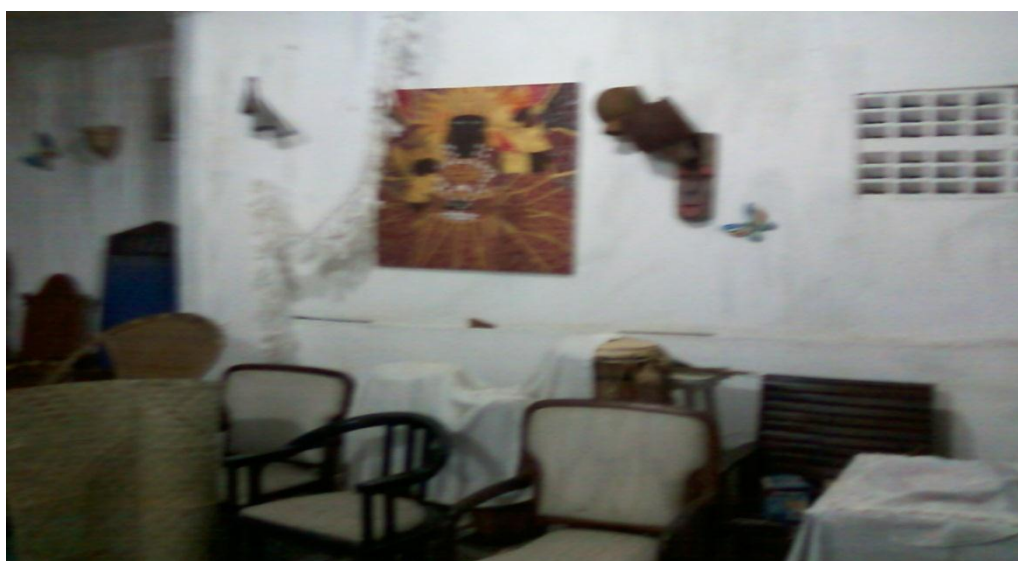


IMAGEM 21: atabaques e cadeiras dos ogãs

⁹¹ Grito africano, a marca que revela sua identidade e a essência da natureza à qual está ligado.

⁹² Flaviano é babalorixá do terreiro Obaná e pai-de-santo de mãe Dulce por parte de Ogum que lhe permitiu abrir o terreiro analisado. Por se tratar de uma descrição ritual, homenageando o patrono do Ilê Asé Ogum Omimkayê; neste tempo, a iyalorixá Dulce entra em transe, e quando isto acontece é seu pai-de-santo quem assume a direção ritual. Caso ele não possa se fazer presente, “essa lacuna” será assumida pela atual iyalorixá Nicinha do terreiro Olufonjá onde mãe Dulce foi iniciada e recebeu seu 1º título de mãe-de-santo por parte de Oxum.

Retomando a descrição espacial do terreiro, no lado direito do barracão fica o quarto do roncó que é o local onde a pessoa iniciada permanece por alguns dias no período de sua iniciação. Neste espaço só tem acesso os (as) iniciados (as). Dentro desse espaço há um banheiro simples que serve para uso das pessoas que ali ficaram (e ficarão) recolhidas durante suas obrigações de feitura, de 03, de 06, 07 anos etc. Já passei por lá duas vezes, na obrigação de feitura, na obrigação de três anos e estou na eminência de entrar, pela terceira vez, para cumprir a obrigação de sete anos, vencida em fevereiro deste⁹³. Nenhum filho-de-santo está autorizado a relatar o que acontece dentro do roncó, cabendo ficar, esse tipo de informação, no campo do sigilo. Entretanto, se acessarmos o google, perceberemos que muitos dos ditos segredos já foram revelados.

A cadeira da mãe-de-santo é o símbolo máximo de poder no candomblé. Trata-se de um símbolo sagrado, diante do qual as (os) filhas (os) se prostam em cumprimento e respeito. A mãe-de-santo quando confirmada no cargo, ou seja, intronizada, é sentada na cadeira, como as rainhas africanas (e nos terreiros com pai-de-santo este é reverenciado e intronizado ao trono também como rei). A cadeira é o trono do terreiro, de onde a mãe-de-santo governa com poderes absolutos.

Na foto abaixo de nº 22, a cadeira da Iyalorixá é a primeira cadeira, à direita, toda de ferro, pintada de azul e é a mais alta em relação as outras cadeiras. A segunda cadeira, à direita a partir dessas cinco que vemos na foto, também é de mãe Dulce, representando o cargo de iyalorixá dado por Oxum Omim Dei, no terreiro da então iyalorixá Elmira (e é nesta segunda cadeira da esquerda para a direita onde mãe Dulce costuma sentar-se com mais frequência). O poder de mãe Dulce, quando sentada na cadeira, se confunde com o poder dos orixás. O uso da cadeira é individual, mas, às vezes, em ocasiões festivas, quem fica sentado na primeira e mais alta “cadeira de Ogum” é Flaviano⁹⁴, o pai-de-santo de mãe Dulce e na “cadeira de Oxum” costuma se sentar a iyalorixá Nicinha⁹⁵. Mãe Dulce dá esse lugar na cadeira de Ogum a Flaviano e na cadeira de Oxum a Nicinha pela maior senioridade na hierarquia do candomblé. Nas outras cadeiras sentam-se as ebomis graduadas e com cargos no terreiro, ou seja, Iyá-Egbé, Iyá-laxé, ekedes, etc (conforme veremos adiante). Cadeira é

⁹³ Os anos de rituais de três ou sete anos não é algo, apenas, matemático (quando o tempo chega); mas, de fato, o que se observa é se a pessoa está pronta para passar para a nova etapa e que pode, em média levar esse tempo, ou mais. Entretanto, cabe, também, mencionar certos interesses da direção do terreiro em promover obrigações de certas pessoas, visando preencher certas lacunas internas. Ou quando o orixá pede para que a comunidade se junte em solidariedade, fazendo a obrigação de certas (os) iaôs. E há casos em que não se tem o dinheiro para pagar tais festas ou ritos, ou que o próprio membro ou a liderança do terreiro não mostra interesse em tais ritos ou outros motivos similares.

⁹⁴ Seu 2º pai-de-santo aquele quem cuidou do seu Ogum de herança, permitindo a abertura do terreiro.

⁹⁵ Mãe Nicinha é a atual Iyalorixá do Olufonjá, substituta do cargo que ocupava a mãe-de-santo de mãe Dulce

sinónimo de posto e cargo ocupado pela pessoa que nela senta e representa o grau de senioridade e saberes adquiridos por cada um na hierarquia do terreiro, tem a ver com os cargos que exercem e que estão igualmente relacionados ao tipo de obrigações e ocupar a cadeira da iyalorixá significa ter o poder do conhecimento, saber conferido pela tradição, pelo tempo de senioridade e por força do mundo sobrenatural. A cadeira da mãe-de-santo, que se confunde com a cadeira do seu orixá, é um objeto carregado de tradição, simbologia e força mágica. A cadeira é o simbolo máximo, pois marca o lugar de onde fala a autoridade, o ponto mais alto da comunidade, o centro de tudo, o lugar do poder e da autoridade religiosa do terreiro.



IMAGEM 22: altar e as cadeiras do poder

No terreiro, durante minha participação nas liturgias públicas, observei que nas festas da Oxum de mãe Dulce, nas saídas de iaôs, de ekedes, de ogãs, nas obrigações de três e sete anos de feitura, além das outras cerimônias religiosas ligadas, sobretudo aos orixás Oxum, Oxóssi e Logunedé mãe Dulce ocupa a cadeira de Oxum. Nas festas do patrono do terreiro e nas obrigações dos (as) iaôs, ekedes, ogãs ligados aos orixás, sobretudo a Ogum, Iansã, Xangô, Omolu, Iemanjá mãe Dulce senta na cadeira de Ogum. Nos ritos ligados a Ogum, durante o ato de incorporação da iyalorixá Dulce, a cadeira que corresponde ao segundo Decá pode ser ocupada por seu pai-de-santo Flaviano. E, durante os ritos litúrgicos associados a Oxum, mãe Dulce incorpora essa iyabá e, neste momento, a cadeira de Oxum que corresponde ao seu primeiro Decá poderá ser ocupada por mãe Nicinha atual iyalorixá do Olufonjá e representante direta da iyalorixá Elmira, a mãe-de-santo de mãe Dulce. Observei também que, em dias em que não há festas públicas no terreiro, embora sem autorização,

algumas crianças, como os netos da mãe-de-santo, costumam sentar e sair rapidamente nesses lugares do poder.

Como se pode observar, mãe Dulce herdou e é dona de duas cadeiras do poder de herança ancestral que, em ocasiões determinadas, enquanto iyalorixá faz assentos. Pois, via terreiro Olufonjá, mãe Dulce recebeu e trouxe o primeiro Decá e, por via do terreiro Obanã, também recebeu e trouxe o segundo Decá; e, hoje, ambos estão simbolizados nas cadeiras de Oxum e Ogum que se localizam no centro do barracão do Ilê Asé Ogum Omimkayê.

Segundo Prandi (2015), nos terreiros, o processo de sucessão da cadeira do poder geralmente se dá por meio da disputa; abre-se a disputa pela cadeira, pois o cargo deve ser preenchido. O candomblé tem seu modo próprio de fazer a sucessão; diz-se que quem escolhe a (o) nova (o) líder do terreiro é o orixá dono da casa, mas, sobretudo nos terreiros mais antigos, há diversas tradições. Na disputa pela cadeira do poder, constituem importantes critérios a senioridade das (os) candidatas (os), seu grau iniciático, seu nível de conhecimento sacerdotal. Mas, o resultado da escolha depende da tradição sucessória da casa, do jogo político das facções, de pessoas e grupos que pleiteiam o trono da mãe-de-santo, da situação jurídica do terreiro, da sucessão civil sobre o espólio material, ou seja, a propriedade imobiliária do terreiro, dos recursos e ativos que a/o novo candidato dispõem ou são capazes de mobilizar para gerir um novo terreiro, em fim, da posição assumida por possíveis herdeiros legais, que podem fazer parte ou não do grupo de culto (PRANDI, 2015, p.03).

Somente os (as) herdeiros (as) legais, ou seja, filhos e filhas-de-santo do terreiro que já tenham cumprido obrigação de ebomis podem, de fato, disputar este lugar de sucessão. Na falta de pessoas da própria casa que pode ou não ser filhos (as) ou parentes de próprio sangue, virão para a “concorrência” membros dos outros terreiros e de relações de parentesco de santo desse terreiro (neste caso específico, os membros dos terreiros Olufonjá e Obanã, sobretudo).

Na Bahia, os antigos terreiros que deram a norma mais ou menos norteadora aos grupos que se formaram posteriormente, reconheciam a descendência no santo, ou seja, no sistema da família religiosa, em que a mãe-de-santo era o chefe da família, sendo seus filhos e filhas todos aqueles que fossem por ela iniciados, incluindo o que ela tivera com seu esposo e/ou companheiro. Assim, a linhagem do santo se opunha à linhagem da família biológica (LIMA, 2003, p.143).

Na Bahia, em alguns terreiros, como os de Alaketo e do Gantois, de cuja herança matriarcal, a sucessão à cadeira do poder, tem se dado por linhagem familiar, confundindo-se com a descendência no santo. Em outros terreiros, como o próprio tradicional terreiro da Casa Branca, a nova mãe é escolhida entre os membros da alta hierarquia da casa, independente de

laços de sangue (Lima, 2003, p.144). Nos terreiros patriarcais ou mistos para escolher o sucessor (e/ou sucessora) à cadeira do poder costuma-se aplicar os critérios de linhagem do santo, da linhagem da família biológica ou ambos. O Ilê Asé Ogum Omimkayê encontra-se pela sua juventude, ainda na primeira linha sucessória; mas, se afirma no presente pela tradição oral de que o cargo de iyalorixá, representado pela cadeira de Ogum no centro do barracão, atualmente ocupado por mãe Dulce nesse terreiro, há suposição de que ele será futuramente ocupado por sua filha biológica Cátia, Obasanã (na foto 23, a 1ª à esquerda)⁹⁶. A ebomi Cátia é rodante de Xangô, filha-de-santo do babalorixá Flaviano⁹⁷ e membro do Ilê Asé Ogum Omimkayê, onde, atualmente, ocupa o cargo de Iyá-kekerê. Portanto, a sucessão de uma nova cadeira que será o centro do novo poder, no atual terreiro de mãe Dulce, se mostra como sendo por linha familiar de sangue e de tradição matriarcal e este caminho está sendo trilhado para que Cátia a suceda.

Quando chegar a hora da próxima sucessora ser escolhida (esperando que não seja tão cedo!), ela deverá, imediatamente, providenciar uma nova cadeira em que se sentará na condição de nova titular do posto mais alto da casa. Neste tempo, a cadeira de Ogum, que vinha sendo ocupada pela então iyalorixá do terreiro, poderá ser guardada em ambiente sagrado e/ou poderá permanecer vazia no altar dentro do próprio barracão (conforme vontade do orixá “dono da cadeira” - como é o caso da cadeira da iyalorixá Elmira, a mãe-de-santo de mãe Dulce, que continua no altar dentro do barracão do Olufonjá, para que diante da qual os (as) filhos (as), netos (as) se prostrem, em cumprimento e respeito); sendo que, em ocasiões festivas, essa cadeira é decorada com um buquê de flores, simbolizando, para os (as) crentes, a presença desse ancestral ali. Já sobre a sucessão da cadeira de Oxum, paira muita curiosidade e ainda nada a declarar sobre, cabendo, portanto, estudos futuros.

⁹⁶ Com base no organograma dos cargos do terreiro em anexo, da esquerda para à direita, dentro dessa foto de nº 24, a ebomi de Xangô Cátia é a Iyá-kekerê da casa, ou a segunda em autoridade e substituta imediata da mãe-de-santo; a ebomi de Iansã Wicleia (Kekeu) atua como Otum-dagã no padé de Exu; Gislene (Gil) é a primeira ekede da casa e é a responsável pela Oxum de mãe Dulce e pela casa de Oxum; Jude é abiã de Oxóssi e em processo de arrumação para realização de feitura; a ebomi de Xangô Mariana é Iyá-Tebexê, ou responsável pelos cânticos e com autorização para abrir Candomblé de Caboclos; a ebomi de Ogum Mariô atua como Iyá Dagã e tem terreiro de Caboclos aberto onde atua como líder espiritual; Luciana é ekede de Oxum e Silvia iaô de Oxóssi. Todas com saias juninas, participando da festa da “lavagem das panelas de Ogum”, após a feijoada de Ogum, no segundo domingo de junho de 2014.

⁹⁷ Preservando o costume de que a mãe-de-santo não pode “botar a mão na cabeça de filha (o) de sangue” (LIMA, 2003, p. 144).



IMAGEM 23: Mulheres de axé

As relações de poder nos terreiros e os deste estudo de modo particular podem ser observadas e detectadas através de dados como os que estou aqui analisando, e se manifestam pelas posições ocupadas de distintos de seus membros na hierarquia do terreiro. Tais posicionamentos pode ser claramente detectado ou expressado através dos assentos ocupados pelas autoridades do candomblé neste tipo de cadeiras como as que descrevo para este terreiro. Além da cadeira da mãe-de-santo, existem as cadeiras das ebomis graduadas, as cadeiras das ekedes, as cadeiras dos ogãs. A confirmação de qualquer um desses cargos se faz durante cerimônia pública em que a pessoa depois de empossada pelo novo título assenta-se em sua cadeira sob aplausos dos participantes. A cadeira, por ser simbolo de intronização ao poder, é indispensável no ato da confirmação pública. Então, até os (as) mais pobres e com menos recursos pode contar com a solidariedade da comunidade de fé para aquisição da cadeira.

Dessa forma, nas cadeiras dos poderes, além dos sacerdotes e sacerdotisas maiores, sentam-se as ebomis, os ogãs, as ekedes. Pode ocorrer que, durante a cerimônia pública, alguns visitantes considerados ilustres (babalorixá, iyalorixá, padres, pastor (a), políticos, intelectuais), pela mãe-de-santo poderá ser convidado a sentar-se em uma das cadeiras na

frente do barracão. Mas, nunca na cadeira do poder maior. No candomblé, cada cadeira simboliza um cargo e um poder específico. A mãe-de-santo e suas (seus) auxiliares graduadas (os) têm cadeiras e podem se sentar no altar do santuário sagrado. As (os) iaôs e as (os) abiãs sentam-se no chão ou em esteiras. Podemos observar através da foto de nº 23 que coexiste uma profusão de cadeiras de tudo quanto é forma, material e acabamento. O ato de sentar-se em cadeira, neste caso, também reflete as relações de poder no terreiro de mãe Dulce enquanto sinal de hierarquia, alta dignidade e de obrigação cumpridas. A cadeira marca a diferença de tempo de iniciação, de tempo de santo, tanto para os humanos quanto para os orixás. Em terreiros regidos por mães de santo, a iyalorixá representa a sede do poder, ela concentra o poder máximo na hierarquia de cada família-de-santo.

Retomando a descrição espacial do terreiro, saindo do barracão, no contínuo à porta do fundo, tem uma grande escada que dá acesso a área onde localizam-se o quarto das malas, a cozinha do terreiro, algumas árvores sagradas indispensáveis ao culto, as casas de alguns orixás, a cabana dos Caboclos, uma área aberta e o aposento de baba Egun.

No lado esquerdo, localiza-se o quarto das malas. Neste local é onde ficam os baús dos filhos e filhas-de-santo, onde estão depositadas e guardadas as roupas de festas dos orixás, suas ferramentas e, nos tempos das festas, usados como vestuários dos filhos e filhas-de-santo.

No lado direito, em frente ao quarto das malas, encontra-se plantado um frondoso pé de São Goncalinho; após essa árvore sagrada, localiza-se à cozinha do terreiro, recém construída para uso exclusivo do axé. Neste espaço, a dona do poder é mãe Normélia. Pois, é essa mulher negra, idosa, quem sabe e pode administrar os alimentos servidos aos orixás; recebe os animais sacrificados pelo axogum e distribui entre os presentes, nos rituais, para limpá-los e prepara-los. Nas obrigações internas do terreiro, pude observar que essa “velha que cozinha” é uma senhora que possui vivência profunda de axé, acumulando uma gama de saber/poder preparar e cozinhar as iguarias que serão oferecidas aos orixás. Ela é quem se encarrega, com suas ajudantes, da elaboração e distribuição ritual das comidas oferecidas e equilíbrio, fazendo, por fim, a entrega das comidas prontas a quem de direito, sob a supervisão da iyalorixá Dulce.

Com objetivo de enriquecer a descrição, cabe destacar que, após a cozinha de axé, no mesmo lado direito, há um local reservado onde mãe Dulce pensa construir o santuário de Iansã. Geralmente, são os ogãs, ekedes, filhos e filhas-de-santo que, com prioridade e dedicação, custeiam as construções das casas de seus orixás correspondentes. Cabe ainda informar que no primeiro barco de feitura, o terreiro recebeu uma filha-de-santo, rodante de

Iansã – a ebomi Kekeu, e no barco mais recente, recebeu outra – a iaô Celia, além do ogã de Oxum, Manuca de Iansã. A casa de Iansã encontra-se em processo de planejamento. Quando essa casa for construída, no momento oportuno, este local receberá axé, estando apto para acolher Iansã, os assentamentos e os filhos e filhas de Iansã. Quando isto acontecer, elementos e pessoas ligadas a este orixá “transgressora em prol vida”, não mais ficará subordinada ao espaço de Oxum. O mesmo cabe para a casa de Iemanjá (a dona das cabeças) e as dos outros orixás.

Descendo a escada, após passar pela cozinha do axé, se observa, no mesmo lado direito, o baruê (local onde as pessoas, durante as obrigações, tomam os banhos com as ervas sagradas). Este local é um espaço feito artesanalmente coberto e fechado por palha de coqueiro ao redor. Em frente ao baruê, no lado esquerdo, após o quarto das malas, se vê o santuário de Ossanha (orixás das folhas), seu assentamento é ao ar livre, pois sua morada é no mato, dentro da floresta; sendo, apenas, coberto por telhas vegetal no lugar do assentamento para que não caia água da chuva e outras intemperie do tempo.

Logo após o santuário de Ossanha, do mesmo lado, tem a casa de Oxóssi, representado por seus símbolos de arco e flecha de ferro etc. A casa por dentro é toda azuleada e no altar ficam os pejis (assentamentos) de três Oxóssi, sendo que no meio fica o de mãe Dulce, do lado direito fica o meu e do esquerdo o de Jonh⁹⁸. Na sequencia e mais afastados, nos lados direito e esquerdo vão sendo colocados os outros Oxóssi. Em frente da casa de Oxóssi, fica uma grande árvore chamada de Iroko, árvore sagrada para toda religião afro-brasileira.

Descendo, ainda mais, um lance de escada, pode-se observar, abaixo da casa de Oxóssi, um espaço reservado para as festas e o santuário do Caboclo. Trata-se de uma cabana meio aberta e gradeada, coberta com telhas orgânicas e dentro dela é onde fica o assentamento de Sultão das Matas, o Caboclo de mãe Dulce e os assentamentos de vários (as) filhos (as) de santo, rodantes de caboclo (inclusive o meu). Os assentamentos são geralmente de barro (quartião, prato de barro, jarros, vasilhame), pedra, alguns elementos sagrados (que devem permanecer em segredos) e uma grande estátua representando Sultão das Matas e os Caboclos ali assentados. No terreiro de mãe Dulce, as festas de Caboclos acontecem geralmente nos meses de julho e/ou setembro. O culto aos Caboclos (conforme abordado anteriormente) é um ato de reverência aos espíritos indígenas brasileiros respeitados como “os donos da terra” e representa o sentimento nativista do negro (Castro, 2007, p.135).

⁹⁸ 2º filho-de-santo, iaô, rodante de Oxóssi, negro, jovem, homossexual, estudante, reside em Arenoso.

Durante os ritos, as especificidades de cada nação se apresentam. No caso das festas de caboclos os atabaques são tocados com as mãos, já nas festas de orixás são tocados com varetas. Nas músicas os ritmos são diferenciados. O ritmo caboclo é mais acelerado e convidativo à dança. Além dos diferentes cânticos, nas vestes litúrgicas de caboclos usam-se muitas penas, couros. Há conexão entre a divindade Oxóssi (orixá) e Oxóssi (caboclo) (há situações que no culto aos ancestrais brasileiros Oxóssi é um Caboclo e no culto ketu/iorubá Oxóssi é um orixá e/ou vice-versa) e por certos traços do ritual (arco flechas, durante os ritos, os próprios caboclos incorporados são quem realizam as oferendas para si e os presentes, dão consulta durante a festa; já nas festas de orixás geralmente nada disso acontece).

Seguindo na descrição espacial do terreiro, em frente a cabana do Caboclo, no lado direito, está localizado o grande aposento de Omolú, Oxumaré e Nanã. Nesta casa, assim como nas outras, ficam os assentamentos os orixás dos (as) filhos (as) de santo pertencentes a essa família de orixás. Dentro desta casa também tem um banheiro. E, assim como o roncó, esse santuário também é utilizado para recolher os (as) filhos (as) de Omolú, Oxumaré e Nanã.

Descendo, mais um lance de escada, no lado direito, tem uma árvore sagrada Apaoka, e diversas outras ervas e árvores que tem seu lugar no rito e celebrações do terreiro enquanto fonte vegetal de poder. Pois, o Candomblé se fundamenta na busca da conservação e do crescimento constante da força vital, distribuída hierarquicamente (entre os mundos divino e dos vivos, animal, vegetal e mineral), enquanto fonte inesgotável da vida de felicidade (SANTOS, 2001).

Em frente ao plantio das árvores sagradas, no lado esquerdo, localiza-se a 2ª casa de Exú. Dentro dessa casa estão os assentamentos dos Exus da casa e dos (as) filhos (as) de santo da casa. Neste local são feitos oferendas, ebôs.

Descendo as escadas, quase no final do terreno, fica o aposento de baba Egungun, nesta casa não se pode citar o que contém nela, pois seus segredos são reservados aos ojês⁹⁹ e/ou ao alapini¹⁰⁰ que é o sacerdote maior desta cultura sagrada dos feiticeiros, ou seja, ancestrais masculinos do candomblé de baba Egun – cultura essa que Sátiro, esposo de mãe Dulce, mantém ligação direta.

⁹⁹ Ojê (iniciado com ritos completos). Significa feiticeiro (do sexo masculino) que cuida para que os espíritos dos mortos não toquem nos vivos durante as cerimônias de culto aos Eguns. Em Ponta de Areia, ilha de Itaparica, Bahia, há maior concentração do candomblé de Egun; em um deles, Ilê Agboulá, Sátiro, marido de mãe Dulce, é ojê.

¹⁰⁰ Acima dos ojês, o alapini ocupa o maior cargo na estrutura religiosa do terreiro de baba Egun.

Nunca vi mãe Dulce entrar nessa casa, aliás, nem nunca ouvi falar sobre essa possibilidade. Nesse terreiro, a festa de baba Nicô que, a meu ver, trata-se de um ancestral que, por intermédio do ojé Sátiro, funciona como um tipo de guardião do terreiro; acontece no mês de novembro, sendo coordenada pelo ojé Sátiro (esposo de mãe Dulce). Como ojé Sátiro tem a função, neste terreiro, de zelar pelo aposento de baba Egun, encaminhar o rito anual, acender velas, levar flores, conversar com baba Nicô e, se mãe Dulce precisar, atendê-la nesta parte de lesse Egun.

Nas imediações do aposento de baba Nicô acontece, no mês de novembro, a festa do ancestral guardião do terreiro. Nesta ocasião, mãe Dulce fica sentada em torno do plantio das árvores sagradas nas imediações da casa de Exu e, antes dela, ficam todas as pessoas que porventura vierem participar. Em torno da casa de babá ficam os ojés que, ocupando vários níveis na hierarquia do terreiro de Egun, fazem o rito acontecer (todos do sexo masculino). Extraordinariamente, por ocasião de minha obrigação de feitura fui levada até a porta da casa de baba Egun para pedir-lhe a benção. Somente Sátiro, na condição de ojé, costuma acessar esse espaço e, quando necessário, alguns ebôs de baba Egun são feitos em frente à casa de Exu. Trata-se de uma casa pintada de branco e está sempre fechada. As pessoas do terreiro e, sobretudo mulheres e visitantes são proibidas de acessar, pois, os nativos acreditam que “a morte é viva” e se baba Nicô, o Egun guardião do terreiro, resolver sair pode causar profundos transtornos humanos (enfermidades, etc.). Então, neste caso, é responsabilidade de Sátiro e de alguns homens que, porventura, saibam lidar com estas entidades.

Na parte de lesse orixá, Sr. Sátiro é oriundo do Afonjá e, na época de mãe senhora, recebeu o cargo de cuidar da casa de Omolu. Trata-se de um homem profundamente religioso, que esteve ao lado de mãe Dulce, apoiando-a desde a fundação do terreiro, atuando como um ogã sábio e distinto e alguns filhos e filhas-de-santo chegam até a chama-lo de pai. Sr. Sátiro gosta de ensinar axé às pessoas que se interessam em aprender e é membro ativo da Irmandade Religiosa e Beneficente de Ojes, Ogans e Tatas - Sioba¹⁰¹. Entretanto, na estrutura religiosa do Ilê Asé Ogum Omimkayê “meu pai Sátiro” não possui nenhum cargo de poder. Nas diferentes festas do terreiro, que ocorrem dentro do barracão, ele ocupa o assento destinado aos ogãs, algumas vezes faz uso dos atabaques, sendo o responsável por tocar os foquetes, anunciando o início, o ponto alto e o fim das celebrações religiosas. Portanto, nas atividades religiosas do terreiro, ele se constitui numa figura ajudadora da mãe-de-santo,

¹⁰¹Irmandade Religiosa e Beneficente de Ojes, Ogans e Tatas Sioba. Disponível em www.foneempresas.com/telefone/empresa/...de-sioba/08752125000180. Acesso em 07 de outubro de 2015.

sobretudo. Nas ocasiões em que a casa está em atividade religiosa, durante as refeições, Sr. Sático ocupa o assento ao lado de mãe Dulce.

No Ilê Agboulá, terreiro de Baba Egun, em Ponta de Areia (ilha de Itaparica), onde Sático é ojé, mãe Dulce tem cargo de Iyá monde¹⁰². Talvez seja por isto que, durante a celebração de baba Nicô (o protetor do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê) um dialogo é travado entre esse baba Egun e mãe Dulce – ambos se comunicam, mantendo-se as devidas distâncias físicas e geográficas.



IMAGEM 24: Contínuo a festa de baba Egun, segue procissão à rainha do mar

Nas Figuras 24 (acima) e 25 (abaixo) são fotos da festa de baba Egun, no Ilê Agboulá, em Itaparica, contínuo a uma procissão, saindo de frente do terreiro, no alto da Boa Vista, com balaios cheios de presentes nas cabeças dos filhos e filhas-de-santo para Iemanjá, a rainha do mar, em 02 de fevereiro de 2014. Nesta ocasião, pude observar que ali participava dezesseis pessoas ligadas diretamente ao Ilê Asé Ogum Omimkayê (incluindo mãe Dulce, ojé Sático, ogã, ebomis, iaôs, etc.). Observei também que antes da procissão, dentro do terreiro de baba Egun, durante a liturgia, algumas pessoas que ali se encontravam teriam ido ao terreiro de mãe Dulce homenagear baba Nicô, em novembro de 2013. Essa observação revela a cultura de retroalimentação que se estabelece entre o Ilê Axé Ogum Omimkayê e o Ilê Agboulá, apontando para possíveis estudos sobre o trânsito religioso entre o candomblé de ketu e o candomblé de baba Egun.

¹⁰² Trata-se de um cargo feminino com função de comandar as até (adoradoras de Egun) e falar com os babás (pais), durante as cerimônias.

O candomblé de baba Egun (como já mencionado no terceiro capítulo) apresentam particularidades opostas ao candomblé de orixá. Mas, quando necessário, dialogam entre si, para reforçar o axé/poder desde o Ilê Asé Ogum Omimkayê, numa expressa relação de complementaridade entre suas lideranças, ou seja, mãe Dulce e Sr. Sátiro. As relações recíprocas de empoderamento que se estabelece entre a iyalorixá Dulce e o ojé Sátiro se dão através das ligações estreitas entre candomblé de lesse Orixás e candomblé de lesse Egun, dos trabalhos que são feitos a fim de atender e salvaguardar a comunidade religiosa em momentos difíceis como jogos, ebós etc. No cotidiano da casa, observa-se que, quando necessário, Sr. Sátiro, na condição de ojé, desce sozinho, em diálogo com mãe Dulce, até o aposento de baba Egun e faz o que precisa ser feito (acende velas, entrega flores, orações, etc.) com vista ao bom andamento da comunidade religiosa.



IMAGEM 25: Presentes à rainha do mar (Itaparica)

Retomando a descrição espacial do terreiro, na área do fundo, há uma plantação de bambuzal que também é sagrada para o povo de santo, e tem o nome de Indaco. Num abraço acolhedor às divindades afro-indígenas, se vê o mato, a vegetação ritual, as árvores frutíferas, sagradas (bananeiras, jaqueiras, mangueira, pau-brasil, pitanga, dendê etc) e as habitações dos (as) moradores (as) que residem nos arredores do terreiro e com alguns deles (as) o terreiro também dialoga por meio das atividades religiosas, sociais e comunitárias (sobretudo através da feira de saúde, doação de cestas básicas, curso de corte e costura, língua Yorubá, feijoadas de Ogum e retroalimentação entre os terreiros locais).

O espaço tridimensional do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê é, também, caracterizado, sobretudo, pela diversidade cultural, sendo que a religião africana e indígena faz parte dessa diversidade (representado nos espaços reservados ao culto de baba Egum e de culto aos caboclos).

A religião do povo-de-santo não se resume ao espaço do terreiro: algumas obrigações são realizadas à margem de rios, lagos, nascentes, árvores, mar, pedras, etc. Pois, os orixás, voduns, inquissis e outras divindades não vivem enclausurados, são onipresentes. Muitos têm locais prediletos, adequados a serem cultuados. Estes espaços que estão espalhados pela cidade são conhecidos pelo povo-de-santo (Duarte, apud. BARBOSA, 2003, p. 99-100).



IMAGEM 26: Pedra de Xangô

Na figura 26, a rocha conhecida como pedra de Xangô que fica entre os bairros Cajazeiras X e Fazenda Grande, constitui-se numa amostra da extensão do terreno do terreiro. Para o povo-de-santo essa pedra significa um elemento de resistência cultural, aglutinador da teia de terreiros de Cajazeiras. Assim como é prática dos terreiros circunvizinhos, o Ilê Asé Ogum Omimkayê também costuma ir até essa pedra para realizar ritos e oferendas para Xangô. Além disso, ações contra a explosão da pedra e a favor da preservação desse santuário ecológico têm sido realizadas desde 2013, pelo povo-de-santo, políticos e afins. Em 31 de julho de 2014, O rei da cidade de Oyo, na Nigéria e sua comitiva também visitaram a pedra de Xangô.

As relações entre o terreiro e o cotidiano da comunidade de Fazenda Grande III se evidenciam nas convivências respeitadas, nas celebrações ecumênicas, nos atos contra a intolerância religiosa, nas caminhadas gays, nas rodas de conversas, em período de campanhas políticas, nas feiras de saúde, promovidas pela Associação do terreiro; nos

encontros de lazer na praça da III (conhecida por rodão), nos convites e nas visitas aos terreiros circunvizinhos, na presença e participação de moradores (as) nas festas do terreiro; além das idas constantes nas feiras e comércios.

No Ilê Asé Ogum Omimkayê, o poder simbólico se expressa nos laços de solidariedade, de auxílio mútuo frente às dificuldades apresentadas no cotidiano como doenças, problemas familiares diversos, entre outros que não se coadunam, necessariamente, com a economia material, mas antes possuem trocas simbólicas no campo religioso, revelando outros pontos de convergência.

Há também as redes de relações de apoio e solidariedade que se estabelecem entre os terreiros genitores (Casa Branca, Olufonjá, Obanã) do Ilê Asé Ogum Omimkayê. Assim como, as relações de respeito e participação com o candomblé Baba Egun, na ilha de Itaparica. E as relações para fora do terreiro são intermináveis, haja vista que a participação deste nos eventos ecumênicos e atividades de formação política, ocorre em nível estadual. O terreiro de mãe Dulce também se faz representar nos blocos carnavalescos Ilê Ayê, Bankoma, Filhos de Gandhi e nos cursos promovidos pelo Yami/ITEBA.

É possível observar que o terreiro extrapola suas ações confessionais e litúrgicas para imprimir uma ação pedagógica de reforço psicossocial de autoestima e empoderamento, tornando em cada um de seus membros sujeitos atuantes na sociedade, “reforçando a ideia de que o negro deve ser somente considerado na sua dimensão de elemento integrante da sociedade e agente ativo na história” (BRAGA, 2000, p.66). Os membros intercedem pelas pessoas junto aos deuses/as. Sobretudo, as mulheres são procuradas para resolver problemas de ordem espiritual, emocional-afetivo ou de trabalho. Ou, são procuradas para dar conselhos e palavra de estímulos (LANDES, 2002).

As relações de poder que se dão através dos orixás cultuados no Ilê Asé Ogum Omimkayê se mostram como força controladora na sociedade restrita do terreiro, estendendo-se à sociedade complexa. Nesta direção, Lody (1987, p.20) destaca que “não se isola o candomblé do complexo social: ele é integrado, co-participativo e tem trânsito em todas as camadas sócio-econômicas, apesar de concentrar seu público na população de baixa renda”.

Portanto, além dessa abertura cultural-religiosa, a presença e participação de filhos e filhas-de-santo, ogãs, ekedes e representantes do terreiro em vários eventos e espaços públicos da cidade e fora dela comprova que as relações tecidas no âmbito espacial do terreiro estendem-se as relações sócio-políticas externas, tendo sempre em mente que a representante maior dessa relação de poder é a mãe-de-santo do terreiro.

V. O PODER DA MÃE-DE-SANTO

O poder religioso das mulheres negras nos terreiros de candomblé representa um fenômeno inusitado no seio de uma sociedade com ideologias patriarcais, racistas e predominantemente classistas. Como temos mostrado pela revisão de literatura e exemplos do nosso campo, na religião afro-brasileira, as mulheres são depositárias de poderes extraordinários. Os dons que elas expressam através de seu poder escapam de meras análises racionalistas e se impõem como autoridades no meio das massas empobrecidas (Gebara, 1991). A existência desse poder costuma ser através do apelo ao passado. A autoridade do poder é marcada de forma decisiva pelo reconhecimento comunitário e o fundamento da autoridade é o respeito manifesto (ARENDDT, 1990).

A existência do poder da mãe-de-santo encontra-se legitimado na tradição de poder civil e político da sociedade Ialodê e na tradição da sociedade Gueledé que significava a capacidade das mulheres em colocar-se a serviço do bem-estar da sociedade, usando dos poderes espirituais das grandes mães para estimular a coesão e resolver os problemas da comunidade com moderação e concórdia. As gueledés, promotoras da moderação e da concórdia, tratando todos os membros da comunidade como seus filhos e filhas, neutralizavam as oposições que a sociedade, de modo inevitável, instaura, “umedecendo” os ânimos de toda a população, predispondo-os para a convivência pacífica (SILVEIRA, apud SANTOS, 2003, p.64).

Na Bahia, desde final do século XIX, as mulheres afro-descendentes, detentoras do segredo da tradição das Iyá-mi, disseminado nas sociedades Ialodê e Gueledé, passaram a ser identificadas como sendo as mulheres do “partido alto”.¹⁰³ Essas mulheres do “partido alto”, sendo conhecedoras da filosofia acolhedora, conciliadora e valorizadora da moderação da sociedade Gueledé desempenharam um papel de mais alta relevância no processo de aglutinação dos (as) africanos (as) e seus descendentes ao redor de um projeto religioso-político, visando garantir a sobrevivência étnica. A política das três fundadoras do candomblé de ketu, por meio da filosofia presente na sociedade Gueledé, estimulou a coexistência harmoniosa, a união de todos os nagô-iorubá, em um ritual unificado, favorecendo um melhor entendimento entre as dezenas de subgrupos étnicos, entre os diversos cultos e as diferentes

¹⁰³ As mulheres de axé, possuidoras de herança ancestral, as que gozam de uma certa “autoridade cultural”, política e econômica, as portadoras de simpatia e equilíbrio, as comerciantes, articulistas políticas, quituteiras, feiticeiras.

correntes de pensamento presentes, desde a Barroquinha, propiciando um amplo entendimento e estímulo a uma união que vem congregando a todos/as, independentemente de nascimento e de crenças religiosas, neutralizando rivalidades e conciliando os incontáveis (Silveira, apud Santos, 200, p.67-8). A tradição desse poder, ainda hoje, se atualiza através do reconhecimento e respeito manifesto, sobretudo pelas comunidades-terreiros de nação ketu. E, neste caso, o poder surge onde quer que as pessoas se unam e atuem com moderação e concórdia, obtendo sua legitimidade do ato inicial das ações que se possam seguir (Arendt, 1990, p.143).

Pensar qual seja o tipo de poder exercido por mulheres negras, pobres e idosas dentro e fora dos terreiros significa “abrir caminhos por entre os silêncios e prejuízos da memória histórica para reapropriar-se do passado das mulheres que participam como agentes históricos de transformação social” (FIORENZA, 1996).

É que apesar de a escravidão ter atingido diretamente as mulheres negras, a sua participação política fica melhor evidenciada neste exemplo e no de várias lutas e movimentos de resistências das que participaram em formação de quilombos, nas escravas que fugiam para proteger seus filhos e famílias ou até mesmo as que se iniciaram. Indicando, todos esses exemplos, o protagonismo e agência de homens e mulheres vistos, até pouco tempo atrás, apenas como subalternos e submissos ao poder hegemônico e representado na figura do homem, branco e rico.

Sabemos que, historicamente, segundo algumas fontes, os candomblés constituíram-se como um dos principais focos de resistência das populações afro-descendentes a fim de preservarem suas tradições e os elementos fundamentais do seu conjunto de crenças. Nestas práticas, as mulheres ocuparam posições de destaque e as mães-de-santo vieram a configurar uma liderança carismática e institucional dos aspectos religioso e social destas comunidades (SIQUEIRA, 1995; JOAQUIM, 2001).

Sobre o poder de que as mulheres negras e pobres são detentoras, Klaas Woortmann (1987), no seu livro intitulado *A Família das Mulheres*, de pesquisa realizada nos anos 60s em Novos Alagados, na cidade de Salvador, destacará que a independência das mulheres pode ter a ver também com contextos culturais africano-ocidentais, onde as mulheres tinham considerável independência nas esferas do parentesco e da economia. Num certo sentido, pode também ter sido favorecido pela escravidão urbana, sob a qual, muitas mulheres deviam prover, elas próprias, suas subsistências como vendedoras ambulantes e no pequeno comércio

de rua, assim como a de seus filhos¹⁰⁴. Os laços conjugais dessas mulheres são instáveis, por razões adaptativas: para preservar a estabilidade da unidade mãe-filhos, e a sobrevivência destes últimos, o vínculo conjugal é tornado instável ou visto como “turnover” conjugal, este último visto como condição de estabilidade da família matricentral e da rede de parentesco “enviesada” (WOORTMANN, 1987, p.114).

De certo, no candomblé, diferentemente de algumas outras religiões, o que se observa é que as mulheres podem ocupar, em ordem decrescente de prestígio e antiguidade posições de destaque e de poder. Essas mulheres, além de ocuparem os cargos e funções de iyalorixás e ekedes; após cumprirem obrigação de sete anos, tornando-se ebomis, também poderão ocupar muitos outros cargos na estrutura do terreiro.

A iyalorixá – cargo máximo da mãe-de-santo dos terreiros – é uma mãe responsável pela manutenção da tradição da comunidade. Já a ekede é um posto religioso de muita importância, este posto é escolhido e confirmado pelo orixá do terreiro e as mulheres confirmadas neste posto não possuem transe, ou seja, não incorporam entidades, pois são as responsáveis pelo cuidado com o santo de sua confirmação, cuidam das roupas, dos objetos sagrados e são as auxiliares na hora do transe. Mas, a missão maior, ou seja, a de iyalorixá exige da líder espiritual muita dedicação, comprometendo a sua vida pessoal, como também a integração com um universo de situações que costuma oscilar entre o prazer, a responsabilidade, o conflito e principalmente o exercício do amor ao próximo, não só em relação àqueles/as que em função do processo iniciático “estão sob a sua guarda, mas até mesmo em relação aos/as visitantes, aflitos/as em solucionar problemas das mais diversas ordens” (SODRÉ, 2000, p.249).

Segundo a tradição oral, o poder religioso da mãe-de-santo é de herança das ancestrais Iyá-mi (ou seja, as ancestrais femininas anciãs) que foi incorporado nas personalidades multifacetadas das Ialodê e Gueledé e que vem sendo preservado em território brasileiro, no interior das comunidades tradicionais religiosas, passando a habitar a esfera do sagrado metamorfoseadas nos orixás Nanã, Iemanjá, Iansã, Oxum, Euá e Obá. Como se pode observar, essa experiência também gera transmutação no gênero da personalidade das pessoas que entram em transe, sendo possuídas pelos orixás femininos (Segato, 1993). Nesta incorporação, o termo Iyá-mi se vincula “às divindades femininas Oxum e Nanã, assinalando seu poder de ligar passado e futuro, unindo fecundidade e morte, desde uma perspectiva de

¹⁰⁴Trata-se de uma prática oriunda, sobretudo dos povos bantu presente no sistema matrilinear de angola, no período pré-colonial africano, que foi adotada pelos povos que vieram para o Brasil (GOMES, 1992, p.21-2).

tempo cíclico, suas continuidades e transformações” (Werneck, 2010, p.06). E do protagonismo das mulheres negras, pobres e, sobretudo idosas de terreiros.

Sabemos que toda e qualquer religião sente a necessidade de traduzir e exprimir experiências que lhes escapam. Sobre isso Mary Douglas (1976, p.150) coloca que “qualquer cultura é uma série de estruturas relacionadas que abrangem formas sociais, valores, cosmologia, o todo do conhecimento através da qual toda experiência é mediada”. De acordo com o antropólogo Vilson Caetano de Sousa Junior (1996, p.19), os orixás vão além de seus mitos: “Naná é mais do que a lama, Iemanjá é mais do que a senhora dona das cabeças, Oxum mais do que a mulher encarregada do útero, Euá mais do que a velha guerreira, Oyá mais do que a mulher valente que luta ao lado do seu amado companheiro e Obá é mais do que especialista em lutas corporais”.

Dessa forma, torna possível apresentar, em primeira mão, o poder religioso de mãe Dulce como aquele que se fundamenta na crença do poder da Iyá-mi Ajé (ancestral feiticeira maior) criativamente adaptado no poder político-religioso das Ialodê e Gueledé e nas representações femininas dos orixás, apresentados acima como figuras essenciais para existência do culto enquanto personagens fortes, imponentes e poderosas - visto como a personificação da Iyá-mi Osorongá –, que empodera a mulher negra, pobre e idosa a ocupar posição eminentemente importante enquanto dona da casa, líder maior do terreiro com recursos e força simbólica circulante dentro da família-de-santo e na sociedade local.

Nas religiões afro-brasileiras, diferentemente de algumas sociedades ocidentais que insistem por associar as imagens negativas às mulheres e positivas aos homens, a mulher ocupa espaço e desenvolve um papel de extrema importância, sobretudo enquanto transmissora das tradições religiosas e culturais, responsáveis pela manutenção da linhagem e conservação da tradição (Theodoro, 1986, p.47). Como se pode observar, nessa situação há uma inversão de papéis sociais, isto é, um de maior protagonismo feminino em uma sociedade ainda marcada pelos princípios de dominância masculina.

Ruth Landes foi uma das primeiras antropólogas a abordar em seus estudos etnográficos sobre o candomblé e a cultura-afro na Bahia reflexões sobre gênero e o lugar ocupado pelas mães-de-santo nos terreiros mais tradicionais (LANDES, 2002, p. 351). Para Landes:

Foi nas regiões latino-americanas que as mulheres negras encontraram maior reconhecimento do seu próprio povo e dos senhores. Uma distinta sacerdotisa da Bahia chamou a sua cidade a “Roma Negra”, devido à sua autoridade cultural; foi aí que as mulheres negras atingiram o auge de eminência e poder, tanto sob a escravidão como após a emancipação. Controlando os mercados públicos e as sociedades religiosas, também controlaram as suas famílias e

manifestaram pouco interesse no casamento oficial, por causa da conseqüente sujeição ao poder do marido. As mulheres conquistaram e mantêm a consideração dos seus adeptos masculinos e femininos pela sua simpatia e equilíbrio, bem como pelas suas capacidades. Não somente não há notícia de rejeição por parte dos homens das atividades das mulheres, como indícios surpreendentes da sua estima pelas matriarcas surgem nos esforços de certos homossexuais passivos em penetrar nos sacerdócios (LANDES, 2002, p. 351).

Por sua vez, Ruth Landes proporcionou os primeiros suportes teóricos para se pensar sobre o paradoxo do poder das mulheres nos candomblés da Bahia, se opondo à visão vigente da época e ainda predominante de Nina Rodrigues e estudiosos do candomblé, ressaltando como ninguém o fizera, até então, de que a cidade de Salvador, onde muitas mães-de-santo exercem poder em muitos dos terreiros de candomblé, poderia ser batizada como a “Cidade das Mulheres” ou, nas palavras da reconhecida mãe-de-santo dos anos 40s de ser “Salvador a Roma Negra”, numa alusão à religiosidade dos negros contraposta à dos católicos no vaticano em Roma. De acordo com Luz (2002, p.5), a sacerdotisa que usou a expressão Roma Negra a qual se referiu Ruth Landes, foi mãe Aninha, a Iya Oba Biyi, fundadora da comunidade-terreiro Ilê Axé Opô Afonjá.

Os interesses de Ruth Landes nas questões raciais entrecortadas pelas suas preocupações com temas de relações de gênero e sexualidade trazem um olhar novo e inovador para os estudos de candomblé e as da antropologia daquelas décadas que só recentemente passaram a ser debatidos, reconhecidos e a sua obra a ser legitimada. Desde essa visão articulada a outras do campo de estudos do candomblé mais contemporâneos torna-se possível espriar mais amplamente sobre os cultos religiosos de matrizes africanas.

Landes (2002) observou no candomblé da Bahia de sua época que, embora alguns homens se tornassem sacerdotes, este seria em média de um sacerdote para cinquenta sacerdotisas e, ainda assim, funcionando, apenas, sob circunstâncias excepcionais e de modo incompleto em relação à mulher.

Segundo Landes (2002), na casa de culto, a mãe-de-santo vive cercada pelas sacerdotisas de menor graduação, tanto para estar na companhia dos deuses a quem serve quanto para atender aos clientes que necessitam da sua intercessão junto aos orixás. Muitos são os ditos em homenagem a estas mulheres do culto, famosas em todo o Brasil pela sua bondade e, algumas delas, fazem fortunas. “A fala segura e o andar equilibrado da mãe predispõem os seus subordinados à obediência, pelo menos na sua casa e diante dos seus olhos. Sob a sua direção florescem a paz e a segurança” (LANDES, 2002, p. 321).

Chamou a atenção de Landes (2002, p. 328-9) o fato de que as grandes mães, antes de tudo, se dedicam à consagração sacerdotal e se orgulham dos seus cargos. Pois, para si mesma

e para os demais, a mãe é, acima de tudo, a chefe sagrada do culto africano, e só secundariamente uma mulher a acariciar. A mãe-de-santo sabe empregar a feitiçaria e tem um chicote ou bastão sagrado no quarto dos altares, mas não usa nenhum desses instrumentos, pois basta uma simples ordem sua para penetrar no caráter dos seus (suas) filhos (as) levando-os (as) à obediência.

É comum quando uma pessoa entra na política, ou movimento social, costuma recorrer ao serviço da mãe-de-santo, visando alcançar êxito por meio do poder/axé realizado por ela. Ou procuram as mães auxiliares para tomar qualquer atitude, pedindo proteção por meio do jogo de búzios para saber se estão no caminho certo. Muitos são os políticos que procuram as mulheres de candomblé (JOAQUIM, 2001, p.157).

Sendo o candomblé uma religião que busca curar a maioria das moléstias populares e sustenta a esperança de solucionar qualquer outro problema concebível nesta vida, oferece resoluções de problemas diversos e promessas de bênçãos para este mundo - de alimentação, de moradia, de vestimenta, de companhia e de ambições particulares – e; neste contexto, em especial a sacerdotisa-chefe, ou a mãe-de-santo, sendo sabedora do dogma de que os deuses se valem de moléstias e de outros infortúnios para punir os desafetos e administrando a arte de como lidar com os deuses para evitar tal infortúnio, o poder da cura está em suas mãos. Contudo, até mesmo sacerdotisas de certa relevância sócio-religiosa, algumas vezes, combinam a assistência médica com o tratamento de cura religiosa (LANDES, 2002, p. 335).

Nos tradicionais terreiros ketu/nagô, os cargos de zelador de orixá eram destinados mais às mulheres pela crença de que elas tinham maior poder e axé dado a sua possibilidade de gerar, de parir, de renovar as forças e multiplicar os filhos de santos, não somente do ponto de vista da reprodução sexual, como também do ponto de vista sagrado; pois, enquanto mulher, ela seria mãe duas vezes (PARÉS, 2006).

Patrícia Birman (1995), analisando o comportamento das mulheres nas funções de mães e filhas de santo, a estrutura da família-de-santo e a proximidade das relações de gênero de certos terreiros, observou que nos terreiros dirigidos por mães-de-santo prevalecia uma relação mais conservadora com a religião – fidelidade à tradição, ao modelo formal da iniciação que adquire seu sentido na medida em que assume uma conotação clara e equivalente ao modo de ser uma “pessoa de bem”, fiel a seus santos, a casa em que foi feita, à mãe que a criou, aos bens que herdou e a tudo que lhe foi ensinado, de acordo com a boa ordem do mundo –; sendo que, o que era estabelecido como valores moralmente corretos eram compreendidos como sendo a realização do que a significante “tradição” lhe exigia (BIRMAN, 1995, p.53-54).

De acordo com a teórica em questão, nos candomblés que tem mãe-de-santo, prevalece à lógica da supremacia feminina dentro da família de santo. Estes terreiros costumam ser mais “fechados” e em seu núcleo defende-se a noção da “poluição” que vem de fora; há uma ênfase nas fronteiras da casa e na exigência de fidelidade de seus participantes. Mas, por outro lado, fica patente a relação que a mundanidade possui com a face feminina destes espaços religiosos (BIRMAN, 1995, p.57).

É fácil reconhecer que a constatação de Birman amplia a visão de Landes e se coaduna com a realidade observada no terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê, pois, a mãe-de-santo, apegada ao legado de dignidade e poder deixado por sua Iyalorixá Elmira, pelas ancestrais Iyá Adetá, Iyá-Akalá e Iyá-Nassô (as três mulheres fundadoras do candomblé ketu) e respaldada na força dos orixás femininos e masculinos, que ali possuem moradas, acrescido de sua vasta experiência interpessoal, adquirida durante o período que atuou como auxiliar de enfermagem; intenta conduzir a si mesma e sua comunidade religiosa, fazendo com que ambas se sintam entusiasmadas a seguir as exigências do terreiro Olufonjá (terreiro onde mãe Dulce recebeu educação religiosa), acreditando seguir a linha mais tradicional do terreiro popularmente conhecido por Casa Branca, ambos de característica matriarcal.

A antropóloga feminista Leni Silverstein (1979) inicialmente nos apresenta uma descrição em termo religioso do poder das mães-de-santo que, a meu ver, pode ser aplicado para descrever as características do poder de mãe Dulce, iyalorixá do Ilê Asé Ogum Omimkayê. Para ela:

A “força” da mãe-de-santo é demonstrada por sua habilidade de mediação entre as pessoas e os Orixás. Cabe a ela resolver todas as questões relativas aos santos. Sua força aparece, quando jovem no terreiro, como uma qualidade inata, uma herança dos deuses, e uma vez percebida (por outra mãe-de-santo) esta força é cultivada e consideravelmente ampliada por um treinamento longo, árduo e cuidadoso, em ambos os níveis, espiritual e administrativo... A mãe-de-santo é então uma mulher “escolhida”, especialmente indicada pelos Orixás que herdou e desenvolveu certas características de personalidade (tais como carisma, personalidade forte, inteligência aguda, autoridade, sensibilidade, capacidade de mando) que lhe facilitam a direção de seu terreiro e seu relacionamento com os Orixás. Através do controle do conhecimento das tradições e segredos do Candomblé e de sua profunda experiência com os mesmos, a mãe-de-santo efetivamente 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 com o tempo e a experiência. A mãe-de-santo é então o repositório personificado de todos os elementos que compõem a tradição oral, assim como da conduta simbólica mais importante junto aos Orixás (SILVERSTEIN, 1979; p.48).

Entretanto, com base somente nessa descrição do poder religioso, a força da mãe-de-santo é quase sempre apresentada dentro do espaço religioso e sua eficácia só se dá através da transmissão da vontade dos orixás às pessoas. Desse modo, “qualquer esforço de correlacionar o que ocorre dentro de um terreiro com o mundo exterior, este é raramente feito, expresso pela desigualdade de posição de classe, raça ou poder político dos distintos participantes que afetam a evolução corrente da vida dos cultos” (SILVERSTEIN, 1979, p.148-149).

Silverstein (1979; p.148-9) defende que a maior parte dos estudos sobre o candomblé tem sido realizada desde perspectiva “de dentro” e tratado como um domínio isolado, dando a idéia de que “a mãe-de-santo e a família-de-santo vivem num vácuo, onde tudo que é essencial para uma existência material e espiritual satisfatórias é o favor dos deuses”.

Mas, como bem destaca a autora em questão, a maioria das mulheres de candomblé pertence à classe operária, trabalhando como vendedora ambulante de comida e doces, como costureira, lavadeira, cozinheira, empregada doméstica, técnica em enfermagem, professora, ganhando em média um salário mínimo. Muitas delas vivem em grupos domésticos matrifocais, sendo em geral elas que sustentam toda a família de sangue e casamento. No terreiro, essas mulheres também realizam várias obrigações para com seus orixás – elas sustentam também sua família-de-santo. Dada a posição subordinada e marginal de classe e raça destas mulheres em relação à sociedade como um todo, contribuições externas seguras são necessárias de modo a que o terreiro sobreviva (SILVERSTEIN, 1979; p.157).

Silverstein comenta que o papel da mãe-de-santo dá a ela como mulher negra e pobre talvez a única “entrada” na sociedade dominante. Através das funções que ela exerce como mãe-de-santo, ela estabelece um mecanismo de acesso aos recursos materiais e humanos apropriados por outras classes, recursos que ela redistribui em maior ou menor medida a seu grupo. Então, através da religião, ela e seu grupo doméstico conseguem recursos e conexões maiores em termos da rede de influência, prestígio e clientelismo, para melhor sobreviver (SILVERSTEIN, 1979; p.158).

Neste sentido, a mãe-de-santo é vista como uma pessoa que tem força e poder político (no sentido mais amplo), atuante e ativa no mundo de hoje, e não apenas como uma figura religiosa cuja única ou principal atividade seja cumprir as funções rituais dentro de um terreiro ou os papéis de uma mãe num âmbito puramente doméstico. Para sobreviver, ela tem de criar e lançar mão de uma extensa rede de relações com pessoas que têm acesso privilegiado à sociedade à volta dela. No entanto, também tem de cuidar do relacionamento com os orixás.

Para Edison Carneiro (1948, p.144), em visão distinta à de Silverstein, “o candomblé é um ofício de mulher – essencialmente doméstico, familiar, intramuros, distante das lutas em que se debatem os homens, à caça do pão de cada dia”. Neste sentido, o poder da mãe-de-santo estaria situado, para ele, dentro da esfera doméstica, e é tão somente no domínio da família-de-santo que a mãe-de-santo reinaria de modo supremo. Carneiro transforma assim o seu poder religioso em mera reprodução do poder feminino na esfera doméstica.

Silverstein (1979), indo mais longe no seu argumento, considera que, se por um lado, a leitura de Edison Carneiro enfatiza o papel central da mulher no candomblé, por outro, defende uma visão patriarcal na que se defende que o lugar da mulher é no lar. Deste modo, ele estaria reforçando uma noção romântica e etnocêntrica de que a família-de-santo não têm vínculos com a esfera política, tida por ela, como característica das atividades do homem, essa esfera onde a principal batalha pela sobrevivência costuma ser sustentada. Ele não percebe, de fato, que “dentro da própria organização social do candomblé existem os mecanismos através dos quais a família-de-santo sobrevive, se sustenta e cresce, isto é, se reproduz socialmente” (SILVERSTEIN, 1979, p. 150).

Para Klaas Woortmann (1987), as mulheres negras de candomblé têm a maior parte do controle sobre os recursos familiares e de parentesco e desempenha um papel fundamental na vida sócio-econômica de suas famílias secular. Pois, as mulheres negras não apenas trabalham, mas são elas que integram a família na rede de parentesco de apoio mais ampla (WOORTMANN, 1987).

Portanto, a distinção corrente de que pertence ao homem à esfera pública e à mulher a esfera doméstica se dissolve claramente e é colocado em questão ao tratarmos do papel desempenhado pelas mães-de-santos no candomblé da Bahia. Ela usa sabiamente a esfera doméstica para atingir e influenciar a esfera econômica e política (SILVERSTEIN, 1979; p.159).

Percebemos a apropriação da “casa” como lugar de desenvolvimento do sagrado e do cotidiano. O sistema cultural dominante define, de acordo com Woortmann (1987, p. 292), a “casa” como sendo o domínio feminino, definição essa da qual se apropriam as próprias mulheres pobres. O sistema dominante define a “rua” como o domínio masculino e para que o homem seja senhor da “casa”, deve primeiro ser “senhor” da “rua”. Assim, enquanto as mulheres possuem um domínio próprio – a família – os homens não possuem nenhum. Num sentido mais geral, a pobreza marginaliza a ambos, mas dentro do mundo da pobreza, as mulheres têm seu lugar próprio, onde elas contam (DAMATTA, 1985; WOORTMANN, 1987).

Silverstein (1979) ainda destaca que um bom e bem sucedido terreiro é aquele terreiro que só tem êxito quando a mãe ou pai de santo tem êxito socialmente. Para obter os meios materiais e humanos de sobrevivência o terreiro tem que participar da estrutura social dominante. A articulação forçada da mãe-de-santo com o conjunto da sociedade baiana, e brasileira, ao mesmo tempo em que ela está corajosamente tentando defender sua própria herança cultural, cria uma tensão de dois mundos, sendo expressa no nível simbólico - a posição da mulher negra e pobre é colocada em oposição à posição que ela realmente ocupa atualmente na vida cotidiana. Esta inversão simbólica tem sua raiz última no fato de que a hierarquia do parentesco ritual que compõe a família-de-santo tem uma estrutura oposta ao tipo ideal da família brasileira, a família patriarcal (SILVERSTEIN, 1979; p.161).

Para Lima (1972), o rito de iniciação, de fazer filhas e filhos-de-santo é considerado como a mais importante e significativa arena na qual a força de uma mãe-de-santo é revelada, demonstrada e submetida ao teste supremo. Pois, “o poder da mãe-de-santo e sua autoridade sobre os (as) filhos (as) da sua casa pode ser expresso pelas cerimônias de iniciação” (LIMA, 1972, p.140).

De acordo com Silverstein (1979), este ato é aclamado como a medida do verdadeiro poder da mãe-de-santo, uma vez que ele é a única maneira sancionada de incorporar novos membros, particularmente filhas, ao grupo, à família. Nos terreiros mais tradicionais, este período dura até sete anos. Através deste treinamento a devoção correta futura dos orixás é assegurada. Desta forma, a mãe-de-santo, sendo a chefe, líder e modelo da família, é responsável pela produção e reprodução social do grupo (SILVERSTEIN, 1979; p.153).

O candomblé oferece um exemplo paradoxal etnográfico onde os fatores combinados de sexo/gênero, raça e classe dão as mulheres, poder de algum tipo e uma posição de distinção na sociedade baiana. Dentro das comunidades-terreiros, as condições objetivas da sociedade como um todo parecem estar invertidas; pois, nestas comunidades as mulheres negras e pobres assumem e mantêm posições de poder e dominação sobre, entre outras pessoas, homens brancos de classe média e alta. É através das contribuições de base obrigatória e periódica dessas pessoas que o terreiro adquire as condições materiais e humanas para manter e expandir a família-de-santo e, dessa forma, melhor servir aos orixás (Silverstein, 1979, p.159). Ademais, de acordo com Hita:

Toda mãe de-santo, afirma Silverstein (1979), é representante e símbolo da religião na Bahia e da figura materna, que é a Mãe Preta, considerada a mãe-de-todo-mundo, a principal ao campo simbólico e de pertença histórico-racial que o constitui. Desta forma [...], o Candomblé espalha a configuração de um modo de viver e habitar de afrodescendentes pobres que foram sendo forjados e construídos em complexos processos de sincretismos e recriação de mitos e tradições ao longo dos séculos.

Processos que deixaram marcas e experiências diferenciadas ao de outros grupos populacionais manifestos em distintos modos de ser e viver, em outros contextos, no caso específico, na cidade de Salvador, capital da Bahia (HITA, 2014, p.21-22).

Portanto, é praticamente impossível pensar sobre a cultura brasileira e sua multifacetada identidade sem considerarmos a intensa contribuição das várias formas de religiosidade em sua composição e, nestas, a capital presença das mulheres, mães-de-santo.

5.1. O poder de mãe Dulce

Nas linhas a seguir apresento as sistematizações de uma entrevista com análises de dados sobre a trajetória de vida da iyalorixá do Ilê Asé Ogum Omimkayê e sua chegada ao candomblé.

No dia em que fui entrevistar, como pesquisadora, mãe Dulce, cheguei ao local aproximadamente às treze horas e quinze minutos, do dia 11 de setembro de 2012. O acesso à parte interna do imóvel se dá através de um portão lateral que chega até a cozinha da casa, onde percebi que há uma mesa grande de madeira ao centro, rodeada de bancos. A casa onde funciona o candomblé é ampla, possui 15 cômodos, servindo de moradia para a família biológica de mãe Dulce, sendo que, nas ocasiões festivas do terreiro, esses espaços também são ocupados pelo povo-de-santo. O lugar de funcionamento dos serviços religiosos compreende 01 sala de estar, 01 cozinha, 04 banheiros, 12 casas de orixás e anexos em estágio de construção, além de um amplo barracão onde aconteceu a entrevista.

Mas, afinal, que mulher e poder é esse exercido pela mãe-de-santo deste terreiro?



Imagem 27: Mãe Dulce

Mãe Dulce tem 68 anos, é uma mulher de cor negra, heterossexual, idosa, aposentada como auxiliar de enfermagem e atualmente exerce a função de iyalorixá em candomblé de nação ketu. Ela nasceu na cidade de Cachoeira, interior da Bahia e, ainda bem jovem, migrou para Salvador, indo morar na região da Cidade Baixa. Possui o 2º grau completo, separou-se do primeiro cônjuge e, atualmente vive em união estável com um segundo parceiro¹⁰⁵, com o qual não teve filho¹⁰⁶. Ela reside na Fazenda Grande III com Sr. Sátiro e uma neta de maior idade. É mãe biológica de 04 filhas e 02 filhos, frutos do primeiro casamento, todos (as) residem em suas próprias casas, em outros endereços.

Nesse dia, ali, se encontravam seis pessoas sentadas à mesa, ainda degustando o almoço feito em uma grande bacia de alumínio, contendo uma moqueca de peixe fresco com

¹⁰⁵ Sr. Sátiro convive com mãe Dulce há mais de vinte anos e foi um dos que ajudou mãe Dulce a “plantar” o terreiro e tem sido um apoiador na manutenção do Ilê Asé Ogum Omimkayê. No Candomblé de Baba Egun, no terreiro Ilê Axé Agboulá, localizado no bairro de Bela Vista, em Ponta de Areia – Itaparica/BA, Sr. Sátiro ocupa o cargo de Ojé Dundun (maior cargo, abaixo do Alapini). Já no Candomblé Ketu, no terreiro Obaná é açobar da casa de Omolu. Trata-se de posto especializado e que, de certa forma, constitui uma classe sacerdotal, submetido à autoridade da autoridade máxima do terreiro, cuja função é zelar da casa de Omolu. As (os) filhas (os) desse orixá chama o Açobar de “meu pai”; na cerimônia do padê, o nome de açobar é invocado e estando ele presente, deve dançar a cantiga em frente ao estrado dos atabaques (LIMA, 1977, p.99).

¹⁰⁶ Cabe informar que mãe Dulce criou Edvanise, uma das filhas de Sr. Sátiro que veio com ele. Hoje, maior de idade e trabalha na área de saúde. Sabe-se que Srº Sátiro tem muitos filhos de outras relações amorosas, anterior à mãe Dulce.

ovos e temperos diversos. Todos conversavam tranquilamente, mãe Dulce, estava sentada na cabeceira da mesa, trajando uma blusa leve de muitas cores e uma calça vermelha, as duas outras mulheres que também estavam à mesa trajavam roupas típicas do serviço religioso, compridas saias brancas, blusas brancas, turbantes na cabeça e seus colares de contas – ambas cumprindo resguardo de obrigação de 07 anos. Trata-se das ebomis de xangô Cátia e Mariana. Cátia é a filha caçula de mãe Dulce; filha de santo do terreiro e aquela que sucederá a atual yalorixá, após sua morte. Mariana é filha de consideração de mãe Dulce, filha de santo dela e do terreiro. É ministra de canto e designada pelos orixás a abrir terreiro de Caboclo. Além das filhas de santo em desenvolvimento de obrigações religiosas, encontrava-se ali, servindo à mesa, Lucinha, Iya-Egbé, mãe responsável pelas cabeças dos filhos e filhas-de-santo do terreiro; é a filha biológica mais velha de mãe Dulce e, atualmente, reside na Itália (encontrava-se também em processo de obrigação ali). A quarta mulher, responde por Elisa, na época era abiã em preparação à feitura, hoje é iaô, rodante de Iemanjá. O rapaz se chama Cristiano, é filho-de-santo, rodante de Logunedé e babalossain do terreiro - responsável pelo manuseio das folhas do segredo. Portanto, todos com ligações estreitas no serviço religioso da casa.

Logo após a chegada, fui convidada para sentar à mesa do almoço; na TV, localizada em um canto da cozinha, passava o horário eleitoral gratuito, que chamando a atenção de todos abriu oportunidade para uma breve conversa sobre as políticas na Bahia e em Salvador. Mãe Dulce não tardou em falar dos candidatos que se apresentavam para as futuras eleições³, sabia o histórico político de muitos e apresentava uma opinião bem formada sobre as necessidades da cidade e das pessoas. Comentou com os presentes sobre o abandono que as religiões de matrizes africanas sofrem dos poderes políticos, mencionando que ao precisarem dos votos os candidatos logo buscam as comunidades dos candomblés; no entanto, tem se mostrado incapazes de auxiliar as mesmas quando estas precisam. A conversa sobre política não foi em tom de revolta, ou frustração antes apresentou-se em tom de reflexão pelo momento político importante em que a cidade de Salvador se encontrava e pela força do voto que as comunidades possuem, porém ainda não sabiam usar, de acordo com mãe Dulce.

Após o descanso do almoço em animada conversa sobre os candidatos políticos da cidade, nos dirigimos para a parte dos fundos onde se encontra um grande e arejado barracão com muitas cadeiras, quadros nas paredes, representando as entidades do candomblé,

³ Esse primeiro diálogo aconteceu dia 11 de setembro de 2012, faltando 26 dias para o primeiro turno das eleições municipais na cidade de Salvador que ocorreram em 07 de outubro de 2012.

tambores e símbolos cerimoniais, onde são celebradas as festas religiosas e ocorrem alguns atendimentos. A conversa com mãe Dulce se deu neste local. Nos interessou explorar mais sobre a história de vida de mãe Dulce e suas experiências familiares, mas, também, sobre sua inserção no candomblé. No começo ela falava pouco e esperava minhas perguntas para ela responder a seguir, mas, rapidamente a conversa fluiu mais naturalmente e as histórias começaram a surgir sozinhas, sem eu ter que interromper ou perguntar, dando ela o tom e ritmo de sua própria narrativa.

Mãe Dulce contou-me ter nascido no interior da Bahia, na cidade de Cachoeira, como já dito. Sua vida dentro do candomblé já conta com 39 anos de experiência e nasce da sua tradição familiar, seu pai biológico era pai-de-santo da nação nagô, sua mãe da nação angola, e ela faz parte da nação ketu, deixando bem claro ao mencionar isto que estas três nações diferentes, significam terem se originado em “terras diferentes”⁴. Após a morte de sua mãe biológica, quando tinha um ano de idade, mãe Dulce foi adotada por um de seus irmãos mais velhos¹⁰⁹ e sua esposa, que também era sua madrinha. Mãe Dulce teve uma infância tranquila e farta em companhia do casal que a registrou como filha aos quinze anos, às vésperas de seu casamento; completou que seu pai biológico teve “incontáveis” filhos com muitas mulheres e que não registrou nenhum.

Mãe Dulce me contou que estudava escondida do pai, com quem manteve contato, e depois estudava escondida do pai adotivo, que também era seu irmão, com quem morava regularmente, ambos eram contrários a que “mulher” estudasse. Ela comentou divertida que era para evitar que a filha “escrevesse bilhetinhos para namorado”. Este detalhe de sua trajetória escolar e outras depois me permitem concatenar analiticamente aspectos importantes das relações de poder entrecruzadas com as de gênero: ela contou também que após seu casamento, quando ela já tinha quinze anos, que seu pai adotivo ordenou a seu marido para que não a deixasse estudar, alegando “onde já se viu mulher casada estudar?”, e a seguir, ela complementou sua narrativa colocando a reação e posição dela: “eu estudava na tora”⁵.

Como bem observou Saffioti (1992, p.183-4) que em todas as sociedades conhecidas as mulheres detêm parcelas de poder que lhes permitem meter cunhas na supremacia

⁴ A população negra escravizada no Brasil pertencia a diversos grupos étnicos africanos, eram eles Yorubás, Ewe, Fon, Gêges, Bantus etc. Em diversas regiões do país, a religião destes grupos tornou-se semi-independente, evoluindo em diversas “divisões” ou nações de Candomblé, como Nagô, Angola, Ketu. Essas “terras diferentes” se distinguem entre si pelo conjunto de divindades veneradas, pelo toque do atabaque, pelas canções ritualísticas, e pelo idioma africano usado nos rituais.

¹⁰⁹ Seu irmão era fuzileiro naval e faleceu há cinco anos.

⁵ A palavra “tora” é uma gíria popular baiana, de especificidade soteropolitana, que no termo empregado por mãe Dulce significa “dificuldade extrema”.

masculina e que a subalternidade da mulher não significa ausência absoluta de poder. No relato de Mãe Dulce se observa que ela tem poder e que esse poder assinala uma conotação política e designa, basicamente, a figura central do poder; no singular o poder se estilhaça em fragmentos múltiplos e é equivalente a influências onde as mulheres têm sua parcela (PERROT, 1992).

Mesmo com todas as imposições e as dificuldades impostas primeiro pelo pai e padrasto e depois pelo próprio marido, ela logrou completar o ensino médio e se formou em auxiliar de enfermagem. Nesse projeto contou com o apoio de várias mulheres: o da sua mãe adotiva que a ajudava a estudar escondida, ao esperar que o pai adotivo saísse para trabalhar para que ela pudesse ir à escola, e o da própria professora. Mãe Dulce conta das estratégias usadas pelo marido para impedi-la estudar, em várias ocasiões, levando as crianças pequenas para a escola e deixando-as no meio da sala de aula para intentar impedir que ela estudasse; mas que isso não funcionava, pois ela contava com amplas redes de apoios e solidariedade de outras mulheres nas que lograva se apoiar e que sempre estiveram presentes em sua trajetória, auxiliando-a e, quando acontecia de o marido levar seu filho pequeno na escola, que nessa hora a professora dizia: “se preocupe não” e dirigindo-se às suas discentes dizia: “segure aqui o menino, pra ela poder fazer seu trabalho”.

Dos dados e trechos da narrativa de mãe Dulce analisados passo a seguir a refletir e extrair algumas de suas principais implicações para o tema que nos concerne neste capítulo, antes de continuar com mais dados. As relações de poder que rodearam sua infância e adolescência emergem de nítidas construções de diferenças de relações de gênero na sociedade que se manifestaram na história de vida de mãe Dulce, revelando que dentro das emergências simbólicas da dominação masculina, um diálogo constante é travado entre os gêneros, propiciando disjunções e estratégias mais elaboradas para se contrapor ao poder estatuído.

Estudar não seria em princípio possível para mãe Dulce, tanto pelas imposições de seu pai biológico como o adotivo, que era também seu irmão mais velho e chefe da casa onde foi criada; porém, com o apoio de sua cunhada e mãe adotiva conseguia burlar as regras desse poder masculino e estudar escondida, se apoiando no poder e solidariedade da mulher que ocupava o lugar de esposa do chefe da casa. Após seu casamento, aos quinze anos, seu marido também tentou dificultar o seu acesso à escola, utilizando como uma das estratégias de impedimento levar para a sala de aula o filho ainda muito pequeno. Neste novo contexto, mãe Dulce lograva sensibilizar e receber o apoio necessário da professora e colegas de classe, de modo a continuar driblando os intentos de dominação e controle masculino agora exercido

pelo marido, a quem seu pai dera-lhe a autoridade para definir seu destino. Mãe Dulce continuou resistindo às imposições e desejos destes homens na sua vida, e redefinir seu lugar e papel nesta estrutura de relações de poder nas que estava envolvida, ganhando o afeto e solidariedade de outras mulheres que ajudaram e permitiram resistir e continuar com seu projeto de educação, apesar das dificuldades que encontrava no meio do caminho.

Para Bourdieu (1998) o poder é representado de forma simbólica constituída pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e deste modo à ação sobre o mundo. Segundo o autor, o poder simbólico não reside no “sistema simbólico” em forma de uma força oculta, mas se define numa relação determinada e é por meio desta que se exerce o poder onde alguns dominam e outros estão sujeitos. A concepção do ser “pai” nas relações familiares de mãe Dulce deu a seu irmão mais velho, que lhe adotou como filha, a pretensa gerência sobre sua vida prática, social e cotidiana, determinando diretrizes a serem seguidas assim como os campos em que poderia atuar, se relacionar e conviver, campos esses fragmentados e estendidos pela mesma a partir de sua conduta que burlava a imposição das regras. Na fala de mãe Dulce isso aparece claramente quando a mesma retifica que estudava escondida, pois seu pai adotivo não permitia; no entanto, outra observação de Bourdieu fica evidente na fala de mãe Dulce, que o poder é representado pela força do campo social e das relações com o pai. Temos então o mundo simbólico articulado por mãe Dulce se opondo ao mundo simbólico articulado pelo pai – onde as duas visões de mundo passam a se confrontar a partir das instâncias de poderes e posições destes dois sujeitos que são distintos, e que se transformam e promovem uma ação sobre o mundo, nessa relação e interação.

Mãe Dulce conta que, quando criança, sua mãe adotiva lhe levava para igreja católica e que, quando adulta, frequentou a igreja evangélica da Assembleia de Deus por dois anos, antes de passar para o candomblé aos 29 anos. Ao frisar que não entrou de “imediate” no candomblé, tendo frequentado por dois anos a igreja evangélica da Assembleia de Deus também destaca que lá “o negócio não funcionou não”, a partir deste momento, de acordo com mãe Dulce, “começou a aparecer os problemas de orixá”:

“[...] comecei a me sentir mal ter vários problemas... É de saúde e os médicos não diziam... diziam que eu não tinha nada assim o medico psiquiátrico né eu dizia que não tinha nada que passasse a dor de cabeça que eu tinha... dor de cabeça terrível e ai os médicos diziam: Dulce você não tem nada... E eu não durmo é uma dor de cabeça terrível... andava com o rosto inchado - É essa situação toda que surge quando a pessoa tem problema espiritual não cuidado-, ai eu tive que ir para frequentar o candomblé, foi quando foi dito que por questão de... da minha situação de família que todos eram do Axé e que também eu tinha que cuidar do Orixá... ai eu fui pra uma casa em Tancredo Neves que foi uma senhora, uma vizinha minha que

me levou... que o médico falou assim: olhe eu vou lhe dar essas medicações... você agora vai usar seis tipos de remédios... se você não ficar boa eu vou lhe internar... era dor de cabeça terrível, era muita dor de cabeça minha filha eu arrumava a cabeça na parede [...]”¹¹¹.

Mãe Dulce correlaciona os problemas de sua vida com os da sua religiosidade, atribuindo a cura de seu problema de saúde, sem explicações médicas, com a sua entrada definitiva ao candomblé. Para mãe Dulce, a cura só foi possível quando passou a aceitar os orixás e a se dedicar aos serviços religiosos, dando início a sua trajetória como “zeladora de orixás” em uma casa de Tancredo Neves, Beirú. Ainda sobre seus problemas de saúde dizia:

“[...] meu Deus eu não sou maluca, eu não estou maluca eu sinto que eu não sou maluca eu vejo tudo, eu faço tudo, mas esse negócio não tá certo... E aí essa Iyalorixá, a minha mãe de santo que eu venero muito ela já morreu né, há 16 anos, porém eu amo como se ela tivesse viva porque foi quem me deu as mãos... Então ela disse: ‘ó minha filha você tem que cuidar da sua cabeça se não você vai morrer maluca’... Porque eu tive uma irmã que morreu maluca, porque ela não quis se cuidar lá em Cachoeira... Aí eu comecei a me cuidar no Axé, fazer os procedimentos que tinha que ser feito e depois disso eu fiquei boa [...]”.

Mãe Dulce considera que o seu ingresso no Candomblé se deu aos 29 anos, quando começou a frequentar a casa de Tancredo Neves para seus primeiros cuidados de saúde e religiosos, nos relata que os remédios dos médicos nunca surtiram efeito e que tinha certeza que morreria “maluca” se não houvesse se cuidado através do Axé. Sua admiração pela Iyalorixá Elmira¹¹² Costa Oliveira, Olufande, que começou seus primeiros cuidados e que lhe iniciou no Candomblé é evidenciado nas suas narrativas, ela considera que essa outra Iyalorixá foi sua mãe espiritual, figura viva em sua memória pela que nutre muito respeito e laços de afeto muito grandes.

A partir destas falas podemos perceber as dimensões que o candomblé como comunidade religiosa pode atingir, os laços que se estabelecem entre “filhos”, “filhas” e participantes das casas; os laços se estabelecem através de afetos recíprocos e da grande teia de solidariedade que se forma para resolução de diversos problemas, dentre eles os de saúde. O apoio da iyalorixá, mãe-de-santo de mãe Dulce, ultrapassou os limites do auxílio de saúde, pois, de acordo com os relatos desta, os laços que se estabeleceram entre “mãe” e “filha” foram como se a mesma houvesse sido filha biológica.

O significado das palavras Iyalorixá ou Iyá, ou ainda Yalorixá no dialeto Yorubá é mãe. A junção Iyaiyá, mamãe ou Iaiá, tendo o mesmo significado de mamãe, senhora, ou forma carinhosa de falar com a mãe, são palavras correntes no terreiro. Para o “povo de

¹¹¹ Ela batia a cabeça na parede literalmente para diminuir a dor

¹¹² A Iyalorixá Elmira já é falecida. Mas, por meio da sua cadeira de posto, localizada no centro do barracão do Olufonjá, até hoje, tem sido reverenciada pelos nativos.

santo” estas palavras são investidas de poder, não podem ser usadas dentro de outras esferas denominativas e impõem respeito à tradição do candomblé. Pode ser usado antes de uma palavra como é o caso de Iya-bassê, Iya-kekerê, Iya-lorixá, Iya-Egbé, Iyá-Nassô, como pode se usar a palavra para se referir às Iyámi significando (minha mãe), também chamadas de Iyami-Ajé (minha mãe feiticeira) ou Iyami Agbá que significa (minha mãe anciã). Segundo Vivaldo Costa Lima:

O nome de pai ou de mãe que recebem os líderes dos terreiros provém da paternidade classificatória assumida com o processo iniciático – onde o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, de família-de-santo. Mãe-de-santo é assim entendida no seu valor semântico atual - como a autoridade máxima do grupo do Candomblé, o chefe da família-de-santo (1977; p.68).

De acordo com Teresinha Bernardo (2005), na família poligínica africana se propiciava relações mais estreitas entre mães e filhos, do que entre pais e filhos, dando às mulheres a autoridade sobre a vida dos seus rebentos mais amplamente. Os filhos viviam com as mães em casas conjugadas a casa dos maridos, espaços estes diferenciados pela constituição de famílias poligâmicas. A autora demonstra que possivelmente a formação da família poligínica diminui a dominação masculina em seus interstícios, dando a figura da mulher responsabilidades específicas no trato com a hereditariedade (BERNARDO, 2005, p 12). De acordo com Bernardo estas atribuições da mãe estreita os laços com os filhos em detrimento da figura paterna:

Na verdade, o que transparece é que os filhos gravitam em torno da mãe em uma interdependência totalizadora; inclusive o conflito entre irmãos do mesmo pai e de mães diferentes dá indicativos nessa direção. Mas, é, sobretudo o fato da existência de uma verdadeira “guerra-fria” entre parentes, em que a mãe encontra-se sempre ao lado de seus filhos, para protegê-los, faz com que ela desenvolva poderes ocultos, transformando-se em feiticeira; indicando que as situações de conflito vividas pela mãe com seus filhos possibilitam o desenvolvimento de sentimentos maternos de tal monta que chega-se à feitiçaria como forma de proteção (BERNARDO, 2005, p. 13).

No candomblé, observamos esta perpetuação através da religiosidade, a figura da mãe se liga a figura dos (as) filhos (as) através da constituição hierárquica definida pelos orixás e garantida pela autoridade da iyalorixá. As características específicas da iyalorixá, mulher africana e afro-descendente coadunam-se com as atribuídas socialmente para as mães, proteção e afeto intensos, acrescidas à de provedora do lar, dinamizadora do cotidiano e responsável pela intermediação dos conflitos; estes vínculos “possibilitam a vivência da matrifocalidade na sociedade brasileira”. Porém, de acordo com Bernardo (2005, p. 15), todos

esses aspectos culturais elencados não explicam a ocorrência somente de um tipo de família, “mas, dão indícios fundamentais para o entendimento do fato peculiar da mulher surgir como a detentora do poder religioso, a grande sacerdotisa do candomblé”.

Mãe Dulce conta que sua mãe-de-santo tinha alguns problemas de saúde dentre eles certas dores na coluna e que para ajudá-la nos serviços religiosos, ela, mãe Dulce, ficava várias horas no terreiro para auxiliar no preparo dos alimentos, na limpeza do espaço e para costurar as roupas cerimoniais com a finalidade de poupar sua “mãe” das dores na coluna.

É neste contexto que podemos observar princípios de famílias baseadas na “matrifocalidade”, onde a mãe de santo assume outro significado. Olhado a partir de um mais amplo sentido da organização social, alguns terreiros podem ser considerados comunidades religiosas centradas no poder da “mãe” ou em uma “matrifocalidade”. Em outras instâncias, podemos, também, considerar que esta característica marca grupos empobrecidos na Bahia, como clarificou Woortmann, as mulheres neste contexto detêm a maior parte do controle da casa, desempenham um papel fundamental sobre os recursos econômicos da família e integram a família em redes de parentesco (WOORTMANN, 1987. p. 289). Outro ponto importante a ser destacado é que as relações de parentesco nas famílias negras perpassam pela ordem estrita dos laços maternos, de acordo com Marcelin (1999, p. 44), o sangue estabelece o acesso ao parentesco, sendo o ciclo completo a partir dos laços de consideração mútua; estas instâncias, porém, sendo articuladas em torno da “mãe”. Os vínculos de parentesco essenciais para a gerência da família passam pelos dados biológicos do símbolo materno, e o “[...] que dá conta desse laço é o cordão umbilical que liga os irmãos através da mãe. É pela mãe que o parentesco entra no mundo e é pela mãe que ele sairá (se tiver de sair)”.

A história de vida de mãe Dulce demonstra que antes de receber o título de “mãe” tinha sido ela mesma uma filha e tido antes de se tornar uma, a sua própria “mãe”, sua iyalorixá que lhe cuidou e lhe iniciou no candomblé, pessoa através da qual e pela qual suas atribuições e responsabilidades como filha e depois como mãe-de-santo se constituíram. Podemos considerar que a palavra “mãe” e a apropriação desta, simboliza dentro do candomblé a própria investidura do poder, pois é a “mãe-de-santo” que carrega as determinações dadas pelos orixás para reger sua comunidade e deliberar as ações necessárias para que a mesma permaneça; em contrapartida a investidura do poder sobre a “mãe” dá à comunidade a certeza do auxílio da sacerdotisa nos momentos de necessidade, pois a palavra “mãe” por si só carrega dentro de si as atribuições do cuidado, as ligações simbólicas existentes socialmente entre mães e filhos (as).

Retomando mais alguns dados das histórias de vida de mãe Dulce, ela contou que precisou fazer escolhas difíceis. Ao falar sobre seu casamento revelou que, aos 15 anos, casou-se “com toda a pompa e circunstância”, com noivado, casamento na igreja católica e festa, contando com a autorização do seu pai adotivo. Mãe Dulce conta que seu marido era muito ciumento e não queria que ela trabalhasse. Como fruto desse casamento, que durou 14 anos, ela teve 04 filhas e 02 filhos. Mas que depois que entrou no candomblé, aos 29 anos, “meu marido me deixou por causa disso, aliás, eu o deixei por causa do Axé”:

“[...] isso é um fato muito interessante porque ele não gostava. A família dele é espírita e ele não me aceitava no Axé, ele dizia que era coisa de gente ruim, coisa de gente de baixo nível; estas coisas todas que as pessoas falam... falavam e ainda falam por aí... Então ele não aceitava... quando chegou um certo tempo, eu tive uma revelação assim em sonho, o Orixá dizia pra mim que eu ia morrer e meus filhos iam ficar todos aí. e eu via a minha cabeça toda cheia de água... aquela água purulenta... então eu falei: É, eu tenho que tomar a decisão! Quando eu procurei saber com os mais velhos [disseram] seus Orixás a partir de hoje não querem mais que você volte pra sua casa...onde eu morava com meu marido e mais meus seis filhos...e eu não fui...e a partir desse dia eu deixei ele em prol da minha saúde e meus filhos. E se eu morresse, quem ia cuidar de meus filhos? Foi uma luta pelo Axé, uma luta muito grande que eu tive, uma resistência [...].”

Podemos observar nas narrativas de mãe Dulce que desde seus primeiros passos no candomblé a discriminação já estava presente em seu cotidiano dentro de sua família e em seu local de trabalho, ela elenca que a separação do marido foi decidida por compreender que o culto religioso em sua vida era de extrema importância não se sentindo constrangida em dizer que deixou seu marido por causa do “Axé”, ou seja, sua compreensão do mundo religioso redimensionou suas práticas cotidianas, dando novos significados de mundo e reelaborando seus conceitos de família, saúde, filhos (as) e existência.

É importante observar (conforme já dito antes) que para Geertz (1978), os indivíduos, por meio da religião, adquirem certas disposições e experienciam certos atos e sentimentos, construindo uma maneira muito própria de “estar no mundo”, de compreendê-lo e de se posicionar frente a ele. Neste sentido, podemos inferir que a religiosidade do candomblé não se diferenciaria apenas em termos de cosmologia, mas também em termos das disposições emotivo-efetivas, e do *ethos* que adeptos logram interiorizar. Dentre as religiões, a do candomblé, sem dúvida, possui um *ethos* e uma “visão de mundo” bastante particular, tendo por fundamento a busca da conservação e do crescimento constante da força vital; enquanto fonte inesgotável da vida e de todas as felicidades.

Os conflitos foram resolvidos a partir de reconstruções simbólicas do mundo agregadas as novas dimensões de poder. Mãe Dulce, antes, se sentindo sem nenhuma investidora social de poder, manteve-se com o marido; mas, ao deixá-lo, acabou por acessar

as relações de poder que a religiosidade lhe proporcionava através do candomblé, exercendo as possibilidades que se apresentavam a partir do novo mundo em que se inseria.

Vale ressaltar que os conflitos dos cônjuges dimensionados pelas compreensões do sagrado, onde o marido era espírita e a mulher de religiosidade afro-descendente demonstra relações de poder e nos remete a uma construção emblemática que circula, historicamente, os espaços religiosos de matrizes africanas que são as conexões feitas entre gênero, classe social, raça/etnia e religiosidade. Essa análise se aporta na fala de mãe Dulce quando relatou que seu marido lhe dizia que o candomblé era “coisa de gente ruim... coisa de gente de baixo nível”. Nos discursos de senso comum, observou-se (e ainda se observa) com frequência relatos que definem os candomblés como espaços religiosos de ordem subalternizada, religiosidade manifesta por indivíduos de classes populares empobrecidas, negras e etnicamente inferiorizada.

Ademais, os inúmeros ataques e as violências que os espaços religiosos de candomblé e seus participantes sofrem no país são reflexos do pensamento construído em torno destes locais, que o apontam como o lugar do incomum, do diabólico, do sujo e dos indivíduos negros. Ainda que diversos trabalhos de pesquisa venham desconstruindo esta imagem, permeia no cenário nacional uma grande tendência ao desconhecimento e a se pensar as religiões de matrizes africanas como ligadas ao submundo da credice, da inferioridade racial e da superstição.

Mãe Dulce reafirma em sua fala as conexões pejorativas que muitas pessoas fazem ao falarem “que o candomblé é do diabo”, devido aos rituais e as entradas de transe existentes. Estas crenças nos campos das subjetividades colocam em conflitos sujeitos a partir de sua inserção religiosa e proporcionam novos limites para o exercício e para a compreensão do poder de mulher no candomblé.

Segundo relato, diante da difícil escolha, mãe Dulce resolveu obedecer a seu orixá Oxum e não voltou mais para sua casa, passando a residir, inicialmente, na casa de sua mãe-de-santo que a tratou como uma verdadeira filha, inserindo-a na sua própria família biológica e depois, também, seus (as) filhos (as). Mãe Dulce destaca com muita gratidão o apoio financeiro recebido por um de seus irmãos-de-santo¹¹³ para compra de utensílios de uso

¹¹³ Mãe Dulce me contou que Valtinho (seu irmão-de-santo – rodante de Iansã, hoje seu grande amigo) na época em que resolveu deixar seu marido por causa do Axé (não mais retornando para sua casa, livrando-se do risco de morte por mãos do pai de seus filhos que não queria nem quer ela trabalhasse e tão pouco que fosse do candomblé), lhe deu um cheque para compra de um “kit de sobrevivência”, que ela, sorridentemente lembrou ter sido providencia de Oxum e que, na época, segundo ela, foi um valor significativo e mais do que suficiente, dando para comprar roupas, peças íntimas, material de higiene pessoal, passagens de ônibus, alimentação “e

peçoal emergencial. Depois dessa ruptura, mãe Dulce precisou trabalhar em dois empregos na área de saúde e, aos poucos foi se reestruturando financeiramente, separou legalmente do pai de seus filhos (as), obtendo, em juízo, o direito de ficar com as crianças (04 feminino e 02 masculino), abrindo mão da casa¹¹⁴. Hoje, mãe Dulce testifica com regozijo que “Oxum me deu em dobro”.

Mãe Dulce, em um depoimento intrigante, quando questionada sobre “o que teria mudado em sua vida após sua inserção no candomblé”, respondeu-me veementemente:

[...] mudou muito porque, na verdade, obrigação religiosa eu não tinha, passei a viver aquela vida de crente e... Não tinha aquela responsabilidade com a religião... Porém, depois que eu passei a ter uma historia no axé, mudou. Eu tenho responsabilidade a cumprir com meu dever... Aqui, você sabe que veio da senzala e na senzala tem o quê? Trabalho, muito trabalho [...]

Na fala da iyalorixá fica claro que suas ligações com a afro-descendência, remete suas raízes mais profundas a “senzala”, revelando, de fato, a escolha dela por essa cosmologia de mundo e visão onde se adota essa ascendência.

Não podemos estar como diria Geertz (1997, p. 88) “embaixo da pele do outro”; podemos, no entanto, através de suas falas tentar captar, “com quê?”, “por meios de quê?”, ou “através de quê?”, as pessoas compreendem o mundo em que se inserem e, no caso de mãe Dulce, percebo que seus valores, sua leitura sobre a sociedade e, fundamentalmente, sobre a construção de si mesma perpassa concatenada a seus elementos étnicos e religiosos; elementos estes constituídos pela singularidade da raça e da etnia, do ser negro, do ser da senzala e do universo do trabalho.

Para mãe Dulce sua “diferença” religiosa e social está atravessada pela sua ancestralidade, pelo conhecimento que possui de si e de sua constituição como descendente de africanos (as) escravizados (as). Essa fala possibilita entrever as complexas estruturas que constituem as identidades dos sujeitos dentro de uma mesma unidade religiosa. No caso de mãe Dulce, o candomblé lhe remete, quase que instantaneamente, para uma realidade passada de escravização, sofrimento e trabalho, que permeiam a sua identidade negra e que subentendem a estrutura de responsabilidades – “pesadas” – que a mesma assume ao adentrar o espaço religioso. Quando mãe Dulce expressa seu entendimento sobre a sua inserção no

ainda sobrou”... Reafirmou que o pai de seus (as) filhos (as) várias vezes ia tocá-la no seu primeiro trabalho para lhe matar e que por duas vezes teve livramento, ou seja, se livrou das garras dele.

¹¹⁴ Durante a pesquisa, seu ex-marido faleceu e mãe Dulce vendeu a casa, que ele continuou morando após a separação, e repartiu o dinheiro entre alguns de seus filhos (as).

espaço religioso, também possibilita entrever insígnias distintas emergidas de suas experiências.

Para Geertz (1997) o conceito de “pessoa” pode ser usado como veículo para entendermos e examinarmos as questões relacionadas à investigação de outras sociedades. Mas o que é ser uma pessoa? O autor afirma que em todas as sociedades existem conceitos diversos para fundamentar esta questão, conceitos estes que perpassam pelos filtros dos indivíduos e apresentam-se complexamente diversificados.

Na concepção ocidental, o conceito de pessoa toma formas universalistas baseadas em elementos de identificação trazidos pela “concepção da pessoa como um universo cognitivo e motivacional delimitado”, enraizado na construção de um ser “único, e mais ou menos integrado, um centro dinâmico de percepção, emoção, juízos e ações”, ou seja:

[...] organizado em uma unidade distinta e localizado em uma situação de contraste com relação a outras unidades semelhantes, e com seu ambiente social e natural específicos, (por mais que) nos pareça correta, no contexto geral das culturas do mundo, ela é uma ideia bastante peculiar (GEERTZ, 1997. p. 90 a 91).

Para Geertz (1997, p. 91) não devemos tentar encaixar “a experiência de outras culturas dentro da moldura desta nossa concepção”, devemos deixar de lado a nossa concepção para buscar ver a experiência dos outros com relação a sua própria visão do “eu”. Neste caso, a concepção do “eu” estabelecida na fala da iyalorixá permite-nos observar que a experiência-próxima de mãe Dulce se deu através da descoberta de sua religiosidade no seio do candomblé, experiência esta que não tinha observado em nenhum outro campo religioso que tentou se inserir. A partir de sua maturidade religiosa ou o que Geertz chamaria de experiência-distante, seu entendimento mais geral e amplificado da sociedade mudou diante das diversas atribuições e responsabilidades que sua religiosidade lhe propôs. Mãe Dulce permite-me observar que através de sua experiência-próxima no campo religioso passou a decodificar o mundo em que se insere por prismas variados que perpassam campos da etnicidade e da classe, inserindo a si mesma em uma sociedade concreta, construída pela interpretação de uma afro-descendência marcada pelas conexões do religioso (GEERTZ, 1997. p. 87 a 91).

Debater as interseccionalidades possibilita perceber a “coexistência de diversas abordagens”; as perspectivas diferenciadas traçam pensamentos diversificados sobre “diferença e poder”, refletindo sobre as margens da agência concedida aos sujeitos e suas reais possibilidades de agir mediante as suas fronteiras sociais e culturais.

O que Crenshaw (2002) sinaliza tem se tornado, academicamente, um desafio instigante no que tangencia os estudos de gênero. A autora nos alerta para as diferenças existentes nas formas de vivenciar a vida, a discriminação, a vulnerabilidade; as mulheres possuem diferentes prismas que divergem ou convergem entre grupos sociais específicos e criam as condições diversas que também tangenciam a opressão e a discriminação social dentre outros importantes elementos que constroem o “ser” social.

Mãe Dulce reconhece que as mudanças no seu mundo concreto se deram a partir de sua ligação com o sagrado, as tarefas determinadas, as diversas responsabilidades com o terreiro lhe deram um “novo” cotidiano, tendo que abdicar de muitas outras coisas para dedicar-se ao universo do candomblé. Declarou:

[...] eu vou pra feira, eu vou pra loja comprar, eu vou pra máquina costurar as roupas do axé faço tudo, tudo... Entendeu? Tem os dias pra gente limpar as casas dos santos, arrumar, e ai muda muito... Às vezes eu deixo de sair pra um lazer não vou porque eu tenho responsabilidade com o Orixá então ai a vida da gente muda e muito... E chega a ter até cobranças né, hoje mais não..., mas meus filhos me cobravam muito – há mainha eu quero ir pra um evento..., a senhora me leva pra lavagem do Bonfim – não posso porque eu estou ocupada meus filhos... Então, estas coisas mudam muito a vida da gente... e, às vezes nós temos aonde se segurar, sabe que tem uma árvore forte pra gente se equilibrar se segurar, pedir socorro...eu mesma a bem da verdade eu não gosto de imagem, igreja eu nunca gostei, eu ia pra igreja rezava me benzia...mas eu dizia é desse jeito?! [...]

O poder da “mãe-de-santo” também se nutre do trabalho dentro e fora do terreiro, suas diversas responsabilidades no campo religioso, na administração do espaço e na distribuição das tarefas lhe concedem múltiplos domínios na casa, (re) configurando, constantemente, o poder que lhe foi atribuído pelos orixás e pela comunidade.

O comprar, limpar, costurar, cuidar, “zelar do santo” são tarefas determinadas, com dias específicos para suas realizações, onde toda a comunidade do terreiro tem suas atribuições específicas; estas atribuições, porém, são determinadas em dois planos, o espiritual e o material, ambos convergindo para que a manutenção dos espaços do terreiro e a salvaguarda dos saberes místicos sejam preservados, mantidos e repassados. A organização do trabalho religioso também reflete as diferenças atribuídas aos gêneros, as vocações, as possibilidades de inserção neste espaço religioso, fazendo-me refletir sobre as conexões entre gênero/trabalho/geração - três eixos norteadores de diversas unidades sociais e suas organizações.

Mãe Dulce aponta as renúncias de ordem pessoal e familiar que precisou fazer, bem como as cobranças dos (as) filhos (as) biológicos (as) durante o seu percurso de amadurecimento no axé. O poder da mãe-de-santo poderia ser questionável se analisado desde

certos prismas na sua relação com o sobrenatural que, nesse caso, é o orixá maior, em que a mulher, mesmo denominada líder, deve obediência e renúncia a partir do momento em que é escolhida e aceita comandar o terreiro, tornando-se um instrumento de transmissão das tarefas que lhe foram designadas a cumprir. Cabe a ela resolver todas as questões relativas aos orixás. O “equilíbrio” e a “segurança” da mãe-de-santo é também resultante de sua habilidade de mediação entre as pessoas e os orixás.

Na fala de mãe Dulce se percebe certa inadequação a outras religiosidades que se dava pela não aceitação de elementos como imagens e pela própria constituição das igrejas, o não sentir-se “bem” nestes espaços, sua inquietação e deslocamento lhe colocavam no lugar de “descrente” e desligada dos elementos da cristandade. Isso não quer dizer que os elementos da crença cristã estejam excluídos de sua experiência-distante, já que, quando criança, mãe Dulce frequentou a igreja católica e, depois por dois anos, a igreja evangélica (Assembleia de Deus); porém, pode-se dizer que eles apresentam-se diluídos, subsumidos nas suas experiências com o candomblé; isso fica claro quando ela fala sobre seu orixá Ogum exclamando que, “[...] tudo que ele merece ainda é pouco ainda!”, referindo-se aos trabalhos que desenvolve em nome de sua religiosidade.

A supremacia da mulher no Ilê Asé Ogum Omimkayê chama-nos a atenção, tanto nos papéis principais quanto em maioria na família-de-santo. As relações de poder decorrem da estrutura religiosa do terreiro, onde a mulher representa papel de liderança e de supremacia em relação ao gênero masculino não só por constituir maioria e por possuir determinadas funções na família-de-santo que a caracterizam como liderança, a exemplo das funções de mãe-de-santo, mãe pequena, cozinheira, ekede como também por terem a função de recrutar as famílias para participar da religião e suas obrigações, ou seja, exercendo papel fundamental no critério de manter a continuidade da tradição religiosa. Segundo a iyalorixá, para se tornar uma mãe-de-santo:

[...] tem um processo, tem um período que a pessoa passa de iniciada a maior idade no axé e tem também a orientação do Orixá se você vai ser zeladora de Orixá ou não entendeu? Não é por minha vontade, é pela vontade dos Orixás, então tem um período que a pessoa tem que se entregar pra o Orixá para que ele dê os direitos [...]

Mãe Dulce apresenta uma configuração de poder religioso que podemos destacar como atravessada pelos conceitos weberianos de dominação carismática. De acordo com Weber, o carisma pode ser compreendido como uma força criadora que se consolida através de laços que se estabelecem em instituições duradouras, sendo um elemento muito importante

da estrutura social. Para Weber, a dominação carismática se estabelece através da autoridade suportada e alimentada pela devoção afetiva por parte dos dominados. Ela amplifica-se sobre as “crenças” transmitidas através de profetas, sobre o “reconhecimento” que pessoalmente alcançam os heróis e os demagogos, durante as guerras e revoluções, nas ruas e nas tribunas, convertendo a fé e o reconhecimento em deveres invioláveis que lhes são devidos pelos governados (WEBER, 1982, p. 285).

Mãe Dulce, ao falar do processo para se tornar uma líder espiritual, destaca que a líder é escolhida pelo orixá, cabendo a ela aceitar essa escolha em submissão e fé, na certeza da recompensa, ou, como ela mesma menciona, dos direitos cedidos pelos orixás. Desde cedo, o carisma, que constitui uma qualidade inata da personalidade de mãe Dulce, foi percebido por sua Iyalorixá Elmira e depois confirmado no jogo de búzios. No ano de 1951, após 14 anos de abiã, mãe Dulce fez obrigação de feitura, passando a responder pelo oroncô de Oxum Omim Dei, trazendo-lhe, em oráculo, destino de mãe-de-santo. Durante o período de iaô à ebomi, a força do carisma de mãe Dulce foi sendo cultivada e consideravelmente ampliada por um treinamento longo, árduo e cuidadoso, em níveis espiritual e administrativo, sob a responsabilidade da iyá Elmira, no terreiro Olufonjá. Durante a obrigação de 14 anos, mãe Dulce recebeu decá (autorização do orixá Oxum para abrir seu próprio terreiro de Axé).

Após esse período de aprendizagem no terreiro da iyalorixá Elmira, mãe Dulce passou a cuidar do orixá que herdou de sua família sanguínea no terreiro Obanã, sob a liderança do babalorixá Flaviano (atendendo, assim, a orientação dos orixás para o seu caminho durante o jogo de feitura). Por isto, após 14 anos de feitura, mãe Dulce se submeteu a um outro rito “secreto”, passando a incorporar Ogunjá que veio trazendo-lhe oroncô de Ogum Laé e mais um decá. A partir daí, em 1980, quando já estava separada legalmente do pai de seus (suas) filhos (as) e todos (as) já eram maior de idade, mãe Dulce constrói a casa do orixá Ogunjá, no fundo de sua residência, em Fazenda Grande III, passando a atuar efetivamente como mãe-de-santo. Nesta época, mãe Dulce já vivia em união estável com Sr. Sátiro, podendo contar com sua significativa ajuda inicial. No ano seguinte funda, oficialmente o terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê (que traduzido significa a *casa de axé de Ogum {e} das águas que cobrem o mundo*), recebendo por feitura Jorge Welington – Olufandei – filho-de-santo de Oxalá e Wicleia – Oyagemi – filha-de-santo de Iansã. E continua, atuando ali, até nossos dias.

A orientação de axé de que mãe Dulce se refere, no seu caso, descende inicialmente do terreiro Olufonjá e depois do Obanã – ambos, perpassando pelo Ilê Asé Opô Afonjá, desembocam no Ilê Asé Iyá Nassô Oká. Mãe Dulce, enquanto líder e representante do Ilê Asé Ogum Omimkayê, desenvolve parentesco com a família-de-santo do Ilê Asé Iyá Nassô Oká

(popularmente conhecido por Casa Branca) em conexão com as redes de família extensa simbólica formada pelos terreiros Olufonjá, Obaná, Opô Afonjá – ambos de predominância ketu. É a partir dessas descendências que surgem as relações de parentesco simbólico, construídas a partir dos vínculos genealógicos estabelecidos entre os terreiros transmissores dos axés plantados no Ilê Asé Ogum Omimkayê, evidenciando-se direitos e deveres de retroalimentação entre as famílias-de-santo.

As relações traçadas entre os terreiros que, a priori visam convivência e aprendizagem sócio-religiosa entre membros dessa nação, muitas vezes, não estão isentas de fofoca, tensão e atrito. Mas, quando ocorrem, estas fofocas, tensões e atritos formam, na maioria das vezes, a própria dialética do equilíbrio entre os terreiros filiados (Lima, 2003, p.170). As relações entre as comunidades de terreiros, normalmente, se dão numa relação de fé e respeito pela pessoa e pelo orixá que a ‘pessoa carrega’, gerando união, tolerância, paciência e muito aprendizado.

As conexões que se estabeleceram entre mãe Dulce, sua iyalorixá Elmira, pessoa através da qual e pela qual suas atribuições e responsabilidades como filha e depois como mãe se constituíram, estão perpetuadas, ainda hoje, nas relações de apoio e nos mútuos laços de cooperação que se estabelecem entre os terreiros do Olufonjá, sob a liderança da atual mãe Nicinha¹¹⁵ e o terreiro de mãe Dulce, seguindo ao sistema hierárquico que obedece ao critério de senioridade e que envolve mútua participação. Tais conexões também fizeram com que mãe Dulce fosse inserida no processo de aprendizagem da boa convivência, de fé e amor aos orixás, de intimidade, respeito e união entre as comunidades de terreiros.

É latente um alto grau de reconhecimento do poder da iyalorixá Dulce oriundo dos espaços sócio-religioso por onde ela circula. Na Casa Branca tem assento de honra, no Olufonjá mãe Dulce tem cargo de Iyá Kekerê¹¹⁶ e de Iyá Dagã¹¹⁷, no Obaná tem cargo de Ajemuda¹¹⁸; sendo que em ambas possui filhas (os) de santo. Em Ponta de Areia (em Boa Vista no barro Vermelho), na ilha de Itaparica, – casa de sua ancestralidade - no Ilê Agboulá (candomblé de baba Egun) ela tem um cargo feminino. Mãe Dulce tece relações mútuas com os terreiros do Aquibanto, o Ilê Axé Oba Nan, o Olunfonjá, Afonjá, Casa Branca, Pilão de

¹¹⁵ Filha biológica e sucessora de mãe Elmira

¹¹⁶ Mãe pequena da comunidade, responsável por ela depois da Iyalorixá em sua ausência. Este cargo é, a rigor, o segundo em autoridade, depois da Iyalorixá do terreiro. Substituta imediata da mãe.

¹¹⁷ As Iyá Dagã, Otum-dagã e Ossi-dagã são mães encarregadas do padê de Exu juntamente com Iyamorô. A dagã substitui qualquer dos cargos de hierarquia que lhe são superiores, além de desempenhar o papel de coadjutora nas cerimônias do padê.

¹¹⁸ A ajemuda participa ativamente do ritual do padê que é celebrado pela Iyamorô, sendo auxiliada por duas das filhas-de-santo mais antiga da casa, a dagã e a sidagã, ao som de cânticos em língua africana, cantados sob a direção da iyá têbêxê e sob o controle do babalorixá ou iyalorixá, a função da ajemuda é de promover a proteção espiritual do terreiro.

Prata, Opó Aganju, Terreiro Oxumarê. Além dos mais conhecidos também tem relações com a Casa de Omim Dareuá, no Rio de Janeiro – onde, inclusive, já foi lá com o babalorixá Flaviano realizar obrigações de iaô. Nesta casa mãe Dulce tem dois filhos pequenos, um de Xangô e um de Oxóssi e, nos Estados Unidos, tem uma filha de Iemanjá, a cantora Gospel Micaela que frequenta anualmente o terreiro. Além disso, mãe Dulce costuma atender clientes de todo o Brasil e de vários países pertencentes às classes média e alta. Alguns desses clientes se filiam ao terreiro e outros, por motivo de força maior, preferem o anonimato. Geralmente, duas vezes por ano, mãe Dulce viaja para descansar e, ao mesmo tempo, atender sua variada clientela, rendendo-lhe apoio material significativo usado para manutenção da vida espiritual e material de sua comunidade-terreiro.

Mãe Dulce sempre nos ensina que o convívio entre as casas deve se basear na valorização e na predominância de valores familiares e na busca de objetivos comuns. Nas relações entre os terreiros não se reconhecem somente interesse lucrativo; pois também impera em ambas as casas a cultura de ser sustentadas com doações e prestação de serviços dos adeptos. Na época das festas, os membros se visitam e se reúnem nas casas, permanecendo ali, por dias, para aprontarem os preparativos dos eventos. Tal permanência favorece maior intimidade entre os membros, sentindo-se, com isto, verdadeiramente família, chegando a tratar as lideranças das casas festejadas de mãe, pai, tio, tia e uns aos outros de “irmãos” e “irmãs”. O que vejo, nos terreiros visitados, é que trata de um grupo onde prevalece o respeito mútuo, a cordialidade, a tolerância. E todos são responsáveis por seus atos dentro e fora do grupo.

No bairro onde está localizado o terreiro, mãe Dulce conta com o respeito e a simpatia da comunidade local, participando de atividades fora do terreiro ou fazendo se representar junto à comunidade. Além disso, trimestralmente, recebe e distribui cestas básicas as famílias mais carentes. Sendo uma das fundadoras do bairro, chegou até a plantar um pé de irôco (a primeira árvore) na praça principal do largo de Fazenda Grande III. Hoje, neste local, a comunidade costuma se reunir e, “embaixo de sua sombra” saborear, sobretudo deliciosas cervejas, colocando os “papos” em dias. Nas festas religiosas do terreiro, mãe Dulce orienta sua família extensa (biológica e de santo) a tratar bem os convidados e moradores locais, servindo, sobretudo comidas e bebidas.

No terreiro, a mãe-de-santo, através do controle do conhecimento das tradições e segredos do candomblé e de sua profunda experiência com os mesmos, efetivamente desenvolve seu poder carismático e sua autoridade para interpretar, intervir e trabalhar com os orixás. A mãe-de-santo é então o repositório personificado de todos os elementos que

compõem a tradição oral, assim como da conduta simbólica mais importante junto aos orixás (Silverstein, 1979; p.48). Como se pode observar, mãe Dulce é uma mulher “escolhida”, especialmente indicada pelos orixás Oxum e Ogum e que herdou e vem desenvolvendo com muita estratégia certas características de personalidade, tais como, carisma, simpatia, personalidade forte, inteligência aguda, autoridade, sensibilidade, capacidade de mando que lhe facilitam seu relacionamento com os orixás, com a família extensa, com a direção de seu terreiro e com a comunidade onde o terreiro está inserido.

As características do poder de mãe Dulce podem ser descritas como sendo relacional, denso, articulado; configurando-se a partir de junções entre o sagrado e o material, sendo codificadas pelos orixás que determinam a função de cada membro do terreiro e se espalha para as distribuições das tarefas do mundo prático e do mundo religioso pela mãe-de-santo. Toda a estrutura do poder converge para o plano do diálogo, mesmo que estruturas hierárquicas apareçam determinando posições e lugares de cada membro. É possível observar um fluxo, constantemente, fluido nas teias de sociabilidade e solidariedade, possibilitando que o poder circule entre os membros do terreiro. Para tal, a força do carisma é essencial para a consolidação e difusão do poder de mãe Dulce, pois seu poder de liderança “é determinado pela capacidade de consegui-lo”, sua missão é amplamente reconhecida pelos seus “filhos (as) de santo” e por aqueles (as) que se coadunam com a fé professada aos orixás (WEBER, 1982, p. 285).

Observa-se que a obediência à Iyalorixá do Ilê Asé Ogum Omimkayê é estabelecida através de suas qualidades pessoais que são amplamente legitimadas pelo grupo social em que se insere, e estas qualidades pessoais, entendidas como “superiores,” transitam entre sagrado e material, entre religiosidade e poder de liderança sobre a comunidade. O carisma não necessita de estruturas ou procedimentos ordenados para a nomeação e a substituição de líderes carismáticos, não sendo requerida formação profissional por parte do “portador” do carisma e de seus ajudantes. Weber coloca que a forma mais pura de dominação carismática é o caráter autoritário e imperativo. Contudo, Weber classifica a dominação carismática como sendo instável, pois nada há que assegure a perpetuidade da devoção afetiva ao dominador, por parte dos dominados (WEBER, 1982).

As relações com a “família” consanguínea e a “família” de santo apresentam-se coligadas. Interessante destacar que observamos, nestes laços, estruturas complexas e diversificadas que se definem por dois eixos básicos: afinidade e consanguinidade. A afinidade se define pelos laços da irmandade criados e reforçados pela fé religiosa; neste contexto, o sangue como laço de aproximação é substituído pela herança da ancestralidade do

candomblé, transformando em família todos (as) aqueles (as) que se dirigem aos serviços religiosos da casa e se encontram sobre o domínio da ialorixá. Os laços de consanguinidade são definidos pela genética, pois transitam na casa vários membros da família extensa como filhos (as), sobrinhos (as), netos (as) irmãos (ãs), dentre outros parentes da ialorixá. Portanto, os laços familiares são mais complexos e a afetividade costuma ser mais abrangente ao da família nuclear; pois, os princípios religiosos desta família extensa ganham um conceito próprio, ligando pessoas diversas sobre a égide da religiosidade e da liderança da ialorixá.

Neste sentido, podemos nos apropriar do que Woortmann (1987) e Hita (2014) observaram sobre a família no candomblé de que assumem papéis centrados na matrifocalidade, todos os membros da casa; sejam eles parentes consanguíneos ou definidos por laços de irmandade, se organizam em torno do poder da mãe assumida pela ialorixá, pois, por “matrifocalidade”, ou sistema matri centrado quero dizer que as mulheres em geral, e as mães em particular são os pontos focais do sistema de parentesco seja ele consanguíneo ou por afinidade. Essa “matrifocalidade” pode ser estrutural, cultural ou ambas [...]” (WOORTMANN, 1987, p. 288).

Na visão da mãe-de-santo, a “família de santo” e a “família biológica” não aparecem amplamente dissociadas, antes se constituem em dois lugares específicos no axé, mas que, constantemente, dialogam entre si, e que, por vezes, tendem a se misturar. Não podemos afirmar que ambos são uma única entidade, os laços de consanguinidade e de afeto recíproco; às vezes, se aproximam e, em outras, se distanciam. Importante ressaltar, porém, que estes desdobramentos evidenciam os papéis dos membros do terreiro, evocam seus lugares espaciais e religiosos dentro e fora dele. Mãe Dulce esclarece a importância dos elos entre a “família de santo” e a “família biológica”:

[...] pacífica tem que ser mesmo [...] porque cada pessoa tem uma maneira de pensar de agir né e também educar que é muito interessante muito importante, a educação doméstica é muito interessante no axé... Há pessoa que vem com educação de família, isso é muito importante porque colabora muito no axé muito, muito, muito, cada um sabe seu lugar, seus limites e seus direitos para que não haja conflito, é muito importante esta situação... E eu mudei o comportamento, como já disse, mudei muito porque passei a pensar mais antes de agir com responsabilidade porque temos que prestar conta, primeiro aos orixás, depois às pessoas, a comunidade que está na minha casa porque família de axé é uma coisa... Família genética é outra, são lados opostos; então, nesse momento, tem que se misturar... Então não tem como deixar não... - aqui é minha família aqui é a família do axé... Não... Tem que fazer o elo... Como em qualquer comunidade religiosa surge [conflitos] ah, mas fulano é filho, fulano é sobrinho, fulano é primo, fulano... Mas, aí surge isso, surge muito isso aí a gente tem que mudar o comportamento tem que pensar duas vezes antes de agir e saber lidar com cada tipo de pessoa e aí minha filha não é fácil não [...]

De acordo com mãe Dulce, a pacificidade, a educação e a responsabilidade seriam pré-requisitos primordiais para o exercício de liderança religiosa no candomblé; os conflitos acontecem, mas a iyalorixá, como mediadora, tem que compreender os problemas de sua comunidade e saber resolver as demandas da casa pacificamente, evitando confrontos. O comportamento da mãe-de-santo tem que ser ponderado, pensado, e mãe Dulce compreende que para se estabelecer uma boa convivência é necessário sempre refletir bastante antes de tomar qualquer decisão, aprender a lidar com as pessoas, respeitando sempre o modo de ser de cada um; o que, segundo a própria, não seria tarefa muito fácil.

Esta árdua tarefa de lidar com os conflitos, de acordo com a iyalorixá, demandam princípios básicos da boa educação, educação esta doméstica, trazida por todos os membros da comunidade e exigida pela religiosidade como base fundamental para se alicerçar o respeito ao local de cada um no terreiro. Todos (as) no terreiro têm seu local específico, seus limites estabelecidos e seus direitos muito bem estabelecidos¹¹⁹. Podemos pressupor que a educação da qual mãe Dulce fala passa também pelo que Weber considerou como elementos que constroem condições específicas para o exercício da dominação e do poder através do carisma; para o autor, os dons gratuitos reforçam e legitimam sua fala e sua decisão, em especial suas capacidades mágicas, suas revelações, seu poder de espírito e seu discurso são pressupostos importantes para a sua liderança (WEBER, 1982).

Mãe Dulce, por sua vez, apropria-se de seu status especial de mãe para a condução da casa, definindo sempre em seus atributos as construções sociais que dão as mães os privilégios de reconhecimento, distribuição de tarefas, mediadoras de conflitos e sustentáculos da boa organização da casa. Importante considerarmos que o carisma atua como elemento de reforço da figura materna, pois é através de seus dons especiais, como cuidadora, aconselhadora e detentora de conexões especiais com o sagrado que consegue reunir os (as) filhos (as) e manter todos (as) em seus espaços determinados dentro da instituição familiar, não obstante, sempre compreender os espaços religiosos do candomblé como lugar de família. Para Woortmann existe uma ideologia legitimadora dos papéis femininos que:

[...] transcende a esfera do parentesco e perpassa também o sistema religioso, isto é, o sistema de “construção do mundo”, tal como definido por Berguer (1969). As mulheres dominam tanto a família “secular”, da vida cotidiana, quanto a “família sagrada”, da vida ritual, isto é, uma área substancial do universo social e cultural do pobre, uma área particularmente carregada de valores e sentimentos (WOORTMANN, 1987, p. 292).

¹¹⁹ Conforme Vivaldo da Costa Lima, *Família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*, p.80.

A transcendência do parentesco também sobrecarrega sobre a vida religiosa, quando percebemos os laços de afinidade que ligam as pessoas próximas à *iyalorixá*, percebemos que esta transcendência é mais complexa do que sinalizou Woortmann, pois não são apenas os laços de pobreza que unem os membros do terreiro de *candomblé*, mas os reclames de herança de ancestralidade, os laços de solidariedade, de auxílio mútuo frente às dificuldades apresentadas no cotidiano como doenças, problemas familiares diversos, entre outros que não se coadunam, necessariamente, só com a economia material, mas antes possuem trocas simbólicas no campo religioso, revelando outros pontos de convergência. A religião exerce um efeito de consagração, age através de sua função santificadora, transpassa os limites das barreiras econômicas e políticas, contribuindo para as aspirações do mundo simbólico (BOURDIEU, 1992, p. 46).

Na última citação da fala de mãe Dulce esclarece que a “família de axé” é diferente da “família genética”, porém, no culto do *candomblé* estas duas esferas se unem através de um elo, este elo é definido pela crença nos orixás, pelos atributos da religião e pelos laços de consanguinidade e afinidade. A matrifocalidade se aproxima da matrilinearidade, e estes conceitos nesta observação são interdependentes, por dois motivos: a matrifocalidade é um conceito que qualifica um grupo doméstico centrado na mãe, estando o pai frequentemente ausente ou detendo apenas um papel secundário, a matrilinearidade é um conceito que determina a classificação ou a organização de um determinado grupo social, família, clã ou linhagem em que a descendência é contada em linha materna (como bem se observa durante o jogo de búzios).

Portanto, estes dois conceitos são centrais para se compreender o poder da mãe, a *iyalorixá*, e sua função na hierarquia do terreiro, pois, a “família de axé” e a “família biológica” giram em torno da mãe nos dois sentidos mais amplos destes conceitos; primeiro, quando se reconhecem enquanto comunidade religiosa organizada em torno da figura materna e, segundo, enquanto sociedade organizada que conta a sua história de vida através da consagração do poder religioso da mãe.

O poder de mãe Dulce, além de ser carismático, de herança ancestral e estratégico, seu poder é político e se expressa no ato de bem saber escolher as novas pessoas para se filiarem ao terreiro, pois, além da possibilidade destes membros trazerem novos clientes, também vão divulgar e aumentar o prestígio dela como uma mãe-de-santo que tem força - em termos de seus poderes religiosos para interceder e influenciar os desejos dos orixás - e vão trazer também os bens materiais fundamentais e indispensáveis para o sustento e o crescimento de sua comunidade extensa (família biológica e de santo).

Portanto, as tramas do poder constituído na pessoa da mãe-de-santo, longe de ser um poder “intramuros”, seu poder circula entre o mundo espiritual e social, dialogando com a comunidade que a cerca e retornando com legitimidade atribuída pelos seguidores religiosos, pela comunidade onde o terreiro se insere e, sobretudo, pelas dinâmicas de gênero, raça/etnia e classe que a circunscreve.

VI. RELAÇÕES DE PODER NO TERREIRO DE MÃE DULCE

No terreiro de mãe Dulce, as relações de poder são decorrentes da própria estrutura religiosa. O poder está concentrado na figura da mãe-de-santo e, ao mesmo tempo, é diluído entre as (os) adeptas (os) em forma de saber. Então, o poder é algo que se expressa nas diversas relações sociais dessa comunidade-terreiro. Desde aqui se poderia pensar que as relações de poder são também constituídas a partir do modo como as diferentes relações entre seus membros, incluindo as de gênero, se desenvolvem neste espaço.

No candomblé, a aquisição do saber é uma base importante para se ter poder e para se conseguir a senioridade na tradição. Trata-se de um saber que não se adquire através dos livros e nem está contido totalmente no intelecto. Sua fonte de aquisição é a vivência, sua forma de expressão está no fazer bem feito. Fazer do corpo um meio de comunicação que, através das danças, dos gestos, traz à tona um tempo e o espaço originário, a história e a ação de mitos milenares (VIDAL, 1996, p.51).

O saber não é propriedade de uma única mulher e/ou um único homem; pois, o saber é direcionado a toda comunidade-terreiro. De acordo com Schettini (1986, p.42) uma das maneiras de se obter o saber no candomblé é através da educação religiosa. Terá acesso ao saber aquela pessoa que foi escolhida pelos orixás e também as pessoas que desenvolvem convivência de axé.

Para Vidal (1996, p.51), o longo caminho de cada aprendiz pode levar uma existência inteira, tantos são os detalhes, sutilezas e informações que se transmitem após o cumprimento das obrigações religiosas. O conhecimento se dá a partir das práticas cotidianas do terreiro. Quanto mais próxima da comunidade religiosa, mais aumentam as possibilidades de aprendizado, de saber/poder.

O jogo de multa (pagar prenda por alguma falta cometida) tão comum no candomblé ressalta um aspecto da vida cotidiana: o bom humor, o riso, afabilidade que acompanham todos os momentos da vida da comunidade. Os erros sancionados pelo pagamento de multa são geralmente frutos de alguns descuidos ou até mesmo provocado: alguém se esqueceu de observar determinada interdição. A multa corresponde a alguns trocados apenas, e a operação se realiza, na maioria das vezes, em meio a riscos e brincadeiras (AUGRAS, 1983, p.208).

As multas têm um caráter lúdico, religioso e pedagógico, com objetivo de unir as pessoas da comunidade, tendo em vista três caracteres: a manutenção da tradição da comunidade, sua sobrevivência e a união entre os membros. A nenhum membro pode deixar

de aplicar a multa: do mais velho ao mais novo, sem exceção e, sobretudo às pessoas mais curiosas e questionadoras do terreiro. No meu caso, por duas vezes, fui vítima dessa “armadilha”; a primeira vez por eu ter desobedecido ao chamado da mãe-de-santo para sentar aos seus pés, durante a liturgia no barracão, e a segunda por não ter providenciado, com antecedência, a compra do sapato de salto branco para ser usado, durante as liturgias do terreiro, a partir do primeiro dia, após obrigação de três anos, tendo que passar constrangimentos e pagar engradados de cervejas. Ademais, o diário de campo, a seguir, apresenta um rico relato, mostrando o caráter disciplinador das multas na família-de-santo.

Na tarde do dia 21 de novembro de 2013 fui ao encontro da ebomi Duda e seu filho biológico Murilo, na feira de São Joaquim, localizada no bairro da calçada, na cidade baixa, para colher dados dessa pesquisa. E lá estávamos nós, em torno de uma mesa de bar, “matando a saudade”, acompanhadas de deliciosas cervejas Skol e falando de axé. Duda é rodante de Ogum, adulta, negra, comerciante, mãe de dois filhos do primeiro casamento e viúva do segundo casamento que lhe gerou Murilo e Paulinha - ambos são iniciados no Axé. Ela é filha-de-santo de mãe Dulce e exerce função de zeladora de orixás e em processo de abertura de casa. Murilo é feito de Oxaguiã e com herança ancestral a ocupar a função de babalorixá, dando continuidade ao legado de seu pai biológico, Paulo de Oxum, que faleceu, em 2012, vítima de enfarte.

Durante aquela roda de conversa que girava em torno do terreiro e da convocação à participação do calendário de festa de Oxum de mãe Dulce e sobre custos e benefícios das obrigações de feitura, perguntei-lhe sobre o poder no candomblé e a ebomi Duda me respondeu que, na ocasião de sua obrigação de sete anos, que a tornaria ebomi, percebeu certo jogo de poder por parte da mãe-de-santo do terreiro, ao pedir o valor de 3.000,00 como pagamento pelos serviços da obrigação, alegando que se dependesse dela não cobraria, mas teria de pagar o pai-de-santo que ministraria o ritual com ela.

Após esse relato, Duda me disse que ficou irritada com essa afirmação pela negativa da mãe-de-santo de que “não cobraria”, sendo, apenas, uma maneira educada de cobrar. Duda disse que no dia da entrada de sua obrigação de sete anos, ela entregou os 3.000,00, na frente da mãe-de-santo da casa, nas mãos do babalorixá Flaviano. Duda disse que depois disso, mãe Dulce lhe entregou uma lista enorme de alimentação para ela (Duda) deixar na casa, visando suprir a dispensa durante o período que ela ficaria recolhida, alegando ser a feira para alimentar as pessoas que ficarão na casa trabalhando, durante os sete dias de obrigação.

Duda me disse que eram quilos e mais quilos, intermináveis quilos de alimentos diversos -, destacando, ainda, que, após sua obrigação, viu parte desse alimento sendo levado

por Lucinha¹²⁰ para sua residência. Por último, essa ebomi também comentou que a mãe-de-santo pediu ao babalorixá Flaviano para tentar controlar a filha-de-santo (no caso ela) na casa sob seus cuidados. E o que essa experiência significa para a família-de-santo? Duda, sorridentemente, me respondeu, dizendo que estava sendo multada pela mãe-de-santo; sendo seu erro o de ter passado por cima da autoridade máxima do terreiro e da dona da casa, entregando os 3.000,00, nas mãos do babalorixá Flaviano.

No meu modo de compreender a situação à que fomos submetidas, penso que o jogo das multas encobre as relações de poder inerente aos grupos de iniciados, revelando a construção do poder dentro do grupo.

No terreiro, o sistema de conhecimento é transmitido por comunicação oral. Siqueira (1998, p.203) coloca que as cerimônias do terreiro são complexas e podem levar horas, tal como os ritos de iniciação ou as festas em homenagem aos orixás. Por isto, o processo de aprendizado é contínuo e de fundamental importância para se manter a continuidade do axé; pois, é devido à conservação dos valores legados que se mantém a coesão da comunidade e sua identidade.

De acordo com Lody (1987, p.18), os rituais no candomblé são relevantes para a existência religiosa, ética e moral, ampliando-se o poder e o conhecimento do próprio ser da instituição candomblé; sendo um aspecto de todas as pessoas e não especificamente das sacerdotisas e sacerdotes. É o tempo de iniciação que confere saber e, conseqüentemente, poder a cada pessoa – o maior dom que cada membro do candomblé pode ter. Este dom não é privilégio de algumas pessoas, mas possibilidades para muitas (os) filhas (os) de santos.

“Aprender com o tempo”. O saber para o candomblé somente é adquirido com o tempo, com a convivência, com o observar e o fazer e assim “devagarzinho, a poder de paciência, de amizade recíproca, a filosofia africana vai se desvendando, por etapas” (Bastide, 1978, p.12). De fato, no terreiro de mãe Dulce a aquisição do saber/poder se dá pela convivência.

Para Schettini (1986, p.42) “apesar das relações de poder no candomblé serem pouco organizadas, existe uma hierarquia bem definida, sendo o exercício do poder diferenciado”. Mas, as relações de poder no terreiro de mãe Dulce são organizadas a partir de sua estrutura hierárquica presente nos terreiros ketu da Bahia. Nas relações sócio-política do Ilê Asé Ogum Omimkayê, o poder é definido de acordo com a determinação dos orixás e pelas características de cada função hierárquica no terreiro. As relações de poder se dão através das

¹²⁰ Filha biológica da mãe-de-santo e Iyá-Egbé do terreiro

relações sociais de gênero, obedecendo, na medida do possível, aos critérios de senioridade e ancestralidade da tradição. De acordo com Lima (2003, p.56), as relações de poder no âmbito sócio-político dos candomblés da Bahia “marcam singularmente o candomblé como uma realidade social atuante, viva e dinâmica”.

Do ponto de vista da organização social, assim como todo candomblé baiano nagô/iorubá, o terreiro de mãe Dulce deve ser considerado como um grupo baseado na livre participação que, por sua vez, é significativamente influenciada pelo parentesco e pela origem tribal africana. [...] Sua estrutura é hierárquica, com limites de autoridade e responsabilidade bem definidos. [...] O controle social é obtido através das sanções sobrenaturais por aqueles que são investidos de autoridade. A identificação dos membros com o grupo e suas atividades é internalizada para que se torne o mecanismo principal de ajuste individual, provendo a sensação de segurança psicológica e os meios de ascensão social, fins econômicos e de status (HERSKOVITS apud LIMA, 2003, p. 57).

As relações de poder são decorrentes da estrutura hierárquica do terreiro e circulam entre os membros, levando em consideração o tempo, a posição e o caminho de cada membro dentro da religião. Por isto, tem poder na comunidade religiosa Ilê Asé Ogum Omimkayê quem sabe, quem conhece e quem tem um maior tempo de iniciação, quem tem posição e herança ancestral. A iyalorixá possui poder enquanto guardiã do axé, mas, este poder ela o transmite as suas filhas e filhos durante o processo de iniciação, espalhando-se às relações sócio-políticas dentro e fora do terreiro. Mas, mesmo quando ocorre a partilha do poder, a mãe-de-santo continua ocupando a supremacia no poder, pois, ao acessar as múltiplas facetas de sua personalidade, coordena as ações religiosa-sócio-políticas de seus (suas) liderados (as), através das múltiplas estratégias de negociações com vista à manutenção e expansão da comunidade-terreiro sob sua liderança.

A estrutura de poder no candomblé tem por objetivos homenagear os orixás, preparar as (os) filhas (os) de santo para recebê-los, conseguir que desçam entre os humanos, tornando suas vidas mais suave e mais rica material e espiritualmente (Carneiro, 1948, p.144). Quanto à distribuição dos cargos e funções, no terreiro de mãe Dulce se observa uma clara divisão sexual do trabalho. As relações de poder ali são decorrentes da estrutura religiosa de poder. Trata-se de um modelo-estrutural de terreiro nagô/iorubá, sendo basicamente um grupo doméstico hierarquicamente organizado com linhas de autoridade e responsabilidade claramente reconhecidas.

O terreiro de mãe Dulce é estratificado pelo princípio de antiguidade e pela função designada para o indivíduo por seu orixá. E é também dividido em posições específicas por

sexo, com certas funções designadas para as mulheres e outras para os homens. As filiações se dão através da iniciação ou aceitação de vários títulos honorários e posições executivas dentro do terreiro. A primeira categoria de afiliação é neste terreiro composta predominantemente por mulheres e a segunda por homens. Vejamos, portanto, o sistema de poder no terreiro de mãe Dulce.

6.1. Sistema de poder

O rito de iniciação constitui o primeiro e decisivo momento da integração das pessoas no candomblé e estabelece uma relação permanente que é a própria essência da organização social do grupo. O princípio de antiguidade começa com a iniciação que, em suas várias formas, além dos aspectos psicológicos, provê, ainda, o mecanismo de agregação no grupo em que se poderá atingir, eventualmente, a completa participação na hierarquia e ascender aos cargos dirigentes. A iniciação plena ocorre quando a (o) abiã, se submete à feitura do seu orixá. Sua cabeça será, então, “raspada e pintada no dizer do povo-de-santo” (Lima, 1977, p.57). E é nessa ampla categoria de filhas e filhos iniciados no conhecimento do orixá que se elabora a hierarquia.

No terreiro de mãe é permitido iniciar pessoas do sexo masculino e, neste caso, têm as mesmas atribuições e tarefas das filhas-de-santo. Mas, quanto ao “poder da cadeira”, nove lideranças, das quinze pessoas que participaram das entrevistas semi-estruturadas, destacaram que no Ilê Asé Ogum Omimkayê tem se mostrado ser “a cadeira” assento exclusivo de mulher¹²¹. Segundo a tradição oral, a ebomi Cátia, atual iyá-kekerê do terreiro, foi escolhida pelos orixás e confirmada através do jogo de búzios, para ser a nova sucessora de mãe Dulce à “cadeira de Ogum”, já se portando como tal. Então, é possível pensar que o terreiro de mãe de Dulce está seguindo a tradição da Casa Branca em que homem não senta em cadeira de mulher. Neste caso, se poderia alegar e pensar que o cargo de mãe Dulce, como a mãe-de-santo deste terreiro será, possivelmente, vitaliciamente ocupado por outra mãe-de-santo que a venha a suceder, ser este um cargo de mulher, por isto só passa, segundo a tradição deste tipo de terreiros, de mulher para mulher. Nas minhas observações participantes, durante as festas do terreiro, pude constatar que as pessoas incorporadas ou representantes, sobretudo dos

¹²¹ Sendo que a exceção acontece, durante as festas de Ogum e, sobretudo quando mãe Dulce entra em transe. Neste momento, o assento na cadeira de Ogum é permitido, tão somente, a Flaviano (seu babalorixá e pai-de-santo do terreiro Obanã). E, se a festa for para Oxum, mãe Nicinha de Nanã (a representante de sua iyalorixá Elmira e atual mãe-de-santo do Olufonjá) está autorizada a sentar na cadeira de Oxum. Como se pode observar, as importantes cadeiras de mãe Dulce, são utilizadas, momentaneamente, obedecendo aos critérios hierárquico, de senioridade e ancestralidade presentes nos terreiros Olufonjá, Obanã e Ogum Omimkayê.

orixás Ogum, Iansã, Omolu sempre se ajoelham para Oxum ou mãe Dulce. E quando ela incorpora Ogum uma certa distancia é mantida. Portanto, assim como o poder das Iyá-mi que são sempre sob a hegemonia do orixá Oxum, a ela se ajoelham Ogum, Iansã, Omolu, pois o culto é das Iyá-mi, já que nesta casa quem domina ali é Oxum.

A fase da iniciação se caracteriza pela organização de um subgrupo composto das (os) noviças (os), chamando-se de barco. O termo barco parece ser de origem fô, mas não deve ser traduzido ou entendido como sinônimo de embarcação ou navio, pela sua homofonia com o termo da linguagem de santo, embora assim pensem alguns autores/as. Para os nativos, barco significa o grupo de iniciação formado pelos (as) aspirantes ao terreiro. O barco de iaôs é a primeira circunstância em que o princípio da senioridade se revela nos limites de um grupo de idade, incluindo numa estrutura mais ampla que é o grupo do candomblé (Lima, 1977, p.66-67). Nem todo Iaô será um pai ou mãe de santo quando terminar a obrigação de sete anos. Ifá ou o jogo de búzios é que vai dizer se a pessoa tem cargo de abrir casa ou não. Caso não tenha que abrir casa o mesmo jogo poderá dizer se terá cargo na casa do pai ou mãe de santo além de ser um ebomi.

No terreiro de mãe Dulce, os diversos barcos e seus respectivos oroncôs¹²² que se constituíram, até o momento da pesquisa, foram: primeiro barco Jorge Welinton – Olufandei e Wicleia – Oyagem; segundo barco Beto – Igigunã e Duda – Ogum Ojé Ipa; terceiro barco Lene – Yá omimdeji, Mariana – Airafuncher, Cátia- Obasanã; quarto barco Micaela – Yá Oró Omim; quinto barco Simone – Oidemim, Jorge – Olufandei, Everaldo – Omim Funquer, Flávia – Ominfundei e Gledson – yjitolú; sexto barco Silvia – Odé Ibi Orum; sétimo barco Jonh- Odé toboxé, Elisa – Yá Omimladé e Celma- Yá Orodinan; oitavo barco Fátima – Yá Odenijé. Além dos barcos de iaôs, temos os barcos das ekedes e ogãs: primeiro barco Girlene – Oxum Ori Adé; segundo barco Jorge Paulo – Ogum Tolú; terceiro barco Rita-Ogum obi; quarto barco Hugo – Ogum Tomi e Aurea – Ybá Omim; quinto barco Jacimara – Oju Omim; sexto barco Manuka – Oxum Ago Aboto; sétimo barco Maxuel – Ogum xó lá e Roni – Ogum Dá; Lucinha Yá Nandelé. “Refez a obrigação”: Cristiano- Logum Obi lá; Osana-; Cheila-; Vera-; Lúcia de ekede para rodante. Com santo assentado: Luciana; Berna; Genival. Abiãs: Zita; Ecivaldo; Dandara; Laisa; Jude; Mirela; Berna; Mara; Lidiane e outras.

A importância dos barcos na estratificação do candomblé é considerável, pois é “na própria ordenação ou arrumação das/os noviças/os para os ritos subsequentes da iniciação, que começa a prevalecer o princípio da senioridade tão importante na organização social dos

¹²² Oroncô é o novo nome dado pelo orixá a (ao) iaô no ato da obrigação/filiação.

candomblés” (Lima, 1977, p.79). Sem dúvida, este princípio é um elemento muito importante no equilíbrio e na hegemonia da organização do candomblé. Entre as (os) filhas (os) de santo, há uma organização hierárquica bem distinta: ebômis, iaôs e abiãs.

As ebomis podem não alcançar, e a maioria não alcança, o último posto na hierarquia da casa, que é a própria chefia do terreiro. Mas, por sua experiência e conhecimento são sempre consultadas, saudadas com reverência e homenageadas, especialmente quando visitam outros terreiros. As ebomis representam a maioria de um terreiro – as/os mais velhas/os organicamente vinculadas/os.

O que define a maioria ou ancestralidade na hierarquia do terreiro é o tempo de iniciação, ou seja, o tempo de pertencimento formal no sistema. Portanto, o tempo de iniciação é a posição mais elevada, independentemente de um título ou de cargo extraordinário. A pessoa mais velha de iniciação é a autoridade natural no sistema em questão. Funções podem ser confiadas às (os) ebomis sob a responsabilidade da mãe, sempre vinculadas às ocupações essenciais do ritual (SIQUEIRA, 1988, p.197).

As (os) iaôs são as (os) filhas (os) recentemente iniciadas (Lima, 1977, p.75). É o período que vai da iniciação até as obrigações rituais dos “sete anos”, adquirindo o *status* de ebomi. Iaô é o primeiro grau, por assim dizer, de um longo caminho de promoções, de cargos, de responsabilidade, de conhecimento e poder. A iaô somente perde esse nome quando faz a obrigação de sete anos, isto é, quando renovam os seus votos e sua ligação com seu orixá, numa cerimônia que revive a da iniciação, ascendendo à condição de ebomi. As (os) iaôs com mais de sete anos de iniciação e sem cumprimento da obrigação são consideradas ebomis, mas não tem responsabilidade ritual.

O rito de iniciação, de fazer filhas e filhos-de-santo é considerado como a mais importante e significativa arena na qual a força de uma mãe-de-santo é revelada, demonstrada e submetida ao teste supremo. “O poder da mãe-de-santo e sua autoridade sobre os (as) filhos (as) da sua casa pode ser expresso pelas cerimônias de iniciação” (LIMA, 1972; p.140).

A iniciação dentro da família-de-santo é uma forma de recrutar indivíduos para o grupo doméstico. Através da iniciação, o indivíduo passa a se relacionar com a nova família, assumindo as obrigações que tal relacionamento lhe acarreta. Neste caso, um bom e bem sucedido terreiro seria aquele no qual as posições rituais são totalmente preenchidas e a mãe-de-santo consegue satisfazer as necessidades dos orixás e a de sua comunidade religiosa (SILVERSTEIN, 1979).

Após o rito de iniciação que se completa com a cerimônia do panam¹²³ cuja finalidade é promover a reintegração da (o) iaô em sua vida secular, fazendo com que o neófito comece um novo estilo de relacionamento social, ou seja, com sua nova família, com seu irmão, irmã, pai ou mãe, parente – e, dentro do novo status de filha (o) de santo, suas relações com a comunidade mais ampla, necessariamente, serão, também, afetadas ou modificadas. Limitações são criadas, novas expectativas para o novo papel que marcarão as relações da (o) iniciada (o) com sua família-de-santo, com seu grupo de vizinhança – nem sempre o mesmo grupo religioso e com seu trabalho. Mas, sendo diligente e ambiciosa (o), inteligente e humilde a/o iaô percorre o seu caminho, faz sem reclamar os trabalhos mais humildes da casa e/ou cria estratégias para driblar os ranços deixados pela escravidão, suportando, desse modo, o mau humor e os exageros de algumas (alguns) ebomis exigentes. Mas, seja como for, estar na condição de iaô é ser diariamente experimentada (o) na sua paciência e na sua capacidade de obediência. O povo de santo diz que iaô “é uma escola” que exige renúncias e conquistas.

Por outro lado, os membros do terreiro na condição de iaô podem aprender as cantigas; se aprofundar no fundamento dos ritos; conhecer as folhas sagradas; aprender a consultar os oráculos; acolher e orientar religiosamente os (as) abiãs. Após a obrigação de sete anos - tempo em anos que a (o) iaô pode ser promovida (o) ebomi - se familiariza com a gama de misteres que a (o) capacitação – se os seus santos deixarem – para assumir, um dia, ela (e) cargos e funções na estrutura religiosa do terreiro, podendo, também, se tornar uma mãe ou pai-de-santo.

Quanto às (os) abiãs não pertencem oficialmente a estrutura de poder do candomblé, estando num estágio anterior à iniciação. É um grupo à parte, ora sob a direção imediata da mãe, ora sob o controle da mãe pequena, ou de alguma ebomi devidamente designada pela iyalorixá. No dizer de Edison Carneiro (1967, p.143) “são uma reserva de efetivos, de potencial humano para os candomblés de amanhã”. A (o) abiã participa das atividades do terreiro, estando num estágio anterior à iniciação e compõe a lista reserva de futuros membros permanentes, constituindo-se alicerce na construção do poder.

Quanto às relações entre a mãe e as/os filhas/os percebe-se que há um laço que nos une dentro e fora do terreiro. Por se tratar de uma religião familiar com estrutura hierárquica de poder, a mãe-de-santo exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo em qualquer nível da hierarquia. O seu poder está expresso pelas cerimônias de iniciação em seus vários

¹²³ A cerimônia do Panam (ou final do castigo) significa a quebra do período de reclusão. Durante a cerimônia a (o) iniciada (o), assume compromisso de obediência com seu orixá, sua mãe-de-santo e, tocando em vários objetos, simbolicamente, vai reaprendendo os hábitos da vida diária.

graus de intensidade. É a *iyalorixá* quem interpreta para todas as suas filhas e filhos a vontade dos *orixás*. Os laços familiares criados no *candomblé* através da iniciação no *orixá* não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra estrita; são laços muito amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento – são laços efetivamente familiares – de obediência e disciplina, de proteção e assistência, de gratificação e sanções e de tensões e atritos (Lima, 1998, p.61).

A autoridade da mãe sobre as/os filhas/os se revela por várias formas expressivas, todas influenciadas pelo princípio de senioridade. O relacionamento entre a mãe e suas filhas e filhos é, na medida do possível, íntimo, e a autoridade se exerce com um mínimo de conflitos. As/os filhas/os geralmente acatam e obedecem às ordens de sua mãe sem protesto ou reservas e, quando acontece, aceitam a censura (Lima, 1998, p.65). Esta realidade leva Schettini (1986) a afirmar que as relações entre mães e filhas/os de santo reproduzem as relações da mãe com suas filhas e filhos, tal como acontece quase sempre no nosso cotidiano.

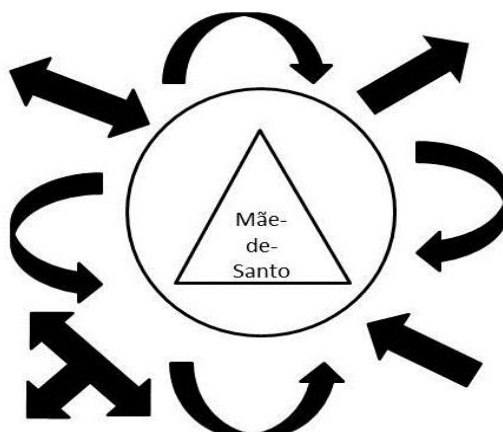
Os deveres da mãe ultrapassam o plano espiritual e dão conta do aspecto material. Cabe à mãe de santo a socialização de suas filhas em termos religiosos, preocupando-se com o bem estar material e afetivo. Mesmo depois de determinado período, quando a filha se tornar mãe, abrindo seu próprio terreiro, a preocupação da mulher que a iniciou continua. A filha que se torna mãe também se preocupa com a sua iniciadora, com a qual mantém relações de afeto e respeito (SCHETTINI, 1986, p.39).

A *iyalorixá* do *Ilê Asé Ogum Omimkayê* exerce autoridade sobre os membros do grupo em qualquer nível da hierarquia. Ela está investida de uma série de poderes evidenciados na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentada pelas manifestações de uma personalidade, sábia, forte, dócil e uma estrategista perspicaz. Entretanto, é possível perceber que as outras pessoas participam das relações de poder, apesar de nem sempre exercerem papel determinante. O poder está envolto em um emaranhado de relações dinâmicas.

Na família de santo há uma série de atividades a serem realizadas no dia-a-dia e em ocasiões especiais e específicas. Cabe frisar que, enquanto família-de-santo, uma pessoa pode estar envolvida em mais de um terreiro (*Ilê Asé Ogum Omimkayê*, *Olufonjá*, *Obanã*). Na busca de que tudo transcorra da melhor maneira possível e sem desgaste dos seus membros, há distribuição das tarefas e dos cargos (Vidal, 1996, p.45).

A seguir, vejamos como se dão as relações de poder no terreiro.

6.2. As relações de poder



Fonte: Imagem elaborada pela autora como ilustração das relações de poder.

No candomblé Ilê Asé Ogum Omimkayê, as relações de poder, singularmente representado pela mãe-de-santo, são decorrentes da estrutura religiosa do terreiro e circulam entre os membros. O poder representativo da mãe-de-santo, pessoa investida de uma série de poderes evidenciados na sua autoridade de liderança carismática, muitas vezes acrescida por uma personalidade forte, acolhedora, competente e sagaz, é diluído, estrategicamente, entre os membros do terreiro; mesmo que estes membros sejam detentores de uma parcela menor e pouco determinante de poder. Nas relações distributivas do poder, a priori, levam-se em consideração os critérios de senioridade e ancestralidade e, neste terreiro em questão, as mulheres, cada uma a seu modo, desenvolvem um papel de extrema importância, que é o de ser a transmissora das tradições religiosas e culturais, responsáveis pela manutenção da linhagem e conservação da tradição. Mas, os homens também têm sua parcela de poder.

As relações entre os membros seguem regras complexas. Ali, uma pessoa pode ser boa e má ao mesmo tempo e esta visão é levada até as últimas consequências, sobretudo se a questão em jogo, por exemplo, vier a ser o da sexualidade. Neste terreiro, as relações de poder e as ligações entre os membros envolvem os próprios orixás, e as pessoas convivem com a noção de homossexualidade entre os orixás, reafirmada através dos próprios mitos. Alguns orixás se revelam homossexuais, outros bissexuais e outros heterossexuais; sendo que todos são respeitados e amados pela família-de-santo. A orientação neste campo religioso é que esse respeito deva ser estendido nas relações entre os sujeitos que frequentam o terreiro – independente de suas opções sexuais -, todos são acolhidos na estrutura sócio-religiosa do terreiro.

O rito da iniciação constitui o primeiro e decisivo momento da integração das pessoas no candomblé e estabelece uma relação permanente que é a própria essência da organização social do grupo social. A iniciação, em suas várias formas, provê a ligação no grupo.

Sobre as relações intragrúpis e os conflitos, sabe-se que todas/os filhas/os de uma casa-de-santo se dizem irmãs/os de santo e mais precisamente irmãos de axé. São filhas e filhos do mesmo terreiro. A relação mais íntima, entretanto, ocorre entre as irmãs e irmãos de barco, uma vez que o convívio no axé cria laços efetivos de parentesco, marcados por uma terminologia própria. Segundo Lima (1998), esta terminologia desperta sentimento de carinho e de simpatia que se sobrepõem àqueles deveres de ajuda e de fraternidade horizontal a que se obrigam os membros do grupo de iniciação. No terreiro, através da relação que se estabelece no dia-a-dia, as/os filhas/os de uma filha ou de um filho-de-santo tornam-se sobrinhas/os de todas/os etc.

As relações não estão isentas de fofocas, fuxicos, tensões e conflitos. A fofoca significa relações de poder, micro-poder que atualiza a tradição. A harmonia e o equilíbrio são a finitude mesma de qualquer organização grupal, mas a tensão e o atrito formam a dialética deste equilíbrio. As/os irmãs/os, na família-de-santo, podem ser rivais e mesmo inimigas/os. Podem discordar em termos de um fácil entendimento posterior ou chegar a disputas mais sérias, de mais difícil acordo, ou que levem a um rompimento duradouro ou permanente. As razões para tal atitude podem variar muito (LIMA, 1998, p.66).

O Ilê Asé Ogum Omimkayê não nega a tensão existente entre homens e mulheres. Existe esta tensão como a mesma existiu entre os orixás quando vivos na terra. Há atividades que só podem ser desenvolvidas pelos homens, como outras que só podem ser desenvolvidas pelas mulheres. Isto se justifica por conta das próprias histórias dos orixás que deixaram como legado, as ações que uma mulher tem poder para executar; assim como as ações que um homem tem poder para executar. O relevante desta tensão entre o masculino e o feminino é que, num determinado momento, ambos se complementam visto que há função que só deve ser exercida pelas mulheres e a que só o seria pelos homens, e que num determinado momento do processo sócio-religioso, se conectam.

Para entender a complementaridade de gênero no candomblé é necessário nos apoiarmos à noção de pessoa na estrutura africana. A “pessoa é tida como resultante da articulação de elementos estritamente individuais herdados e simbólicos. Os elementos herdados se situam na linhagem familiar e clânica enquanto simbólicos a posicionam no ambiente cósmico, mítico e social” (RIBEIRO, 1996, p.44).

Segundo Ribeiro (1996, p.109) a pessoa de candomblé tem seu aspecto individual que não pode ser considerado fora do contexto da organização social e das instituições às quais pertence. Neste caso, a pessoa tem seu lado individualizado, único, que é construído nas relações sociais, no coletivo, por conta do que constitui a pessoa: corpo, sombra, coração, respiração ou princípio vital e cabeça (orí) e, esta última é considerada essência real do ser que carrega a coroa. Então, a pessoa, na cosmovisão africana, é constituída por aspectos naturais e divinos, harmoniosamente articulados e complementares.

As relações de poder entre mãe e filhas/os no candomblé se traduzem em gestos de humanidade no cotidiano. A preocupação da mãe-de-santo é com a saúde de cada filha e filho, estendendo-se aos problemas de trabalho, com a situação financeira e com o bem-estar dos membros do terreiro, sendo por meio de rituais que lhes renovam a força vital (Joaquim, 2000, p.300). Trata-se de um cuidado com a vida concreta da família-de-santo em seus diferentes aspectos sócio-político-econômico e espiritual.

No Ilê Asé Ogum Omimkayê, o uso dos fatores combinados de sexo/gênero, raça, classe, geração, ao contrário do que têm contribuído para a subordinação multidimensional das mulheres e alguns homens ocidentais, dão à mulher poder e posição de distinção dentro do terreiro e na sociedade baiana. Através das funções que mãe Dulce estabelece como mãe-de-santo, também acessa os recursos materiais e humanos da classe dominante; recursos esses que ela redistribui, em maior ou menor medida, a sua família sanguínea e de consideração. O poder de mãe-de-santo é o que dar a essa mulher negra, pobre, idosa, e ao grupo à sua volta, acesso na sociedade dominante.

Na família-de-santo, as condições objetivas da sociedade como um todo parecem estar invertidas; pois, a maioria das mulheres negras, pobres, idosa e alguns homens assumem e mantêm posições de poder e dominação sobre, entre outras pessoas, mulheres e homens negros, de classe média e alguns poucos brancos. Através da religião, mãe Dulce e sua família-de-santo, conseguem, graças às muitas estratégias empreendidas, recursos e conexões maiores e rede de influências, prestígio e clientelismo com vista ao empoderamento de si mesma e de sua família-comunidade.

Na condição de iyalorixá tem a responsabilidade de supervisionar tudo que acontece dentro do terreiro - as compras, as retiradas das folhas usadas nas obrigações, as organizações de bori, as entradas de iaô - tudo precisa passar pela mão dela. Algumas das funções da mãe-de-santo são partilhadas com a iyá-egbé e a iyá-kekere da casa. Mas, só a mãe-de-santo tem o poder de colocar e tirar iaô, ekede, ogã. Mãe Dulce, enquanto detentora do poder, o faz circular entre sua equipe de trabalho (composta por pai Mazinho, babalaxé, mãe Zezé, iyá-

laxé e Mariô, iya dagã) e, em parcela menor, entre as/os ebomis, ekedes, ogãs e iaô do terreiro. Durante as atividades da casa, mãe Dulce distribui as funções de cada uma de sua liderança, sendo que, no final, é sempre ela quem dá a última palavra.

Quanto ao exercício do poder no âmbito sócio-político do terreiro, se observa que os ogãs e ekedes ocupam o mesmo patamar, próximo um do outro, e, algumas vezes, mais próximo da mãe-de-santo do que as iaôs, abiãs e, às vezes, em relação até algumas ebomis. No período de obrigação, os ogãs e ekedes têm compromissos de sentar-se à mesa, ao redor da cabeceira da mãe-de-santo, simbolizando, naquele momento, estarem no mesmo nível hierárquico. A iyá-kekerê senta ao lado da mãe-de-santo. E é dessa forma hierarquizada que a mesa da comunhão vai sendo ocupada ebomi com ebomi, iaô com iaô, abiã com abiã; respeitando sempre o critério de senioridade. A mãe-de-santo fica sentada na mesa até a última pessoa terminar.

Quando acontece de certa ebomi preparar seu prato de comida, indo sentar no meio das (os) iaôs, para ficar mais à vontade, esta ebomi pode sofrer censura por parte de pessoas mais conservadoras do terreiro. A/o iaô tem direito de sentar-se à mesa (se tiver espaço nela), e é desse modo que os nativos compreendem que todas as pessoas estão sendo tratadas por igual.

Por ocasião das festas públicas do terreiro, se observa nas rodas do xirê que a posição da ekede muda. O fato da ekede não ser feita-de-santo, apenas ter o seu santo assentado faz com que no ritual do xirê ela ocupe outra posição de poder, ficando atrás da (o) iaô. E, no caso do ogã, este nem participa do xirê. Já no caso da iyá-kekerê, embora ocupe posição ao lado da iyalorixá, na estrutura hierárquica do terreiro ocupa o lugar abaixo da iyá-egbé. Estruturalmente falando, a iyá-kekerê representa um potencial de poder em processo de maturação. Seu poder é muito mais de fato do que de direito. O cargo de iyá-kekerê é móvel e quando passar a ser mãe-de-santo do terreiro o cargo de mãe-pequena ficará vago para outra mulher ocupar por determinação de Ogum, em conformidade com os interesses políticos e materiais da família de santo e de sangue.

Na prática, enquanto aguarda pacientemente para sentar “a cadeira do poder”, a iyá-kekerê Cátia deve agir como uma mãe-de-santo, auxiliar, ou mãe-pequena da iyalorixá, sendo treinada pela líder e observada, sobretudo pela família-de-santo. Entre tantas outras tarefas que mãe Dulce pode encaminhar para Cátia executar, no exercício de suas funções essa ebomi precisa ser mais atuante, buscar se capacitar em relações humanas, empenhando-se para auxiliar a mãe-de-santo em suas funções sacerdotais – acolher as pessoas e providenciar o aval dos elementos usados nos rituais, antes mesmo que cheguem à mão da mãe-de-santo.

Quando for entrar uma filha ou filho-de-santo na casa, saber quais são as roupas dela (e), conferir o material todo da feitura, dar o parecer e, só depois de tudo conferido e pronto, passar para a mãe-de-santo. Quanto à mãe-de-santo, ela escuta, pensa e só depois dar a última palavra. E é assim que o poder circula, se desloca e volta para às mãos de sua líder máxima no cotidiano deste terreiro.

A ebomi Lucinha é a iyá-egbé da casa. Iyá significa mãe e egbé significa comunidade, ou a pessoa que acompanha o terreiro. A iyá-egbé é a segunda pessoa do axé exerce a função de conselheira, responsável pela manutenção da ordem, tradição e hierarquia. Tudo aquilo que mãe Lucinha faz também tem que ser atribuído a Cátia, iyá-kekerê (mãe pequena) do terreiro. Cabe à ela desenvolver uma boa conduta com as (os) irmãs (ão) de santo, conversar, aconselhar, determinar e conduzir o candomblé quando a mãe-de-santo estiver ocupada com alguma coisa, administrar o axé, participar da iniciação de iaô e, enquanto mãe-pequena, ela tem o poder de colocar a mão na cabeça das (os) iaôs durante a raspagem de feitura, além da iyá-egbé que trabalha administrando a comunidade junto com a iyá-kekerê e/ou com a mãe-de-santo.

O poder de cuidar dos objetos rituais e distribuir o axé dentro e fora do terreiro pertence ao babalaxé (pai do axé) e a ialaxé (mãe do axé) do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê; cargo este dado por Ogum a pai Mazinho e à mãe Zezé. Suas funções são diversas: arrumam a cama de folha e ajeitam toda a preparação para a (o) iniciada (o) entrar, acompanham, presidindo, junto com a ialorixá, todos os atos da obrigação e, com isto, criam vínculo espiritual com a (o) mais nova (o) filha (o) de santo do terreiro.

Nas relações sócio-política-religiosa do terreiro a mãe-de-santo é a cabeça pensadora e o meio por onde o poder circula na comunidade. As/os ebomis constituem a segunda pessoa da mãe-de-santo, seguida das categorias auxiliares compostas pelas equedes e pelos ogãs que, embora já tenham nascido feitos mãe e pai, suas atribuições no terreiro são designadas pela mãe-de-santo. Entretanto, a mobilidade de poder da ekede e ogã pode ocorrer através de postos que receberem na casa. Por exemplo, a ekede Gil é a ekede mãe da mãe-de-santo e, sobretudo na estrutura litúrgica do transe¹²⁴ ela acompanha, ficando junto à mãe Dulce, lugar hierarquicamente superior. Mãe Dulce sempre lhe pede benção – em sinal de respeito e senioridade. Observo que a ialorixá se refere aos ogãs Jorge Paulo, guardião do peji de Ogum, e Hugo, ogã que corta para o Ogum da casa (no caso o orixá da ialorixá), chamando-lhes de pai – sendo que ambos a chamam de mãe. O poder de guardar o altar e de cortar o

¹²⁴ Refiro-me, aqui, ao lugar que cada membro ocupa dentro da estrutura litúrgica do terreiro.

alimento de Ogum, dado pelo patrono do terreiro aos ogãs Jorge Paulo e Hugo, cria uma relação de profundo respeito de mãe Dulce com estes ogãs, a ponto de pedi-lhes benção, os quais, reciprocamente, lhes chamam de mãe, além de contarem com o reconhecimento e respeito de toda família-de-santo.

As relações de poder entre os ogãs e as equedes se dão perante os olhos de mãe Dulce. As conexões que se estabelecem entre ogãs, ekedes e ebomis são pelo fato de ambos terem o preparo e conhecimento de axé para poder conduzir as (os) iaôs ou abiãs. Mas, os pedidos de bênçãos entre os filhos e filhas-de-santo obedecem sempre o critério de senioridade.

Para aprender a doutrina é preciso tempo. Por isso, os ogãs e ekedes, após suspensos pelos orixás para exercer funções no terreiro, precisam ficar um tempo aprendendo a doutrina e suas funções na casa antes de se confirmarem. Depois da confirmação, podem ajudar a conduzir iaô, abiã, além de exercer as suas tarefas dentro e fora do terreiro. Já no caso das relações entre ebomis e iaôs, o poder está mais com a ebomi. Na estrutura do transe, o poder da iaô se sobrepõe ao poder da ekede, do ogã e da (o) abiã. A (o) abiã com bori feito tem poder para participar da roda do xirê. Mas, o poder da ekede sobrepõe ao poder da (o) abiã. Já o poder do ogã não entra neste mérito, pois ele não participa da roda, ficando-lhe reservado o poder de cuidar da proteção da casa, acolher bem as visitas, desvirá-las do santo (caso alguma visita incorpore), orientando se necessário, sob o comando da mãe-de-santo.

Na estrutura hierárquica do terreiro, as (os) ebomis iyá-dagã, iya-bassê, iyáamoró, iyá-tebexê, sarapembê, ajibonã (e uma série de mães), além do babalaxé, babalossain, babá-efun, são encarregadas de certos serviços parciais e de relevância, compondo as relações de poder no terreiro, desde os seus lugares na pirâmide religiosa e que estão acima das (os) iaôs e das (os) abiãs. Em geral, na estrutura religiosa, os ogãs e ekedes ocupam os estamentos abaixo das (os) iaôs. Mas, caso os ogãs e as equedes ganhem um cargo eles podem ascender hierarquicamente em poder (exemplo dos ogãs Jorge Paulo – pai responsável pela casa de Ogum e Hugo Axogum da casa de Ogum). A ekede Gil é a responsável pela casa de Oxum, tem o poder de ver, arrumar e passar a roupa do orixá da mãe-de-santo. E na estrutura do transe ascende em poder, ficando ao lado da iyalorixá incorporada enxugando-lhe o rosto com uma toalha símbolo próprio de seu poder.

No candomblé, além da observância, a priori, do critério de senioridade e ancestralidade, as relações de poder perpassam as relações do gênero da pessoa e do orixá da pessoa. Quando uma pessoa se submete ao rito de iniciação num determinado terreiro, essa (e) iaô será preparada (o) para exercer certas funções por parte do orixá que passará recebê-lo em transe, sendo um elegun (representante) de determinado orixá, será reconhecida (o) pelo

oroncô trazido pelo orixá na feitura e que passará a ser chamada (o) por essa nova família-de-santo. Então, particularmente, dentro do terreiro, deixo de ser Sílvia, torno-me um elegun de Oxóssi na terra, sendo chamada por Odé Ibi Orun, podendo exercer funções rituais que, a priori, seriam vistas como sendo socialmente tarefas masculinas.

Certo dia, no terreiro durante o ritual de matança para Ogum, o patrono do terreiro, lá estava eu (então iaô de Oxóssi) e Gilson (então iaô de Omolu)¹²⁵, arriando o axé de Exu na rua - ambos com as obrigações de 03 anos pagas -, passando na frente de muitas (os) ebomis que ali estavam prestigiando o senhor do sangue. Nesse campo de poder, mesmo se fôssemos novos no santo, nós poderíamos porque são funções atribuídas a orixá de rua e tem a ver com os nossos orixás, ambos são orixás de rua. Então, o critério do tipo de orixá, neste momento, se sobrepôs ao de senioridade.

Como se pode observar, sobretudo no ritual, o gênero adquire um caráter performático e as relações de poder se invertem, pois pode acontecer que uma pessoa do sexo feminino possa incorporar uma entidade que se mostra como masculina, e uma pessoa mais nova possa realizar certas tarefas na frente de uma mais velha na hierarquia e senioridade de santo visto que, tais relações se atrelam as questões de ancestralidade e sobrepõe-se ao critério de senioridade. Portanto, quando se está cultuando o orixá, e caso precise de apoio, a mãe-de-santo pode e sabe quem ela deve chamar para executar certas tarefas rituais e, neste caso, as relações de poder são móveis.

Sobre as funções sociais de gênero, conforme já analisado por Bernardo (2003), também observo que o papel secundário do homem neste espaço religioso não só como determinação dos orixás, na verdade, é também determinado pelo contexto histórico em que foram trazidas as religiões africanas para o Brasil, e também pelas características de cada função hierárquica no terreiro. Da mesma forma que o homem jamais poderá cozinhar os alimentos para os orixás, a mulher também não pode tocar os tambores nos cultos. Cada função hierárquica no terreiro é definida através dos símbolos e da herança dos (as) antepassados (as) africanos (as) passados para as gerações, além da determinação dos orixás.

No Ilê Asé Ogum Omimkayê, o trabalho não é organizado pela dominação do sexo tido como o mais forte em relação ao sexo tido como o mais frágil, “mas pelo controle mítico-social dos elementos diacríticos de cada sexo” (Oliveira, 2003, p.93). Há funções que só podem ser executadas por mulheres; outras que as mulheres, por estarem menstruadas, não poderão executar; há funções que poderão ser executadas só pelos homens, outras que

¹²⁵Gilson, hoje é ebomi, atua como agente de portaria escolar, bissexual, adulto, filho-de-santo de Flaviano mora em Fazenda Grande III e frequenta bastante o terreiro de mãe Dulce.

deverão ser executadas apenas por iniciadas (os) com mais de sete anos. Entretanto, é importante destacar que, apesar destas divisões do trabalho, num determinado momento, eles se encontram e se complementam. E nessas diferentes combinações possíveis anular alguma das outras como a do princípio de senioridade, pelo da função e tipo de orixá, ou gênero se exercido por um orixá de outra identidade sexual, ou pelo tipo de herança ancestral de determinado membro é relacionalmente possível. Por isto, as relações de poder, longe de ser de vistas de modo rígido e simplista, devem ser compreendidas e analisadas como algo que é muito mais dinâmico e complexo.

Assim como há funções masculinas e femininas, há também homens que recebem orixás femininos e mulheres que recebem orixás masculinos. Neste caso, as relações de poder obedecem, na medida do possível, ao critério do sexo biológico. Então, um homem, rodante de Xangô, jamais poderá bater o ejé (sangue) de Ogum, pois bater sangue é função, exclusivamente feminina, de iyabá. Nesta situação, Elisa, mesmo sendo iaô nova, é a pessoa mais indicada, pois além de ser feminina, roda com orixá feminino, sendo iyabá de Iemanjá - a dona das cabeças. Já Everaldo, sendo rodante de Oxum, orixá feminino, só poderá bater o ejé se não tiver nenhuma filha-de-santo, rodante com orixás femininos. Pois, mesmo sendo adé (homossexual), rodante de Oxum, é tido como biologicamente masculino. Abrir mariô¹²⁶ é função masculina, mas se precisar uma mulher de orixá masculino também poderá abri-lo como no meu caso, rodante de Oxóssi. Na estrutura litúrgica do terreiro, as relações de poder se alternam, constantemente, e são construídas, levando em consideração que não haja um princípio fixo ou definido do que determina, a priori, o princípio de gênero ou o de senioridade; pois, tudo depende dos aspectos relacionais dinâmicos que se dão em cada situação pelas combinações interseccionais dos diferentes fatores em jogo.

Por outro lado, todo rodante de orixá masculino, jamais pode deixar que um (a) rodante de Oxalá carregue esteira. Neste caso, por se tratar do orixá maior, até as iyabás não podem deixar um (a) filha (o) de Oxalá carregar esteira. Por exemplo, Jorge que é um jovem, negro de epiderme clara, reside em Lauro de Freitas, com sua mãe e uma irmã, recém-formado em Serviço Social, homossexual, em relação estável com o ogã Hugo, fazendo parte da atual diretoria da Associação do terreiro, iaô, filho de Oxalá; no terreiro ele é elegun (representante) de Oxalá. Então, nele se vê Oxalá e a regra geral é Oxalá não carregar esteira.

¹²⁶ Mariô é uma palha de dendezeiro usada para decorar o terreiro, cortinar as casas dos orixás, colocar em cima do assentamento de Ogum, usado como acompanhamento das vestes de Ogum quando ele está dançando em terra, colocado em cima de algumas de suas oferendas e, embaixo do pé de dendezeiro também se costuma assentar Ogum e arriar oferendas.

Por isso, Jorge e as demais (os) filhas (os) de Oxalá não pode carregar esteira e, quando incorporado em Oxalá não bate peito nem para a mãe-de-santo por ser Oxalá o pai maior.

Para ser iyabassê tem que ser mulher e, em tese, de orixá feminino; pois, a mulher que ocupa essa função no terreiro de mãe Dulce é rodante de Oxalá. Para tocar atabaque tem que ser do sexo masculino e, de preferência, não rodante. Neste sentido, o poder caracteriza-se como relacional, como algo construído nas diferentes relações, e ao interior do candomblé.

Do até aqui analisado e trazido se poderia inferir que em toda instância de poder, e nas práticas sociais deste terreiro de mãe Dulce, há política, as relações sócio-religiosas estão repletas de interesses políticos, inclusive nos processos rituais. A esse respeito, bem coloca Bourdieu (1990, p.153) que os diferentes estilos de vida traduzem diferentes posições no espaço das posições de poder ou no campo do poder. No caso de uma (um) iaô, para se alcançar a senioridade do saber/poder, além da observância do tempo dentro do axé, rumo à senioridade, ela (e) pode participar de quase tudo; da dança, ajudando na obrigação, participando de certos rituais, dos cantos; mas não pode participar de feitoria de outra (o) iaô, no mínimo ela (e) tem que ter feito obrigação de três anos e, certos ritos só depois da obrigação de sete anos. Mas, na prática, a depender da posição sócio-política e, sobretudo econômica que esta (este) iaô ocupe na sociedade vigente e, se sua contribuição material for interessante para o andamento do terreiro, o acesso é facilitado e essa (esse) iaô passará a ser visto como aquela (e) que atende os interesses políticos da casa, sendo apresentada (o) na comunidade religiosa pela iyalorixá como uma (um) “iaô especial”. Às vezes, tais preferências de ordem sanguínea e/ou pela consideração especial com certo membro também desencadeiam as redes de inveja, ciúme, fofoca, fuxico, conflito e até ocorrem as rupturas no interior do terreiro.

No candomblé Ilê Asé Ogum Omimkayê, ainda que a hierarquia jamais seja subvertida, o poder veiculado não é, de modo algum, totalitário. Pois a onipotência da iyalorixá é apenas aparente. Na realidade, o exercício do seu poder no espaço comunitário religioso se dá numa relação de observação participante, negociação de vontade pessoal e obediência aos desígnios ancestrais (sobretudo Ogum e Oxum) e, sendo na cosmologia do candomblé, a representante mor da partilha e parte do poder do centro da casa, mãe Dulce também partilha fragmentos do seu poder – enquanto força simbólica circulante -, entre a multiplicidade de especialistas – os quais também dependem da força desse centro, topo da hierarquia, cujo poder de outros ou do sistema voltaria sempre a ela - cuja colocação é imprescindível à realização do rito.

Segundo a estrutura religiosa do terreiro, sacrifícios de animais são indispensáveis à descida do orixá. Então, mãe Dulce, mesmo estando habilitada para proceder pessoalmente aos sacrifícios, este poder de degolar e matar os animais (cabra, bode, galo, galinha) ela atribui ao ogã axogum da casa. A iyalorixá está credenciada e possui os conhecimentos secretos requeridos para cuidar das ervas. Entretanto, o poder de colher as ervas da iniciação, prepará-las e ministrá-las no rito de feitura ela compartilha com o babalossain e o babalaxé do terreiro.

Poderíamos multiplicar os exemplos, pois as competências são repartidas realmente de maneira muito pronunciada entre as (os) ebomis, ekedes e ogãs. Com a iyá-egbé da casa compartilha o poder de administrar a família-de-santo do Ilê Asé Ogum Omimkayê. A iyá-kekerê é uma espécie de vice-líder que também assume poderes específicos, com relação aos da iyalorixá. A iya-bassê tem o poder e a sabedoria de preparar as iguarias dos deuses. A iyá-laxé tem o poder pelos axês do terreiro. A iyá-tebexê tem o poder de escolher os cantos e direito de cantar em solo. Já as ekedes compartilham de uma parte dos poderes temporais da iyalorixá. Mas, ainda, há mais: cada iaô é o receptáculo de um orixá. Então, se acontecer que, por palavras ofensivas ou por algum castigo imerecido, qualquer dignitária (o) da hierarquia do terreiro se arvore em maltratar a pessoa da (o) iaô seu orixá, com toda a certeza e experiência, se ocupará das devidas correções.

As relações de poder no âmbito sócio-político do terreiro se dão a partir da estrutura hierárquica de poder que é determinada pelo orixá da casa, é a supremacia da entidade que define os cargos, encaminha as (os) filhas (os) de santo ao processo de iniciação, suspende das atribuições de “rodar com o santo”, ou ter transe. Porém, esta definição hierárquica para ser obedecida e respeitada, também depende da iyalorixá do terreiro, pois ela é a responsável pela obediência a esta hierarquia. A figura da mãe-de-santo compreende o poder mais elevado do terreiro, pois é a sacerdotisa do terreiro, a responsável pelo andamento, organização, partilha dos cargos de poder, coordenação e supervisão da casa, nenhuma decisão pode ser tomada sem seu consentimento.

Como se pode observar, as relações de poder no interior do Ilê Asé Ogum Omimkayê são decorrentes da própria estrutura religiosa, representada pela iyalorixá, representante e guardiã maior do poder das ancestrais Iyá-mi, sendo incorporado nas personalidades multifacetadas das Ialodê e Gueledé e que se atualiza na cosmovisão do terreiro e na sociedade local.

O poder no candomblé é de estrutura hierárquica e circula através da mãe-de-santo dentro e fora da comunidade religiosa. Sendo que sua liderança não o exerce sozinho, mas em conjunto com os demais membros do terreiro. E quando se necessita de ajuda, conselho,

orientação recorre-se ao jogo de ifá. Por isto, observa-se que, em função dessa prática democrática de poder e disseminação do conhecimento, o poder, na verdade, está diluído entre seus membros.

As relações de poder se dão nas vivências cotidianas de mulheres e homens, nas relações com a mãe-de-santo e com os demais membros e participantes da comunidade-terreiro. O poder da iyalorixá se traduz em carisma, dom, tempo de iniciação, conhecimento, sabedoria, dedicação, paciência, autoridade, força, estratégia, criatividade e muitos (as) filhos (as) de santo. Os demais membros a procurarão para ouvir seus conselhos, aprender as cantigas, preces, danças, feitiços, folhas, jogos de búzios e tudo que se conecta ao ritual religioso. Certamente, o prestígio dessa pessoa se fará notar para além do terreiro.

As relações de poder nem sempre se dão de forma harmoniosa, mas em meio a um sem fim de conflitos, intrigas, fuxicos e contradições. E, assim como o poder não passa unicamente pela repressão e força, as relações de poder, no interior do terreiro, passam também pela interiorização dos mandatos, pela persuasão, pela mediação, pela organização e consentimento comunitário.

O exercício do poder no âmbito sócio-político do terreiro está ligado à filosofia da moderação e concórdia, presentes na sociedade Gueledé. Mas, as atitudes de violência são tratadas, mascaradamente, com desdém pela comunidade, pois as práticas dos ebós e as guerras silenciosas provocadas por alguns trabalhos contra inimigos espelham outras formas de aplicar a violência. Quando convém aos interesses políticos da família-de-santo, os fatores provocadores de distúrbios são isolados e levados ao ridículo pela galhofa e fofoca, não se dando maior atenção a eles.

No período da escravidão africana, a resistência das mulheres se mostrou como poder religioso, relacionando, assim, pessoas de diferentes procedências, línguas, visão de mundo e filosofias de culto. Salvaguardando a memória da África, na Bahia, iyá Nassô recriou, de certo modo, a estrutura do palácio de Oyó, com as iyá responsáveis por cada Ilê-orixá, enquanto que ela concentrava o poder ritual e o poder político do terreiro. Criou também o princípio de que o terreiro que levaria o seu nome seria somente governado por mulheres. Este princípio da Casa Branca, em parte criado a partir de mitos, e de sucessões de várias mulheres nesta casa de santo, vem sendo, renovados e, criativamente, recriados; princípios estes, de algum modo, defendidos e mantidos no terreiro de mãe Dulce visto que, ali, o poder é distribuído entre os membros de ambos os sexos, ficando reservado o poder da cadeira, pelo menos até o momento, somente às mulheres. Hoje, o terreiro de mãe Dulce continua dando possibilidades, sobretudo às mulheres adeptas de sobreviver numa sociedade racista, machista, classista e etarista, resgatando a autoestima, amizade e o sentimento de pertença grupal.

CONCLUSÃO

Os candomblés constituíram-se como um dos principais focos de resistência da cultura negra na sociedade brasileira em época colonial e de escravidão; e tende a mais ser visto como um espaço de preservação, criativamente adaptada, das tradições religiosas afro-descendentes. Atualmente, no Ilê Asé Ogum Omimkayê, cuja herança cultural afro-descendente tem sido altamente valorizada, as interseccionalidades de gênero, raça/etnia, classe, geração são colocadas em oposição à posição que as mulheres e alguns homens negros realmente ocupam na sociedade baiana. Pois, ali, mulheres negras, pobres e idosas assumem e mantêm posições de poder e dominação sobre seus filhos (as) biológicos (as), filhos-de-santo e clientes; e o lugar que os homens exercem na estrutura do terreiro é o segundo mais privilegiado, depois da mãe-de-santo. A mãe-de-santo é a principal responsável pela produção e reprodução do seu terreiro.

A participação das mulheres-de-santo na trajetória do desenvolvimento sócio-político na Bahia se deu com a chegada das primeiras africanas escravizadas, no século XIX. A colaboração delas ficou evidenciada nas lutas de resistência, no apoio moral e material aos homens negros, na recriação das tradições africanas, assim como na defesa de idéias, posições em favor do povo negro e marginalizado.

Neste período, as mulheres ganhadeiras tiveram maior autonomia e chances de conquistarem uma vida mais digna, inclusive obtendo a alforria, lançando-se no mundo fascinante das ruas. Nos mercados públicos ou de modo itinerante, elas realizavam papéis bastante próximos às tradições da África (como nas sociedades Ialodê, Gueledé e Ogbóni), onde eram frequentemente responsáveis pela cultura e comércio (Soares, 2007). No ganho de rua predominavam, sobretudo, as libertas africanas, sendo que as escravas brasileiras estavam representadas em atividades domésticas. Algumas atividades eram mais lucrativas que outras, mas os talentos individuais influíam bastante para o sucesso de algumas libertas.

Sabe-se que, numa conjuntura desfavorável, três mulheres negras libertas (re) criam uma religião em que as mulheres são as principais articuladoras e mantenedoras da tradição, unindo, num mesmo acordo, grupos étnicos distintos, fazendo surgir o primeiro candomblé de ketu organizado “como sociedade”, em 1830, em solo baiano, popularmente conhecido por Casa Branca. O terreiro pesquisado descende dessa árvore genealógica, perpassando pelo terreiro Ilê Asé Olufonjá, pelo Ilê Asé Obanã, indo por via do Ilê Axé Opô Afonjá – ambos desembocando no Ilê Asé Iyá Nassô Oka (ou a tradicional Casa Branca). Do ponto de vista

genealógico, o poder da iyalorixá do Ilê Asé Ogum Omimkayê é resultante das próprias relações de poder tecidas quando filha-de-santo com sua mãe-de-santo e seu pai-de-santo nos respectivos terreiros Olufonjá e Obanã, além dos dois cargos de mãe-de-santo dados por Oxum e Ogum à mãe Dulce, que estão representados nas duas “cadeiras do poder” no centro do barracão do Ilê Asé Ogum Omimkayê. O terreiro de mãe Dulce tem parentesco com a família-de-santo do terreiro que leva o nome de uma de suas fundadoras (a liberta Iyá Nassô) em conexão com as redes de família extensa simbólica formada pelos terreiros Olufonjá, Obanã e Opô Afonjá. As tramas do poder na experiência religiosa de mãe Dulce se deram através das relações de gênero intrinsecamente ligadas à questão de herança ancestral cultuado a partir dos terreiros Olufonjá e Obanã - ambos de predominância ketu/iorubá.

No período colonial, para as negras libertas, cujo trabalho era quase sempre na rua, o espaço público lhe permitia a ampliação dos contatos sociais. Ali era possível tecer redes de relações com pessoas dos diversos grupos sociais e étnicos. A mulher negra de rua tinha o poder de negociar, sobretudo quando se tratava de sua própria liberdade. O desejo de liberdade levou muitas escravas e senhores a se enfrentarem no tribunal, para que chegassem a um acordo sobre o valor da alforria (Soares, 2007). Desse modo, sobretudo na Bahia, muitas delas puderam construir um universo com regras e significados.

Como já se pode confirmar, culturalmente, as mulheres negras foram as especialistas do candomblé e as principais responsáveis pela preservação dos costumes e da religião afro em solo diaspórico baiano. Neste universo, muitas mulheres e mães-de-santo desenvolveram suas estratégias de resistência econômica, religiosa e familiar, compuseram as tramas formadoras dos limiares sociais e auxiliaram na expansão da cultura afro descendente e de sua religiosidade, sendo, desde aqui, a referência ao continente africano, percebida como fonte de poder.

Inspirada na tradição mítico-mística, histórica e sócio-política de poder matrilinear africano, traduzida nas muitas estratégias de (re) criação desse poder pelo povo-de-santo, desde o período colonial brasileiro, e sendo este poder, criativamente, adaptado e, singularmente, representado na força simbólica circulante da mãe-de-santo que adquire conotação política e o papel de mãe-de-todo-mundo; busquei, numa perspectiva de dentro e de empoderamento de gênero, raça, classe e geração, analisar, sobretudo a estrutura de relação de poder e a constituição do poder feminino da mãe-de-santo no universo religioso do Ilê Asé Ogum Omimkayê.

Os estudos recentes de Marcellin (1999) e Hita (2014) sobre o lugar e centralidade que mulheres afro-brasileiras e mães-de-santo de candomblé, desde o século XX, ocupam em

certas configurações de parentesco (como a que eu também estudo ainda que o meu seja religioso e o desses autores um parentesco de sangue) destacam o protagonismo, autonomia e centralidade desse tipo de mulheres. E constatam tratar-se de um fenômeno comum em diversos contextos afrodescendentes na América Latina, onde a escravidão teve um papel importante, explicado pela síntese de complexos processos históricos e culturais de uma América pós-colonial e pós-abolição da escravidão que deixou marcas e formas na estrutura organizacional do terreiro e nas relações sócio-política no candomblé da Bahia.

O poder da mãe-de-santo se fundamenta na crença do poder da Iyá-mi Ajé (ancestral feiticeira maior) criativamente adaptado no poder político-religioso das Ialodê e Gueledé e na representação feminina do orixá Oxum apresentada como figura essencial para existência do culto visto como a personificação da Iyá-mi Osorongá (minha mãe, a feiticeira) e na representação masculina do orixá Ogum enquanto senhor dos caminhos, forte, protetor, temível e guerreiro que empodera mãe Dulce, mulher negra, pobre e idosa, a ocupar posição de dona de casa, líder do terreiro, geradora de recursos e capacidade de criar os seus filhos (as) biológicos (as) e de santo, com prestígio e maior força simbólica circulante no terreiro e na sociedade baiana e brasileira.

Na condição de líder do terreiro Ilê Asé Ogum Omimkayê, o poder de mãe Dulce advém do fato dela ser uma mulher criativa e uma pessoa política. Ela usa sabiamente a esfera doméstica para atingir e influenciar a esfera econômica e política. Dentro do terreiro, sua principal atividade é cumprir as funções rituais. Mas, para sobreviver, enquanto mãe-de-santo, mãe Dulce também tem de cuidar do relacionamento com os orixás e tem de criar e alimentar uma rede de relações, sobretudo com clientes que circulam fora dos muros do terreiro.

Na família-de-santo, a aquisição de saber/poder se dá pela iniciação. Com a iniciação ritual de filhas e filhos-de-santo de classe média dentro da família-de-santo, atendimentos a clientes dentro e fora do terreiro, mãe Dulce consegue recursos regulares para o seu uso pessoal, para sua família biológica, sua família-de-santo e para seu terreiro. Com essas contribuições obrigatórias e periódicas é que o terreiro adquire as condições materiais para melhor servir aos orixás.

A capacidade da mãe-de-santo em saber escolher bem os novos membros para o terreiro será medida através da divulgação que estes farão do terreiro, trazendo-lhe novos clientes e aumentando o prestígio dela como uma mãe-de-santo que tem força – em termos de seus poderes religiosos para interceder e influenciar os desejos dos orixás – e vão trazer também os bens materiais, fundamentais e indispensáveis para a manutenção e crescimento do

terreiro, na medida em que a mãe-de-santo tenha conseguido ajudá-los (SILVERSTEIN, 1979).

O poder da mãe-de-santo dá a ela como mulher, negra, pobre, idosa entrada na sociedade dominante. Pois, através das funções que ela exerce como mãe-de-santo, também estabelece um mecanismo de acesso aos recursos materiais e humanos apropriados por outras classes, recursos que ela redistribui em maior ou menor medida a sua comunidade religiosa. No candomblé, a mãe Dulce e sua comunidade religiosa conseguem recursos e conexões maiores em termos de rede de influência, prestígio e clientelismo com vista à produção e reprodução do terreiro.

O candomblé se reproduz, incorporando novos membros à família-de-santo em linha de parentesco ritual com vários graus de comprometimento. A mãe-de-santo é uma mãe-de-todo-mundo e a família-de-santo vista como uma fonte de poder, sobretudo para as mulheres. Então, mãe Dulce através da manutenção do seu terreiro preserva algum senso de autonomia. Observa-se, dentro do terreiro, que mulheres e homens numa posição subordinada podem lutar para manter, consolidar e reconstruir as unidades básicas nas quais as crianças possam crescer aculturadas nos valores e relacionamentos independentes e opostos à cultura dominante (SILVERSTEIN, 1979).

O Ilê Asé Ogum Omimkayê só continuará tendo êxito se mãe Dulce continuar tendo o êxito socialmente visto que, para adquirir os meios materiais e humanos, ela precisou (e ainda precisa) participar da estrutura dominante. Mas, a articulação forçada de mãe Dulce com o conjunto da sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que ela está corajosamente tentando defender sua própria herança cultural, cria uma tensão de dois mundos, expressa no âmbito de inversão simbólica, na qual a posição da mulher, negra, pobre e idosa é colocada em sentido paradoxal à posição que essa iyalorixá realmente ocupa na sociedade atual.

As relações de poder são decorrentes da estrutura hierárquica do terreiro, circulam entre os membros, levando em consideração o tempo de iniciação, a posição hierárquica e ancestralidade de cada membro dentro da religião. No Ilê Asé Ogum Omimkayê tem poder quem sabe, quem conhece e quem tem um maior tempo de iniciação, quem tem posição e herança ancestral. A mãe-de-santo é a autoridade suprema. Ela é a guardiã do axé/poder. Durante o processo de iniciação, mãe Dulce transmite pequenos fragmentos desse axé/poder às suas filhas e filhos-de-santo. Mas, quando ocorre a partilha do poder/axé, a mãe-de-santo continua sendo a personificação dessa força simbólica circulante. Pois, ao acessar as múltiplas facetas de sua personalidade, enquanto mulher criativa e uma pessoa política, mãe Dulce coordena as ações religiosa-sócio-políticas de seus (suas) liderados (as) através das múltiplas

estratégias de negociações com vista à manutenção e expansão de sua família-de-santo que transbordam os muros do próprio terreiro.

Neste candomblé, a estrutura de poder se dá através dos cargos e funções, piramidalmente distribuídos pelos orixás Ogum e Oxum as mulheres e homens pertencentes a essa família-de-santo. Na estrutura de poder, as (os) ebomis iyá-egbé, iyá-kekerê iyá-dagã, iya-bassê, iyáamoró, iyá-tebexê, sarapembê, ajibonã (e uma série de mães), além do babalaxé, babalossain, babá-efun são encarregadas de certos serviços parciais e de relevância, compondo as relações de poder no terreiro, desde os seus lugares na pirâmide religiosa que estão abaixo da autoridade máxima da iyalorixá e acima das (os) iaôs e das (os) abiãs. Em geral, do ponto de vista da estrutura religiosa de poder, há duas categorias auxiliares, funcionalmente bem distintas, sendo o lado feminino representado pelo corpo das ekedes e o masculino representado pelo corpo dos ogãs - pessoas investidas de funções rituais das mais diversas e que ocupam os estamentos abaixo das (os) iaôs. Mas, caso os ogãs e as ekedes ganhem um cargo eles (as) podem ascender hierarquicamente em poder.

No terreiro de mãe Dulce, ainda que a hierarquia jamais seja subvertida, o poder veiculado não é, de modo algum, totalitário. Pois a onipotência da iyalorixá é apenas aparente. Na realidade, o exercício do seu poder no espaço comunitário religioso se dá numa relação de observação participante, negociação de vontade pessoal e obediência aos desígnios ancestrais (sobretudo Ogum e Oxum) e, sendo na cosmologia do candomblé, a representante mor da partilha e parte do poder do centro da casa. Mãe Dulce também partilha fragmentos do seu poder entre a multiplicidade de especialistas – os quais também dependem da força desse centro, topo da hierarquia, cujo poder de outros ou do sistema voltaria sempre a ela - cuja colocação é imprescindível à realização do rito.

As relações entre os membros seguem regras complexas. As relações de poder se configuram, conectam-se e inter-relacionam-se de maneiras incontáveis, dinamizando no campo religioso, as relações sociais estabelecidas. As relações não estão isentas de tensões e conflitos. A harmonia e o equilíbrio são a finitude mesma de qualquer organização grupal, mas a tensão e o atrito formam a dialética deste equilíbrio.

No candomblé, há atividades que só podem ser desenvolvidas pelos homens, como outras que só podem ser desenvolvidas pelas mulheres. O relevante desta tensão entre o masculino e o feminino é que, num determinado momento, ambos se complementam, outras vezes, se misturam, prevalecendo as múltiplas e fluidas relações entre os gêneros. Pois, no processo sócio-religioso da comunidade, a própria tradição é uma criação.

No candomblé, as relações de poder são móveis. Pois, além da observância, a priori, do critério de senioridade e ancestralidade, as relações de poder perpassam as relações do gênero da pessoa, o corpo da pessoa através do transe e incorporação de entidades. O papel secundário do homem, neste espaço religioso, não só como determinação dos orixás, é também determinado pelo contexto histórico em que foram trazidas as religiões africanas para o Brasil, e também pelas características de cada função hierárquica no terreiro que é definida através dos símbolos e da herança dos (as) antepassados (as) africanos (as) passados para as gerações, além da determinação dos orixás.

No terreiro, o trabalho é organizado pelo controle mítico-social dos elementos diacríticos de cada sexo (Oliveira, 2003). Há funções que só podem ser executadas por mulheres; outras que as mulheres, por estarem menstruadas, não poderão executar; há funções que poderão ser executadas só pelos homens, outras que deverão ser executadas apenas por iniciadas (os) com mais de sete anos. Mas, apesar destas divisões do trabalho, num determinado momento, eles se encontram e se complementam. E nessas diferentes combinações possíveis anular alguma das outras como a do princípio de senioridade, pelo da função e tipo de orixá, ou gênero se exercido por um orixá de outra identidade sexual, ou pelo tipo de herança ancestral de determinado membro é relacionalmente possível. As relações de poder, longe de ser de vistas de modo rígido e simplista, é algo bastante dinâmico e complexo.

Portanto, do ponto de vista da estrutura litúrgica do terreiro, observa-se que as relações de poder se alternam, constantemente, e são construídas, levando em consideração que não existe um princípio fixo ou definido do que determina, a priori, o princípio de gênero ou o de senioridade; pois, tudo depende dos aspectos relacionais dinâmicos que se dão em cada situação pelas combinações interseccionais dos diferentes fatores em jogo. E, neste sentido, o poder caracteriza-se como relacional, como algo construído nas diferentes relações, e ao interior do candomblé.

Nas relações de gênero observadas no terreiro de mãe Dulce, caracteristicamente matrifocal, qual o papel e lugar ocupado pelos homens? A presença masculina costuma ser elevada e significativa. Homens jovens, adultos, idosos, filhos de sangue, genros, filhos-de-santo, ebomis, ogãs, babalaxé, babalossain, babaefun, adés, pais, marido têm como principal função a de proteger, simbolicamente, a casa e o terreiro, cuidar dos espaços, pegar peso, ajudar financeiramente o terreiro, rodar com orixá, participar dos ritos diversos, se cuidar espiritualmente, retirar as folhas para os banhos sagrados, ajudar diretamente a mãe-de-santo nas obrigações rituais, ter filho pequeno, ficar em repouso espiritual na casa quando

necessário, se submeter a ritos secretos, tocar instrumentos, participar das refeições e celebrações em família, cuidar dos recém-chegados, receber o cargo de babalorixá a ser exercido num outro e novo terreiro de candomblé. Alguns destes homens exercem funções específicas no terreiro, em posição de menor autoridade, dependente e subjugada ao poder de mãe Dulce, àquela que principia e encerra a força simbólica circulante no Ilê Asé Ogum Omimkayê.

Do ponto da estrutura hierárquica do terreiro, o ojú Sático, marido da mãe-de-santo, costuma ajudar no desenvolvimento do axé numa posição oposta e complementar ao poder de mãe Dulce; sendo que, durante as refeições na casa, ele sempre senta ao lado dela na mesa. Meu pai Sático costuma ajudar financeiramente o terreiro com alguns trocados em momentos específicos e esporádicos com as obrigações dos orixás da casa, feijoada de Ogum, com recurso e na administração da festa de Baba Nicô. No terreiro de mãe Dulce, seu pai-de-santo, o babalorixá Flaviano, é sempre bem-vindo, ocupa lugar de honra e assento na cadeira de Ogum e atua ensinando e cumprindo certas funções rituais. Mas, o lugar que o homem ocupa no terreiro é central e o segundo mais privilegiado, depois da iyalorixá, é o do babalaxé Mazinho, irmão-de-santo de mãe Dulce.

Com relação mãe-filhas/os comparados às posições ocupadas por homens e mulheres na família-de-santo levaram-me a pensar que as mulheres podem, à medida que alcança senioridade, transcender da posição subalterna de filha-de-santo para ebomi, podendo até tornar-se uma mãe-de-santo, figura central e foco do poder, tornando-se uma mulher madura, bem-sucedida economicamente, podendo ocupar poderosa e prestigiada posição na sociedade local, simbolicamente representada pelo poder da cadeira de axé.

Como vimos, a cadeira simboliza o lugar central do poder de mãe Dulce. A cadeira da mãe-de-santo é um objeto carregado de tradição, simbologia e força mágica. Enquanto símbolo máximo de poder, a cadeira marca o lugar de onde fala a autoridade, o ponto mais alto da comunidade, o centro de tudo, o lugar de onde parte a circulação da força simbólica circulante para além dos muros do terreiro. E a sucessão de uma nova cadeira será sempre o centro do novo poder.

No terreiro de mãe Dulce, o exercício da cadeira se mostra como sendo por linha familiar de sangue e de tradição matriarcal e é este o caminho que está sendo trilhado para que Cátia a suceda. Mas, mãe Dulce herdou e é dona de dois símbolos máximos de poder simbolizados nas cadeiras de Oxum e Ogum que se localizam no centro do barracão do Ilê Asé Ogum Omimkayê. Certamente, a ebomi Cátia sucederá mãe Dulce pela herança de Ogum, e uma nova cadeira passará a ser o símbolo futuro de um novo centro do novo poder.

Mas, com relação à cadeira de Oxum quem a sucederá? Caberão estudos futuros visto que o poder está envolto em um emaranhado de relações dinâmicas.

Por último, como se pode observar, no âmbito sócio-político do terreiro, e a dinâmica sucessória da “cadeira do poder” se mostra como sendo de herança matriarcal, caracterizando-se, parafraseando Klaas Woortmann (1987), como sendo este um terreiro onde o galo não canta. Pois, neste aspecto, a mãe-de-santo do terreiro segue as mesmas raízes da Casa Branca em que homem não senta em cadeira de mulher. Neste caso, se poderia alegar e pensar que o cargo de mãe Dulce, como a mãe-de-santo deste terreiro será, possivelmente, vitaliciamente ocupado por outra mãe-de-santo que a venha a suceder, e ser este um cargo de mulher, por isto é de se supor que só passará, segundo a tradição deste tipo de terreiros, de mulher para mulher. Assim como o poder das Iyá-mi que são sempre sob a hegemonia do orixá Oxum, a ela se ajoelham Ogum, Iansã, Omolu, pois o culto é das Iyá-mi, já que neste terreiro quem domina ali é Oxum.

REFERÊNCIAS

- ALTUNA, Raul. **Cultura Tradicional Bantu**. Luanda: Âncora, 1980.
- ARENDDT, Hanna. **A Condição Humana**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- _____. **Da Condição Humana**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1981.
- _____. **Da Violência**. In: Revista Religião e Sociedade, n. 4 (1990), p. 141-150.
- _____. **Da Revolução**. São Paulo: Ática, 1990.
- AGENTES DE PASTORAL NEGROS (orgs.). **Mulher Negra: resistência e soberania de uma raça**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose**. Identidade mítica em comunidade nagô. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.
- BAIROS, L. **Mulher negra: o reforço da subordinação**. In: LOVELL, P. (Org.). **Desigualdade racial no Brasil contemporâneo**. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1991.
- _____. **Nossos feminismos revisitados**. Revista Estudos Feministas. N. 02, 1995, p. 458-463
- BARBOSA, Sílvia Maria Silva. **O Poder de Zeferina no Quilombo do Urubu**. Uma reconstrução histórica político-social. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003 (Dissertação de mestrado).
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- _____. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia de Letras, 2001.
- _____. **O Candomblé da Bahia (rito nagô)**. São Paulo: Nacional, 1978.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BERNARDO, Teresinha. **Negras, Mulheres e Mães**. Lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: EDUC, 2003.
- _____. **O Candomblé e o Poder Feminino**. Revista de Estudos da Religião (2) 2005, Pp: 1-21.
- BIRMAN, Patrícia. **Fazer Estilo Criando Gênero**: Estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EDUERJ, 1995.
- _____. **Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo**. In: Estudos feministas, Florianópolis, vol. 13(2), 2005.

BOTELHO, Denise; STADTLER, Hulda Helena Coraciara. **Os orixás fazem gênero dentro dos rituais.** In: Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, v.3, n. 7, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia.** Rio de Janeiro: Arco Zero, 1983.

_____. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, [1992] 1998.

_____. **Ofício de Sociólogo:** metodologia da pesquisa na sociologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **A Dominação Masculina.** Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

_____. **Espaço Social e Poder Simbólico.** In: *Coisas ditas.* São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. & PASSERON, Jean-Claude. **Los Estudiantes y la Cultura.** 3ª ed. Buenos Aires: Labor, 1973.

_____. & CHAMBOREDON, Avec J; PASSERON, Jean-Claude. **Le Métier de Sociologue.** Paris: Mouton-Bordas, 1968.

BACHELARD, Gaston. **O Racionalismo Aplicado.** Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BARRET, Michèlle. **As palavras e as coisas:** materialismo e método na análise feminista contemporânea. Revista Estudos Feministas, vol. 7, n. 1 e 2, 1999, pp. 109 - 125.

BERGESCH, Karen. **Poder e Violência a partir da Ótica da Mulher.** In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, (41) 2002, p. 127-138.

BRAGA, Julio. **A cadeira de Ogã e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_____. **Na Gamela:** Repressão e Resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

_____. **Ancestralidade Afro-Brasileira.** O culto de Babá Egun. Salvador: Ianamá, 1992.

_____. **Oritamejé.** O antropólogo na encruzilhada. Salvador: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

BRAH, Avtar. **Diferença, diversidade, diferenciação.** Cad. *Pagu* [online]. 2006, n.26, p. 329-376. ISSN 0104-8333.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Pesquisa Participante.** São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. **Participar-Pesquisar.** Repensando a pesquisa participante. São Paulo: Brasiliense, 1987, Pp:7-17.

_____. **Identidade e etnia:** construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BURKE, Peter (org.). **Abertura:** a nova história, seu passado e seu futuro. A escrita da história. Novas perspectivas. São Paulo: ENESP, 1992, p. 7-37.

BUTLER, Judith. “**Fundamentos Contingentes: O feminismo e a questão do pós-modernismo**”. Cadernos PAGU, (11) 1998, p.11-42.

_____. **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

CARMO, João C. **O que é candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 1987 (Coleção Primeiros Passos, 200).

CARNEIRO, Édison de Souza. **Condição social das filhas de santo**. In: *Problemas*, São Paulo, 2(13): 9-21, 1938.

_____. **Mães de Santo**. In: *Província de s. Pedro*, Porto Alegre, 11: 51-53, 1948.

_____. **Candomblés da Bahia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Ouro, 1967.

CARNEIRO, Sueli & CURY, Cristiane Abdon. **O Candomblé**. A África na diáspora. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2(3): 67-8, 1983.

_____. **O poder feminino no culto aos orixás**. In: *Revista de Cultura: Vozes*, Petrópolis, 84(2): 157-79, mar/abr 1990.

_____. **O poder feminino no candomblé**. In: *Vários Autores. Sankofa: o resgate da cultura afro-brasileira*, Salvador: SEAFRO, 1994, Pp.114-135.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Dimensões dos aportes africanos no Brasil**. In: *Vivaldo da Costa Lima: interprete do Afro-Brasil*, Salvador: EDUFBA:CEAO, 2007, Pp.125-139.

COLLINS, Patrícia Hill. **The Politics of Black Feminist Thought**. New York: Routledge 2003.

_____. **Fighting words: Black Women and the search for justice**. Minneapolis: University of Minnesota; 1998.

_____. **Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment**. 2nd ed. New York: Routledge, 2000

_____. **Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought**. IN: M. M. Fonow e J. A. Cook (eds), *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1991, p. 35-59.

COSTA, Ana Alice. **As Donas no Poder**. Mulher e política na Bahia. Salvador: UFBA, 1998.

_____. “**O movimento Feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política**”. Niterói. *Revista Gênero*. v.5, n.2 p.9-35. 1º Sem, 2005.

COSTA, Claudia Lima. “**O tráfico do gênero**”. *Cadernos Pagu*, v. 11, p. 127-140, 1998

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics.** University of Chicago Legal Forum, 14, 1989, p. 538–54.

_____. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero.** Estudos Feministas, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan.2002.

_____. **“Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color”.** In: M. Albertson Fineman and a R Mykitiuk (eds.) *The public Nature of Private Violence: New York, Routledge, 1994.*

DAMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

DE BARBIERE, Teresita. **Acerca de las propuestas metodológicas feministas.** In: BARTRA, Eli. *Debates em torno a uma metodologia feminista.* Universidad Autónoma Metropolitana. México: 1998

DHAMOON, Rita Kaur. **Considerations on Mainstreaming Intersectionality.** Political Research Quarterly: University of Utah, 2011

DI CIOMMO, Regina Célia. **Relações de gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade.** Revista Estudos Feministas, Dez. 2003, v. 11, n. 2, p. 423-443.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EGYDIO, Silva & OLIVEIRA, Kiussam Regina de. **Yabás: Mulheres negras, deusas, heroínas e orixás; personalidade sem fronteiras.** Revista Cultura/Vozes, Rio de Janeiro, n.7, p.30-41, jul/ago, 1999.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método.** Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1977.

FLAX, Jane. **Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista.** In: HOLLANDA, Heloiza. (org) *Pós-modernismo e política.* Rio de Janeiro: Rocco. 1991. pp.: 217-250.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **Pero Ella Dijo.** Sagasta: Frotta, 1996.

_____. **Quebrando o Silêncio: A mulher se torna visível.** In: Revista Concilium, R 41 (1984), p.8-24.

_____. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica.** São Paulo: Vozes, 1995.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade.** Rio de Janeiro: Graal, 1983.

_____. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graael, 1992.

- GEBARA, Ivone. **Poder e Não Poder das Mulheres**. São Paulo: Paulinas, 1991.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____. **A Religião como Sistema Cultural**. In: Geertz. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- _____. **Ethos, Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados**. In: Geertz. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. **O Saber Local**. Novos ensaios em antropologia interpretativa. (6 ed.). Petrópolis: Vozes, [1997]; 2003
- _____. **Do ponto de vista dos nativos**. In: *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GIACOMINI, S. Maria. **Mulher escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1988.
- GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.
- GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. São Paulo: Atlas, 2006.
- GLEDHILL, Jonh. **El Poder y Sus Disfraces**. Perspectivas antropológicas la política. Serie General Universitária – 3. Barcelona: Edicions bellaterra, 2000.
- GOMES, Eva das Dores Benedito Pedro. **O Papel da Mulher na Sociedade e na Igreja de Angola**. Uma tentativa de recuperar suas memórias históricas. (Monografia de Graduação) São Paulo, UMESP - SBC, 1992.
- GONZALEZ, Lelia. **The Black Woman's Place in the Brazilian Society**, 1984. Disponível em www.leliagonzalez.org.br Acesso em 17 de setembro de 2013.
- _____. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984.
- _____. **A mulher negra na sociedade brasileira**. In: LUZ, M. (Org.) *O lugar da mulher*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- _____.; HASENBALG, C., **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- _____. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: *Ciências Sociais Hoje, Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos ANPOCS*, 1983.
- GRANT, J. **Fundamental feminism: contesting the core concepts of feminist theory**. New York: Routledge, 1991.
- HAMA, Boubou & ZERBO, J. Ki. **Lugar de História na Sociedade Africana**. In: *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1982.

HARAWAY, Donna, “**Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**”, *Cadernos Pagu*, (5), 1995: 07-42.

_____. **Simians, cyborgs, and women.** The reinvention of nature. Routledge, New York, 1991.

HARDING, Sandra. **A Instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista.** In: *Revista Estudos Feministas*, n 1, 1993: 07-31.

_____. **Feminist Standpoint Theory: Reader**, 2004

_____. **Del problema de la mujer en la ciência al problema de la ciência en el feminismo.** In: *Ciência y feminismo*. Madri: Ediciones Morata, 1995, pp. 15 - 27.

_____. **The Science Question in Feminism.** Ithaca: Cornell University Press, 1986.

_____. **Feminism and Methodology Social Science.** Indiana University Press: Issues, 1987.

_____. **Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate** In: *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual & Political Controversies*, 2004, New York and London: Routledge, 2004. pp. 1-15.

_____. **Comments on Walby’s ‘Against Epistemological Chasms: The Science Question in Feminism Revisited.** Can Democratic Values and Interests Ever Play a Rationally Justifiable Role in the Evaluation of Scientific Work? *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 2001. vol. 26, no.2, p. 511-525.

_____. **Science and Social Inequality Feminist and Postcolonial.** University of Illinois Press: Issues, 2006.

HEALEY, Mark. **Os desencontros da tradição em cidade das mulheres: Raça e gênero na etnografia de Ruth Landes.** *Cadernos Pagu* (6-7) 1996 pp.153-200.

HEYWOOD, Linda M (Org.). **Diáspora Negra no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2010.

HITA, Maria Gabriela. **A Casa das mulheres n’outro terreiro.** Famílias matriarcais em Salvador – Bahia. Salvador: EDUFBA, 2014.

HOLANDA, Aurélio Buarque. **Novo dicionário da língua portuguesa revista e ampliada.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

HOOKS, Bell. “**Postmodern Blackness**”. IN: *Postmodern Culture*, Vol. 1, N. 1, 1990, p. 10-18.

JOAQUIM, Maria Salete. **Mãe-de-Santo é Ialaxé e Odora.** In: Cléo MARTINS (org.). *Faimará – o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação.* Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p.293-307.

_____. **O Poder da Liderança Religiosa Feminina na Construção da Identidade negra.** Rio de Janeiro: Educ: São Paulo: Pallas, 2001.

JUNIOR, Vilson Caetano de Sousa. **O Culto aos antepassados na ilha de Itaparica.** Disponível em: <http://vilsoncaetanodesousajunior.blogspot.com.br/2010/09/o-culto-aos-antepassados-na-ilha-de.html>. Acesso em 27/04/2015.

_____. **Orixás segundo Vilson Caetano.** Disponível em: <http://jeitobaiano.atarde.uol.com.br/?p=1800>. Postado em 07 de março de 2010. Acesso em 13/05/2015.

JURKEWICS, Regina Soares. **Gênero, Poder e Religião em ONGs em São Paulo.** Um estudo de caso. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997 (Dissertação de Mestrado).

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres.** 2ª ed. Rio e janeiro. Editora UFRJ, 2002.

LAROUSE. **Cultural.** São Paulo: Nova fronteira, 1998.

LIMA, Vivaldo da Costa. **O conceito de nação nos candomblés da Bahia.** In: Afro-Ásia, CEAO/UFBA, Salvador, 12 (1976):65-90.

_____. **A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia.** Um estudo de relações intragrupais. 3ª ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. **Candomblé, Religião e Resistência Cultural.** São Paulo: Ática, 1987.

_____. **O Povo de Santo.** Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

_____. **Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-brasileiras.** Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **Organização do grupo de candomblé: estratificação, senioridade e hierarquia.** In: MOURA Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás.* São Paulo, Nobel, p. 79-122, 1982.

_____. **Nações-de-candomblé.** In: CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS (org.). *Encontro de Nações de Candomblé, Salvador, 1-5 de junho de 1981. Anais.* Salvador: Ianamá/UFBA, p.11-26, 1984. (Série Estudos/Documentos, 10).

_____. *A Família de Santo nos Candomblés jejes-Nagôs: Um estudo de relações intragrupais.* Salvador: Universidade Federal da Bahia, Dissertação de Mestrado, 1977 (Mimeo).

_____. *Liderança e Sucessão, Coerência e Norma no Grupo de Candomblé.* In: marco M. MOURA (org.). *Leopardo dos olhos de fogo. Escritos sobre a religião dos orixás.* Rio de Janeiro: Ateliê, 1998, p.33-85.

_____. **A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupais.** 2.ª ed. Salvador: Corrupio, 2003.

_____. **Organização do grupo de candomblé.** Estratificação, senioridade e hierarquia. In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de. Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p.79-132.

_____. **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos 1936-1938** (org), Corrupio, 1987.

_____. **Ainda sobre a nação de Queto.** In: Cléo Martins (org.) Faraimará – o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

_____. **Oferendas e Sacrifícios:** Uma abordagem antropológica. In: Memorial Pirajá: História, natureza e cultura do Parque Metropolitano de Pirajá. Salvador: Editora do Parque, 1998 (Coleção Caderno do Parque).

LONGINO, Helen. **Can there be a feminist science?** Kontext: časopis pro gender a vědu. 1-2. 2005. Disponível em: http://www.cec-wys.org/kontext/6ad3fcef/Longino_Can%20There%20Be%20a%20Feminist%20Science.pdf. Acesso em 02/03/2014.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. **Bahia a Roma Negra:** estratégias comunitárias e Educação pluricultural. 05 de set de 2002. Disponível em: www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/.../2002_np13luz.pdf. Acesso 02/07/2015

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá:** Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira. Salvador: EDUFBA e Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil-SECNEB, 1995.

MACHADO, Lia Zanotta. **Perspectivas em confronto:** relações de gênero ou patriarcado contemporâneo? UnB, Departamento de Antropologia – DAN. (Série Antropologia).

MACÊDO, Márcia dos Santos. **Na Trama das Interseccionalidades:** Mulheres chefes de família em Salvador. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

MACCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial:** raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Unicamp. 2010.

MARCELIN, Louis HERNES. **A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano.** Mana [online]. 1999, vol.5, n.2, pp. 31-60.

MARX, Karl. **O Capital.** Vol. 2. 3ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1988.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **O Manifesto Comunista.** Paraná: Editora Paz e Terra, 1998.

MATORY, J, Lorand. **Black Atlantic Religion:** tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

_____. **Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé:** ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes invertem o curso da história. In: Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2008, vol. 51 (1).

MIRCEA, Eliade. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1972.

MORAES, Juliana Kujawski Leite de. **Simbolismo do Corpo no Ritual do Candomblé**. África: Revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 29-30: 141-156, 2008/2009/2010.

MOTTA, Alda Britto da. **As dimensões de gênero e classe social na análise do envelhecimento**. Cadernos Pagu (13) 1999: pp.191-221.

NARVAZ, Giudice Martha & KOLLER, Sílvia Helena. **Metodologias feministas e estudos de gênero: articulando pesquisa, clínica e política**. Psicologia em Estudo, vol. 11, núm. 3, dezembro, 2006, pp. 647-654, Universidade Estadual de Maringá.

NICHOLSON, Linda. **“Interpretando o gênero”**. Revista Estudos Feministas, Vol. 8, No.2, 2000, pp;9-41.

OAKLEY, Ann. **Experimentos em saber**. Gênero e métodos das ciências sociais. Cambridge Reino Unido: Polity Press, 2000.

OIT. **Manual de capacitação e informação sobre gênero, raça, pobreza e emprego: guia para o leitor**: Organização Internacional do Trabalho, Brasília, 2005.

OLIVEIRA. Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e Educação: Estratégias para o empoderamento da mulher negra**. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação, 2008.

OLIVEIRA, Laudicéia Soares de. **“Teto de vidro”** relações de gênero, relações de poder e empoderamento das mulheres na Polícia Militar. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afro-descendente**. Fortaleza: LCR, 2003.

OLIVEIRA, Eleonora Menicucci de. **“O feminismo desconstruindo e reconstruindo o conhecimento”**. Revista Estudos Feministas, 16 (1): 229-245, janeiro-abril 2008.

OLIVERIA, Marcia Gardênia de & QUINTANEIRO, Tania. **Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

OGBEBARA, Awofa. **Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher Negra: afetividade e solidão**. Salvador: EDUFBA, 2013.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: UNICAMP, 2006.

PERREIRA, Antônio Agnelo. **Orixás defendem Casa Branca**. A Tarde. 28.04.1983, p.01-02.

PASSOS, Walter de Oliveira. **Bahia: Terra de Quilombos**. Salvador: (s.d), 1996.

PERROT, Michele. **Os excluídos da História**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.

_____. **As Mulheres, o Poder, a História**. In: *Os Excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. **Poder dos homens, potência das mulheres?** O exemplo do século XIX. In: *Revista Cultura Vozes*, nº 01 (1995), p.03-13.

PISCITELLI, Adriana. **Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras**. *Sociedade e Cultura*, v.11, n.2, jul/dez. 2008. p. 263 a 274

_____. **Re-criando a (categoria) mulher?** Campinas: s/d, 2001.

_____. **Gênero em Perspectiva**. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 11, p. 141-157, 1998.

PONS, Cláudia Cardoso. **Outras Falas: Feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras**. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

PRANDI, Reginaldo. **A cadeira no Candomblé**. Disponível em: www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/cadeira. Acesso 03/06/2015.

KERNER, Ina. **Tudo é interseccional?:** Sobre a relação entre racismo e sexismo. Translated by Bianca Tavolari. *Novos estud. - CEBRAP* [online]. 2012, n.93, pp. 45-58. ISSN 0101-3300

KOHAN, Néstor. **Gramsci y Marx: hegemonía y poder em la teoría marxista**. Cátedra Libre Antonio Gramsci. Disponível em: <http://www.rebellion.org/izquierda/kohan170301.htm>. Acesso 05/06/2015.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. São Paulo: Paulus, 1991.

RIBEIRO, Matilde. **“Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing”**. *Revista Estudos Feministas*, Vol. 3, n.2, 1995, PP.:446-457.

RIBEIRO, Ronilda. **Alma africana no Brasil**. O Iorubás. São Paulo: Oduduwá, 1996.

RUBIN, Gayle. **“The Traffic in Women: Notes on the A ‘Political Economy’ of Sex”**. In: R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly review Press, 1975, pp.: 157-210.

SAFFIOTI, Heleieth L B. **Rearticulando Gênero e Classe**. In: *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosas do Tempo; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

_____. **“Violência doméstica: do privado ao público”**. In: *Presença da Mulher*, n 31, São Paulo: Editora Anita, ano 12, abril de 1998.

_____. **Violência de Gênero** – lugar da práxis na construção da subjetividade, *Lutas Sociais*, Nº 2, PUC/SP, 1987, p. 59-79.

SANTOS, Milton Silva dos. **Mito, possessão e sexualidade no candomblé**. In: *Revista Nures*, n. 8, PUC-SP, 2008.

SANTOS, Maria Sandra dos. **O poder das “mulheres de saia” no Ilê Asé Iyá Nassô Oká**. Dissertação (mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, 2003.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Dono da Terra**. O Caboclo nos Candomblés da Bahia. Salvador: SarahLetras, 1995.

SANTOS, Elbein, Juana. dos. **Os Nagôs e a Morte**. Rio de Janeiro: Vozes, [1977; 2001]1993.

_____. **Mãe Senhora**: lembranças e reflexões. In: Cida NÓBREGA (org.). Maria Bibiana do Espírito Santo. Mãe Senhora – saudade e memória. Salvador: Corrupio, 2000, p. 44-45.

SANTOS, Antonio Marco dos. **Íyà Ágbá Ájé**. A ancestralidade manifesta. In: Cléo MARTINS (org.). Faraimará – O caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p.267-280.

SANTOS, Acácio Sidinei Almeida. **A dimensão africana da morte resgatada nas irmandades negras, candomblé e culto de Babá Egun**. Dissertação (mestrado)- Pontifícia Universidade Católica: São Paulo, 1996.

SANTOS, Edmar Ferreira Santos. **O poder dos candomblés**: Perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da Cultura e a Cultura do Poder**. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Eufrásia Cristina Menezes. **Religião e Espetáculo**: Análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Antropologia, 2005.

SANTOS, Deóscoredes M. & SANTOS, Juana Elbein dos. **A Cultura Nagô no Brasil** in: *Revista da USP*, nº18, p.29-40, 1993.

SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar, "**Da Crítica Feminista à Ciência**. Uma Ciência Feminista?". In: COSTA, Ana Alice Alcântara & SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar (Orgs.). *Feminismo, Ciência e Tecnologia*. Salvador: Coleção Bahianas, 2002, p.89-120.

_____. **Pathways of Women's Empowerment**. 2009. Disponível em: www.pathwaysofempowerment.org. Acesso 13/07/2013.

_____. “**A Mulher e a Cultura da Eterna Juventude: Reflexões Teóricas e Pessoais de uma Feminista Cinquentona**”. In: Enilda Rosendo e Silvia L. Ferreira (orgs.) *Imagens da Mulher na Cultura Contemporânea*, Salvador: NEIM-UFBA, 2002

_____. & COSTA, Ana Alice. “**Feminismos, feministas e movimentos sociais.**” In: Margarida BRANDÃO e M. Clara BINGHEMER (orgs.). *Mulher e Relações de Gênero*. São Paulo: Loyola, 1994.

SCHNEIDER, David. **A critique of the study of Kinship**, Ann Arbor, the University of Michigan Press, 1984.

SCAVONE, Lucila. “**Estudos de gênero: uma sociologia feminista?**” *Revista Estudos Feministas*, 16 (1): 173-186, janeiro-abril, 2008.

SCHETTINI, Teresinha Bernardo. **A mulher no candomblé e na umbanda**. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica: São Paulo, 1986.

SCOTT, Joan Wallach. “**Gênero: Uma Categoria Útil para a Análise Histórica.**” *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, jul-dez., [1986; 1995]1990, p. 5-22.

_____. **Gender and the Politics of History**. New York: Columbia University Press, 1988.

SCOTT, Parry. **O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico**. In: *Cadernos de pesquisa*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1990.

SEGATO, Rita Laura. **A natureza do gênero na psicanálise e na antropologia**. Série Antropologia 146: Brasília, 1993.

_____. **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. **Tribos de iguais**. *Correio da Bahia*, 14.01.2001, p.04.

SETILOANE, Gabriel Molehe. **Teologia Africana**. Uma introdução. São Bernardo do Campo: Editeo, 1992.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Eliane Moura da. **Seminário sobre gênero e religião a partir da historiografia**. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 22 de maio de 1998.

SILVA, Dimas Salustiano da. **Constituição e diferença étnica**. In: *Revista da ABA*. Terra de Quilombo: Rio de Janeiro, 1995.

SILVA, Martiniano José da. **Quilombos do Brasil Central**. Editora Ática, São Paulo, 1987.

SILVEIRA, Renato da. **Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon-efan, ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764-1851)**. In: *Revista cultura*, vol. 6. Petrópolis, Vozes, 2000.

_____. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SILVERSTEIN, Leni M. “**Mãe de todo mundo** – Sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia”. In: Revista Religião e Sociedade, n. 4 (1979), p. 142-169.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô Agô Lonan**: Mitos, Ritos e Organização em Terreiros de Candomblé da Bahia. Belo Horizonte: Mazza, [1998]1995.

_____. **Íyami, Iyá Agbás**: Dinâmica da espiritualidade feminista em templos Afro-baianos. In: Revista de Estudos Feministas, n.02, p.436-445, 1995.

_____. **A força que anima** - o ser negro no candomblé. In: artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal/ 1988. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?isbn=8571396728>. Acesso em 03/06/2015

SMITH, Dorothy. **Women’s Perspective as a Radical Critique of Sociology**. In: HARDING, Sandra (ed.). *Feminism & Methodology*. Bloomington, Indiana: Open University Press, 1987, p. 84-96. (Tradução de Maurício, revisão de Cecilia M. B. Sardenberg).

SOARES, Cecília Moreira. **Mulher negra no Século XIX**. Dissertação (mestrado) Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 1994.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Que chegue a alegria!** In: Cléo MARTINS (org.). *Faraimará – o caçador que traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 317-340.

SOUZA, Sandra Duarte de. **Revista Mandrágora**: gênero e religião nos estudos feministas. In: Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 12, n. spe, 2004.

SORJ, Bila. **Relações de gênero e teoria social**. In: *XVII REUNIÃO DA ANPOCS*, Caxambu, MG, 1993.

STOLLER, Robert. **Sexo e Gênero**: sobre o desenvolvimento da masculinidade e feminilidade. Ciência House: New York City, 1968.

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.

THEODORO, Helena. **Mito e espiritualidade** – mulheres negras. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 1986.

TORRES, Díjna Andrade. **Mulher nagô**: liderança feminina e as relações de gênero e parentesco no Terreiro Santa Bárbara Virgem, em Laranjeiras. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais) Universidade Federal de Sergipe, 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Grandeza e Decadência do Culto de Íyámi Òsoróngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá**. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994.

_____. **Iyàmi Osorongà - Minha mãe e Feiticeira**. Salvador: Corrupio, 1965.

_____. **Orixás, deuses iorubás na África e no novo mundo**. Salvador: Ed. Corrupio/Círculo do Livro, 1981

_____. **A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil**. Tomo I, São Paulo: Corrupio, 1992.

_____. **Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XII e XIX**. São Paulo: Corrupio, [1987] 2002.

VIDAL, Mara Regina. **Ilê Leuwyiato – uma experiência em muitas vidas**. In: *Revista mandrágora*, nº 03 (1996), p.42-54.

ZIÉGLER, Jean. **O Poder Africano**. Elementos de uma sociologia política da África negra e de sua diáspora nas Américas. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 2º Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1905.

_____. **Ensaio de Sociologia**. 5º Ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. **Economia e Sociedade**. Brasília: Universidade de Brasília, [1991] 1992.

_____. **A Objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais**. In: COHN, Gabriel, org. Max Weber. São Paulo: Ática, 1991 (Coleção grandes Cientistas Sociais, 1991).

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe!** Movimentos de Mulheres Negras e Estratégias Políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da ABPN*. V.1, N.1, mar-jun de 2010.

_____. **Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993)**. *Revista Estudo Feminista*. vol.20 no. 1 Florianópolis Jan./Apr. 2012

_____. **GAP, No. "a proposta: esterilizar a população negra e parda."** *Jornal da Tarde* (1982), p. 2.

_____. IRACI, Nilza e CRUZ, Simone. **Mulheres Negras na Primeira Pessoa**. Porto Alegre, Redes Editora, 2012.

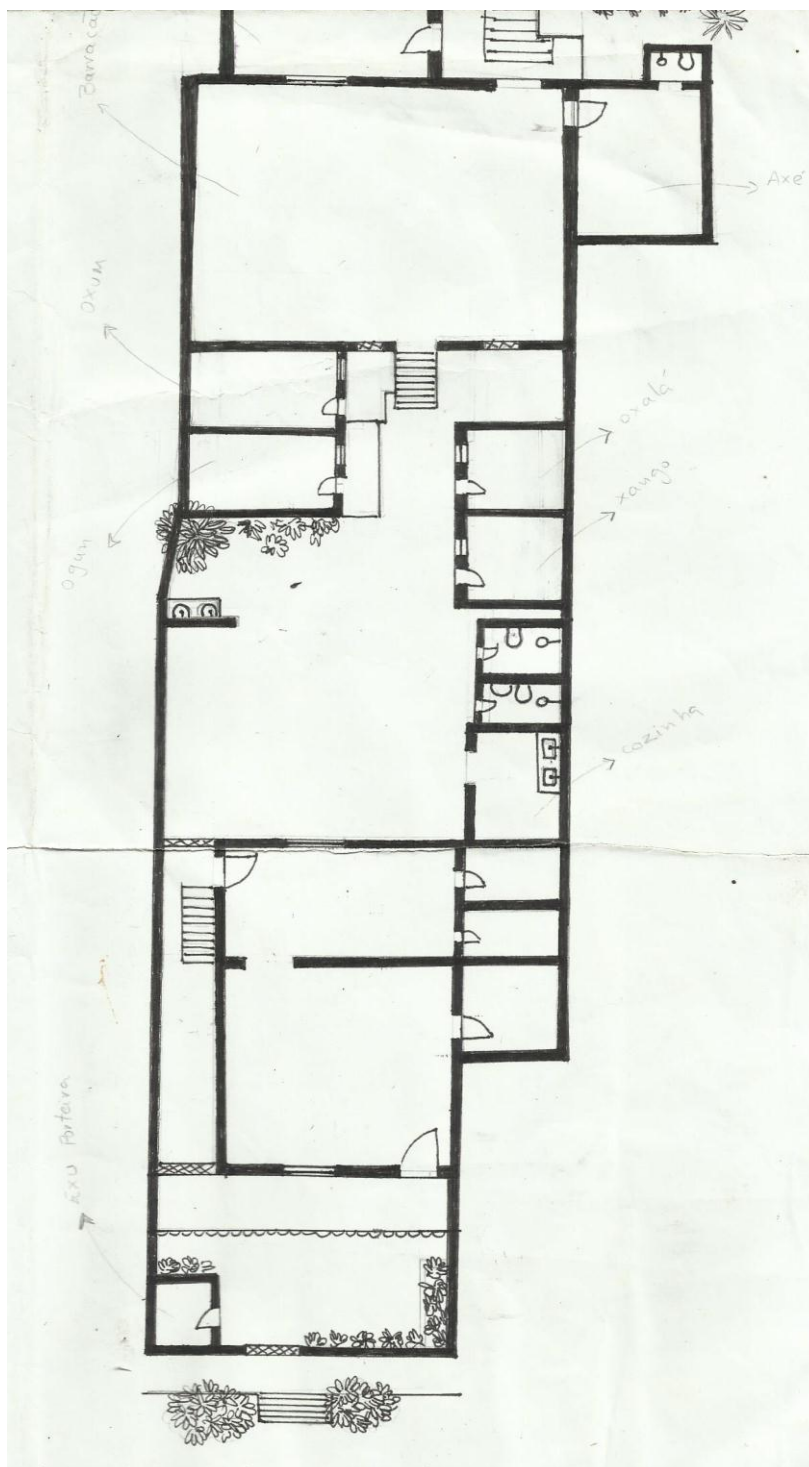
WOORTMANN, Klaas. **A Família das Mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1987.

ANEXOS

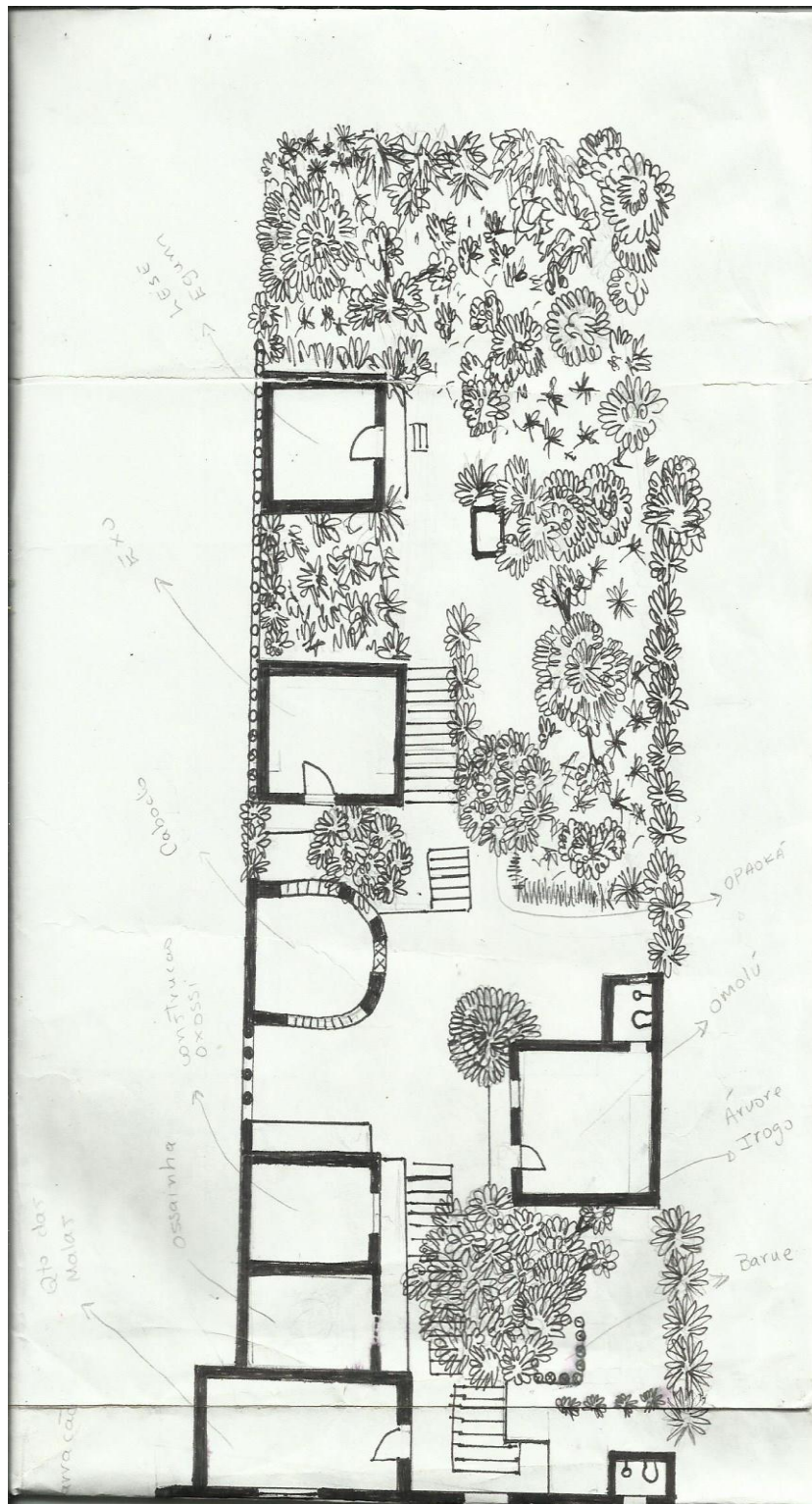
ANEXO A: MAPAS DO TERREIRO.....	242
ANEXO B: TERMO DE CONSENTIMENTO.....	246
ANEXO C: ROTEIRO DE ENTREVISTA.....	248

ANEXO A

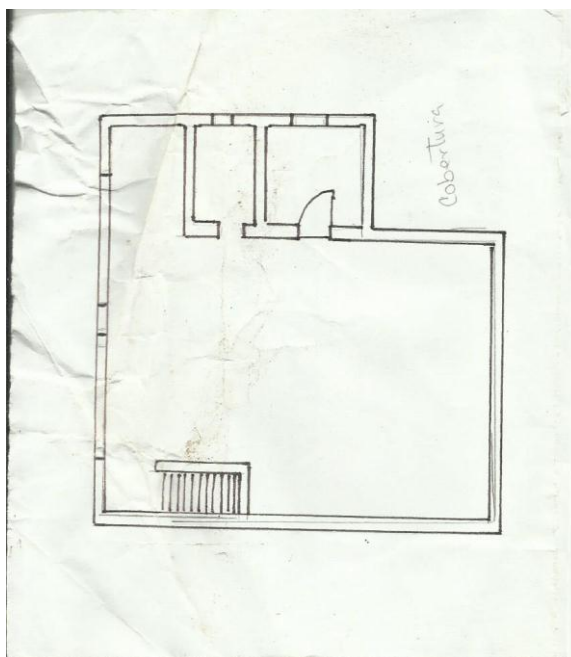
MAPA DO TERREIRO



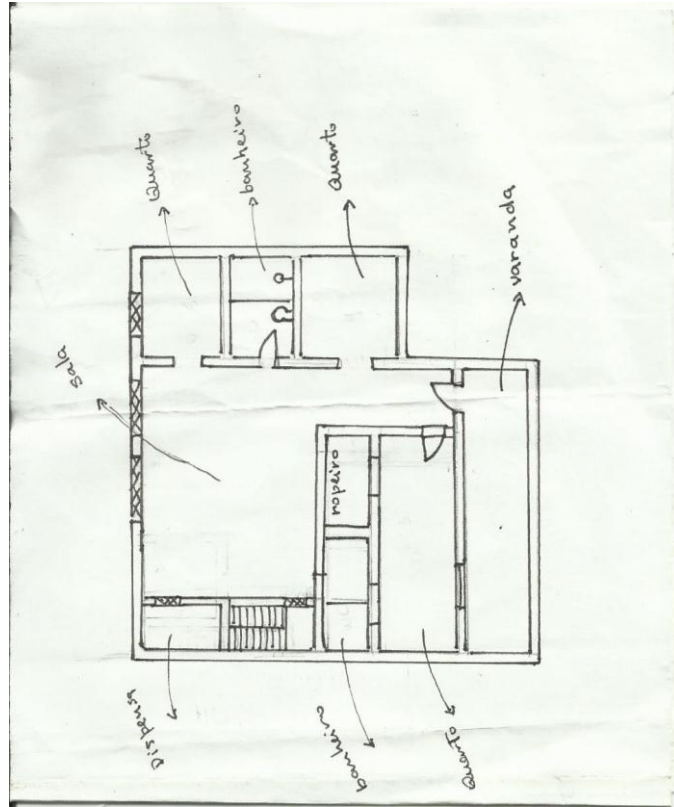
Entrada principal até o barracão.



Área externa, depois do barracão.



Planta cobertura



Planta 1º andar

ANEXO B

TERMO DE CONSENTIMENTO

É indiscutível o poder que as mulheres de terreiros vêm desempenhando na trajetória do desenvolvimento sócio-político na Bahia, isto justifica o empenho em empreender pesquisas mais profundas na área dos estudos feministas, tendo como escopo de análise os estudos de gênero e poder, tangenciando objetos importantes de investigação.

A partir destas reflexões, o objeto dessa pesquisa consiste na análise das estruturas das relações de poder e a constituição do poder feminino da mãe-de-santo no universo religioso do candomblé de ketu, pretendendo entender o tipo de poder e autoridade exercidas pela Iyalorixá, analisando os diversos tipos de relações de poder que se desenvolvem no terreiro, bem como mostrar as implicações sócio-políticas desse poder.

A pesquisa vem sendo realizada para investidura de título doutoral da pesquisadora **Silvia Maria Silva Barbosa**, vinculada ao Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, da Universidade Federal da Bahia, tendo como apoio bolsa de pesquisa da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB.

A coleta de dados para a pesquisa vem sendo feita através de entrevistas estruturadas a partir de questionários pré-elaborados, diálogos informais e etnografia de campo. Assim, o presente termo é para autorizar a aplicação de entrevistas estruturadas a partir de questionários específicos que produzirão material para análise e composição da tese doutoral.

A partir destas reflexões, convido você para participar da pesquisa, que por hora desenvolvo com os membros do terreiro **Ilê Asé Ogum Omimkaye**, intitulada *Que Poder é Esse? Um estudo da constituição e das relações de poder no Ilê Asé Ogum Omimkaye*. Esclarecendo que:

1. A participação é voluntária, não acarretando ônus sobre hipótese alguma para o (a) pesquisador (a) e/ou entrevistados (as), sendo que todos os(as) participantes serão esclarecidos(as) sobre a pesquisa em qualquer aspecto que desejar.
2. Salientamos que você é livre para recusar-se a participar da pesquisa, retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento.
3. A (s) pesquisadora (s) irá (ão) tratar a sua identidade com padrões profissionais de sigilo.
4. Os resultados da pesquisa serão enviados para você e permanecerão confidenciais.

5. Seu nome ou o material que indique a sua participação não será liberado sem a sua permissão.
6. Você não será identificado (a) em nenhuma publicação que possa resultar deste estudo.
7. Uma cópia deste consentimento será arquivada pela pesquisadora, para fins éticos acadêmicos, e outra será fornecida a você.

Eu, _____, declaro que concordo em participar desse estudo, autorizando a utilização de meus depoimentos para finalidades acadêmicas e de pesquisa. Tendo recebido cópia deste termo de consentimento livre e esclarecido e recebido todos os devidos esclarecimentos das dúvidas sobre a finalidade, objetivo e proposta da pesquisa.

Salvador ____ de _____ de _____

SILVIA MARIA SILVA BARBOSA

ENTREVISTADO (A) VOLUNTÁRIO (O)

ANEXO C

ROTEIRO DE ENTREVISTA

1. Identificação

Nome fictício (ou pseudônimo)

Estado civil

Idade

Local de nascimento

Cidade onde mora

Profissão

Escolaridade

Orixás

Orientação sexual

Raça (como se ver)

1. Como se tornou membro do candomblé (trajetória)?
2. Tinha outra religião?
3. Há quanto tempo está no candomblé? O que mudou na sua vida?
4. O que você aprendeu no candomblé de ketu?
5. Conhece alguma (s) narrativa (s) dos orixás (Oxum, Oyá, Nanã, Iemanjá etc.) de empoderamento? Que símbolo (s) de poder aparece (m) nessa (s) narrativa (s)? O que nos ensina?
6. As práticas de poder exercido pelos mais velhos de um terreiro obedecem à “duradoura tradição africana” que “emana dos (as) antepassados (as)”; pautado na tradição ancestral que pretende manter a ordem sagrada no aiê (terra). Fale um pouco do que você compreende sobre este assunto.
7. Que cargo ocupa na estrutura do terreiro? O que faz?
8. Sabemos que existem restrições nas religiões de matriz africana, assim como em qualquer outra prática religiosa. Quais restrições se enquadram a sua participação religiosa no Candomblé?
9. O princípio do candomblé é promover o bem-estar da comunidade. Descreva as atividades do seu terreiro em que esse critério se aplica.
10. O candomblé obedece a uma hierarquia na distribuição do poder religioso. Descreva as funções de iyalorixá, ebomis, iaôs, ogãs e equedes, de acordo com o que você entende?

11. Fale um pouco sobre os poderes atribuídos e emanados na função de ogãs, rodantes, equedes ebomis, iaôs.
12. Como se manifesta o poder dos orixás masculinos através das filhas-de-santo?
13. Você já presenciou alguma reunião para serem discutidas decisões políticas importantes no terreiro? Se sim, descreva quais reuniões desta natureza você presenciou.
14. A sua atuação no campo religioso do candomblé auxiliou de alguma maneira na sua compreensão política?
15. O que mudou na sua percepção do mundo político após seu ingresso no espaço religioso do candomblé?

Obrigada!