



**AS MULHERES RODAM A BAIANA: DIÁSPORA E A ÁFRICA NO BRASIL
DE TODOS OS SANTOS.**

Um estudo sobre mães-de-santo do Rio de Janeiro

CLÁUDIO SÃO THIAGO CAVAS

Tese apresentada ao Programa EICOS – Pós-
graduação em Psicossociologia de Comunidades
e Ecologia Social do Instituto de Psicologia da
UFRJ, para obtenção do título de Doutor em
Psicossociologia das Comunidades

Rio de Janeiro
Novembro - 2011



**AS MULHERES RODAM A BAIANA: DIÁSPORAE A ÁFRICA NO BRASIL
DE TODOS OS SANTOS.**

Um estudo sobre mães-de-santo do Rio de Janeiro

CLÁUDIO SÃO THIAGO CAVAS

Orientadora: Prof.^a Dra. MARIA INÁCIA D'ÁVILA NETO

Tese apresentada ao Programa EICOS – Pós-
graduação em Psicossociologia de Comunidades
e Ecologia Social do Instituto de Psicologia da
UFRJ, para obtenção do título de Doutor em
Psicossociologia das Comunidades

Rio de Janeiro
Novembro - 2011

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Maria Inácia D`Ávila Neto, que acreditou em mim e com sua sabedoria, conhecimento, paciência e sobretudo com afeto me conduziu nessa viagem pelo “Atlântico Negro”.

Meu reconhecimento às lalorixás, Regina de Iemanjá, Meninazinha de Oxum, Beata de Iemanjá e Gisèle de Iemanjá, pela disponibilidade e carinho com que me acolheram durante a pesquisa de campo.

À Prof.^a Nilma Figueiredo, pelo grande estímulo que me deu na elaboração desse trabalho e também como membro da banca.

À Prof.^a Regina Andrade, que me propiciou o acesso as mães-de-santo participantes dessa pesquisa e também por sua presença na banca de doutorado

À Prof.^a Sonia Lages, que muito me acrescentou participando da banca de qualificação do doutorado e agora também presente na finalização do curso.

À Prof.^a Terezinha Bernardo, que muito contribui com sua produção acadêmica e também por sua participação nesta banca.

Minha gratidão a todos os professores do EICOS, com quem cursei disciplinas e que aprendi muito: Maria Cecília de Mello Souza, Maria Lucia Rocha Coutinho, Ruth Barbosa e em especial à Simone Peres que também participou da minha banca de qualificação de doutorado.

Às Coordenadoras do EICOS durante o meu curso: Rosa Pedro, Ruth Barbosa e Tania Maciel.

Aos/às colegas: Beatriz Lenz, Catalina Revolto, Gabriel Sena Jardim e Juliana Nazareth pelas inúmeras trocas que tivemos durante o curso. À Catalina, Gabriel, Gabriela pelo apoio nas filmagens para registro de campo.

Aos funcionários do EICOS: Carmem Martins e Ricardo Fernandes, que sempre me atenderam com muita boa vontade.

Aos meus alunos do Instituto de Psicologia da UFRJ: Felipe Pulcherio e Vinicius Barbarati, que contribuíram para elaboração do trabalho.

Aos amigos e familiares que de alguma forma me estimularam para a realização do curso de doutorado.

Agradeço também a Exu, o orixá mensageiro, esperando que transmita minha gratidão a todas as outras divindades do panteão afro-brasileiro, aqui recriadas pelo meu objeto de estudo – as mães-de-santo. E a todos que, também como mensageiros, foram abridores de caminhos.

RESUMO

As Mulheres Rodam a Baiana: Diáspora e a África no Brasil de Todos os Santos

Um estudo sobre as mães-de-santo do Rio de Janeiro

Entre os séculos XIV e XIX migraram para o Brasil, como escravos, cerca de 4 milhões de africanos de várias etnias/nações. A abolição da escravidão no Brasil, no século XIX, sem políticas de inserção social para os afro-descendentes, além da crescente imigração europeia, ocupando espaço no cotidiano laboral contribuiu para gerar enormes assimetrias raciais em nossa sociedade. Essas desigualdades advindas do período colonial perduram até os dias de hoje, como apontam os indicadores sócio-econômicos dos órgãos oficiais de pesquisa. Isso também aparece no caso das mulheres que criaram os primeiros terreiros de candomblé na Bahia. A África “imaginada” foi aqui recriada através deste mundo mítico-religioso, tendo as mulheres grande importância neste processo de manutenção e transmissão das tradições sagradas orais africanas. Este trabalho tem por objetivo, analisar na perspectiva dos estudos pós-coloniais e culturais, o percurso das mulheres negras e suas descendentes no contexto da diáspora e o que as levaram a assumir o mais alto cargo da hierarquia dos terreiros de candomblé de forma diversa do que ocorre na África e na tradição ocidental, onde os homens detêm o poder. Participaram dessa pesquisa quatro mães-de-santo, cujos terreiros são no Rio de Janeiro, sendo os critérios de escolha à idade mais avançada e o maior tempo de iniciação. Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas, acompanhadas de observações nos terreiros. A análise da narrativa das mães-de-santo revelou que as mulheres não são sujeitos passivos da História. Através de negociações com outras tradições afirmam suas identidades de gênero, raça e religião, lutando por uma maior visibilidade e reconhecimento. Escolhidas pelas divindades, as mães-de-santo valorizam a ancestralidade e a linhagem dos terreiros, apresentando grande auto-estima e a subjetividade valorizada, formando uma grande família onde se mesclam o parentesco consanguíneo e ritual, marcas de sua identidade cultural.

Palavras-chave: Diáspora, colonização, mães-de-santo, candomblé

ABSTRACT

Women make a fuss: Diaspora and Africa in Brazil of all saints

A study of the “mothers of saint” in Rio de Janeiro

Between the 14th and 19th centuries about 4 million Africans of several ethnicities/nations migrated to Brazil as slaves. The abolition of slavery in Brazil in the 19th century, lacking any policies of social insertion to Afro-descendants and the growing European immigration, occupying its place in common labor, has contributed to generating huge racial asymmetries in our society. Such inequalities inherited from the colonial period last until nowadays, as pointed out by social-economical indicators of the official research agencies. This is also present in the case of women, the creators of the first *candomblé* yards (*terreiros*) in Bahia. Africa “imagined” was recreated here through this mythic-religious world, and the women had a great importance in this process of maintaining and transmitting African oral sacred traditions. This work has the purpose of analyzing, within the perspective of post-colonial and cultural studies, the trajectory of Black women and their descendants in the context of the Diaspora that lead them to assume the highest post in the hierarchy of the *candomblé* in the yards (*terreiros*) in a different way from what occurs in Africa and in the Western tradition, where men hold the power. Four “mothers of saint”, whose yards (*terreiros*) are located in Rio de Janeiro, participated in such research, elected amongst those more aged and having a greater time of initiation. Semi-structured interviews were carried out, followed by observations in the yards (*terreiros*). The analysis of the narrative of the “mothers of saint” has revealed that women are not the passive subjects of the History. By means of negotiations with other traditions they assert their identities of gender, race and religion, struggling for a greater visibility and recognition. Chosen by the deities, the “mothers of saint” value the legacy of the ancestors and the lineage of the yards (*terreiros*), presenting a high self-worth and a highly estimated subjectivity, forming a large family where akin descent and ritual are merged, landmarks of their cultural identity.

Key words: Diaspora, colonization, mothers of saint, *candomblé*

O candomblé pode também significar a possibilidade daquele que é pobre e socialmente marginalizado de ter o seu deus pessoal, que ele alimenta, veste e ao qual dá vida no transe, para que ele possa ser honrado e homenageado por toda uma comunidade de culto.

Quando a filha-de-santo se deixa cavalgar pelo seu orixá, a ela se abre como palco o barracão em festa, para o que talvez seja a única possibilidade na sua pobre vida de experimentar uma apresentação solo de estar no centro das atenções.

Quando seu orixá, paramentado com as melhores roupas e ferramentas de fantasia, há de ser admirado e aclamado por todos os presentes, quiçá invejado por muitos. E por toda a noite, o cavalo dos deuses há de dançar, dançar e dançar. Ninguém jamais viu um orixá tão bonito como o seu.

Reginaldo Prandi in: Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS

RESUMO

ABSTRACT

EPÍGRAFE

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: COMO AS MULHERES REINVENTARAM A ÁFRICA NO BRASIL	16
1.1 Introdução	16
1.2 Organização Social e Religiosa das Comunidades dos Terreiros	17
1.3 Panteão Afro-Brasileiro: O Brasil de Todos os Santos	20
1.4 O Brasil de Todos os Santos	31
1.5 O Candomblé Hoje	34
CAPÍTULO 2: A DIÁSPORA NEGRA	37
2.1 Navegando pelo “Atlântico Negro” Rumo à Costa Brasileira	44
2.2 Identidade Cultural e a Diáspora	46
2.3 Caminho da “Libertação”	51
2.4 A Cozinha dos Deuses	60
CAPÍTULO 3: LEGADO COLONIAL: DESIGUALDADES DE GÊNERO E RAÇA NO BRASIL	65
3.1 Retratos das Desigualdades de Gênero e Raça	70
3.2 Mortalidade	73
3.3 Acesso ao Ensino	76
3.4 Mercado de Trabalho	77
3.5 Inclusão Digital	80
3.6 Religião e Reconhecimento	81
3.7 Dilema do Reconhecimento: Remediar ou Transformar?	82
3.8 Entendo a “Lógica da Dominação”	84
3.9 Descolonizando o Corpo	87
CAPÍTULO 4: AS MÃES-DE-SANTO	93
CAPÍTULO 5: ENTRANDO NO CAMPO	112
5.1 A Nobreza do Candomblé: Dados Biográficos e Linhagem das lalorixás	112
5.2 Situando o Campo	119
5.3 Resultados e Discussão	122
5.4 Conclusão	142
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	146
ANEXO I: Roteiro da Entrevista	163
ANEXO II: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	164
ANEXO III: Ilustrações do Campo e Outras	165

INTRODUÇÃO

Os primeiros terreiros na Bahia foram fundados por mulheres na figura das mães-de-santo e representavam uma resistência à opressão branca. Estas mulheres tiveram um papel fundamental na reorganização destes grupos, na reconfiguração das antigas relações de domínio colonial, resgatando a memória ancestral africana, rituais, danças, língua e histórias sagradas e assim contribuindo para a formação de uma identidade afro-brasileira. Os terreiros tornaram-se espaços de reagrupamento destas comunidades diaspóricas.

O nascimento das religiões afro-brasileiras tem sua origem na diáspora negra durante a colonização quando a Europa expandia suas fronteiras e importava escravos africanos provenientes das mais diversas regiões da África para o Brasil. Nesta migração forçada, os negros aqui dispersos perderam seus nomes, seus pares, suas famílias e foram proibidos de cultuarem suas divindades.

A “aventura colonial européia” colocou o homem branco cristão europeu em contato com a diversidade, a desigualdade e a diferença cultural entre os povos.

Durante esta liminalidade o negro africano foi tendo sua identidade étnica fragmentada. Espoliados, estigmatizados e marginalizados pela cultura hegemônica eurocêntrica, o que perdura até os dias de hoje, fruto de uma abolição inconclusa. Os indicadores sócio-econômicos dos órgãos oficiais de justiça apontam que o contingente afro-descendente feminino é o mais desamparado socialmente, por sofrer uma dupla opressão: de gênero e “raça”.

Foi neste doloroso contexto histórico que surgiu o candomblé¹, a “religião dos orixás”, constituído a partir de trocas entre as diversas etnias africanas, tradições

¹ Neste trabalho será enfocado o culto onde predominam os ritos de origem etno-linguística Iorubá da Nigéria, da nação Queto. As primeiras casas foram fundadas por mulheres em Salvador.

indígenas e o catolicismo. Este estudo interdisciplinar é perpassado pela Antropologia, Sociologia e História e recorre a autores pós-coloniais, de estudos culturais e feministas tais como: Bhabha (1995), Gilroy (2001), D'Ávila Neto (1980, 1987, 1994, 1995, 2004, 2005), Bahri (2006), Hall (1998, 2000, 2006), Spivak (2007), dentre outros.

Hall (2006) caracteriza os estudos pós-coloniais não como uma ruptura cronológica linear do tipo antes e depois, mas como uma forma de tradução cultural que visa a desconstrução de essencialismos e de estruturas de identidade/diferença em termos binários, caracterizando sempre o “outro” como inferior, seja por heranças culturais ou biológicas segundo pressupostos eurocêntricos.

Diversas escolas de pensamento vieram a contribuir para o paradigma pós-colonial como os *estudos culturais* que enfocam a cultura não como a alta cultura das elites sociais, mas como define Shoat (2001), “cultura é tudo que a gente pensa e faz” (p. 2). Esta disciplina tem também contribuído muito para a discussão do multiculturalismo, entendido como forma de administrar as diferenças e enfoca a identidade como uma construção histórico-social.

Dessa forma há uma convergência entre estudos culturais e estudos pós-coloniais que também dialogam com o feminismo, considerado um movimento que rompeu com a concepção unificada da identidade.

Este trabalho se volta para o entendimento, na perspectiva teórica dos estudos pós-coloniais, culturais e subalternos, do percurso das mulheres da diáspora, do como e do porque foram as responsáveis pela organização dos primeiros terreiros de candomblé e da transmissão da herança das tradições religiosas de matriz africana, se opondo tanto à tradição africana como a ocidental cristã, onde só os homens são os detentores do poder.

Baseia-se no pressuposto que as mães-de-santo a partir desse encontro forçado na diáspora, conservando elementos de seus vínculos com a cultura original, se articularam para legitimar suas tradições, e obter reconhecimento, formando novas identidades híbridas, que desafiam o caráter patriarcal e contestam identidades hegemônicas.

Nesta pesquisa pretende-se focar a cultura e a identidade, não como algo fixo e imutável, mas, ao contrário como fluido e mutante de acordo com as mudanças sociais e históricas, ou seja, considerando que as identidades estão em constantes transformações.

A escolha desse tema vem de minha motivação pelo estudo da diversidade cultural. O curso de doutorado me propiciou trazer esse interesse para a vida acadêmica, uma vez que como professor do instituto de Psicologia da UFRJ estive mais envolvido em pesquisas de cunho quantitativo.

Que eu tenha conhecimento, não sou afro descendente nem tampouco iniciado no candomblé, entretanto, desde a primeira vez que fui a Salvador tive enorme interesse em conhecer um terreiro de candomblé. Numa ocasião tive a oportunidade de assistir algumas tomadas do filme de Lázaro Faria “A Cidade das Mulheres”, inspirado no livro de Ruth Landes e algum tempo depois, tive a idéia de desenvolver este trabalho.

Fui batizado, fiz primeira comunhão e estudei o catecismo em colégio católico. Mais tarde tive a oportunidade de estudar na França que me despertou a consciência de “colonizado”.

De forma similar a algumas participantes dessa pesquisa, sempre questioneei as representações homogeneizadoras e as hierarquias eurocêntricas da tradição ocidental.

A importância das mães-de-santo na transmissão, valorização e preservação da cultura afro-brasileira foram objeto de vários estudos da antropologia e sociologia, mas vale ressaltar a carência de pesquisas empíricas dentro do enfoque de Estudos Pós-Coloniais e Estudos Culturais, em sua maioria, aplicados à crítica literária. Já em 1980, D'Ávila Neto em sua obra “O Autoritarismo e a Mulher” sugere um estudo sobre o fato das mulheres exercerem funções hierárquicas superiores aos homens nos terreiros de candomblé.

Além disso, na revisão de literatura realizada, constatou-se a carência de estudos sobre a liderança feminina nos terreiros de candomblé dentro do enfoque aqui proposto, investigando as mães-de-santo em suas comunidades, a reconstrução e a transformação de suas identidades históricas no contexto da diáspora negra.

Para Hall (2000), a questão e a teorização da identidade, é hoje um tema de considerável importância política por suas relações com os processos de globalização e migração, seja ela “livre” ou forçada, fenômeno global do mundo pós-colonial.

A cultura dominada se apropria de um conteúdo que lhe é imposto pelo grupo hegemônico e imprime um novo sentido e é aí que o estudo da identidade cultural de mães-de-santo constitui um modelo de estudo de formas culturais contemporâneas frente à diversidade.

A recriação do candomblé no Brasil a partir da experiência da desterritorialização, não se caracteriza pela perda de raízes. Enfoca os fenômenos da mobilidade, da circulação das pessoas, mercadorias e informações que caracterizam a contemporaneidade dentro do processo da globalização que acelera

as trocas entre o centro colonial e a periferia colonizada. Em sua pretensão à homogeneização cultural, reforça as identidades locais como forma de resistência.

A migração que trouxe os negros ao Brasil na época da escravidão é um fenômeno similar das migrações pós-coloniais da contemporaneidade quando, inúmeras pessoas migram para os grandes centros em busca de melhoria de condições de vida e muitas vezes tornam-se vítimas de racismo/intolerância, mas pluralizam também suas culturas.

Dessa forma, o estudo das mães-de-santo, constitui um excelente modelo para abordar temas de extrema importância no contexto global, como multiculturalismo, a diversidade e a diferença.

O primeiro capítulo “Como as Mulheres Reinventaram a África no Brasil”, trata da apresentação do candomblé apoiado nos estudos de antropólogos, sociólogos e psicólogos. Optei por colocar este capítulo em primeiro lugar porque todos os outros se reportam a este tipo de organização social e religiosa das comunidades de terreiro.

O segundo capítulo “A Diáspora Negra” apresenta uma leitura crítica da História oficial, desde o tráfico negreiro até a abolição da escravatura, dialogando com estudos pós-coloniais e culturais, mostrando, também a contribuição do povo da diáspora, particularmente, das mulheres representadas pelas mães-de-santo na formação da identidade afro-brasileira, e num segundo momento na identidade cultural nacional.

O terceiro capítulo “O Legado Colonial: Desigualdades de Gênero e Raça” evidencia a herança das representações simbólicas e sociais do colonialismo, do patriarcalismo e da escravidão apontando as desigualdades de gênero e raça no

Brasil, em números, que foram extraídos da publicação "Desigualdades Raciais no Brasil" de 2008 organizado por Marcelo Paixão e Luiz M. Carvano.

O quarto capítulo trata de uma revisão da literatura sobre a liderança feminina no candomblé realizada por antropólogos, sociólogos e psicólogos, de 1938 a 2008.

O quinto capítulo trata da pesquisa de campo, apresenta as participantes da pesquisa, análise e discussão das narrativas das mães-de-santo obtidas através de entrevistas semi-estruturadas e a conclusão da pesquisa.

CAPÍTULO 1: COMO AS MULHERES REINVENTARAM ÁFRICA NO BRASIL²

1.1 Introdução

As mães-de-santo, chamadas no tronco lingüístico iorubá “as ialorixás”, ocupam o mais alto cargo na hierarquia dos terreiros³ o que lhes dá a prerrogativa de serem as intermediárias entre os homens e os orixás⁴ que a elas delegaram esse poder. São essas mulheres que têm maior conhecimento sobre os fundamentos do culto, além de serem as guardiãs da memória, transmitem oralmente de geração à geração os conhecimentos e saberes de origem mítica africana. Vale lembrar nada acontece nessas comunidades que não seja determinado pela ialorixá segundo a orientação das divindades. Neste capítulo farei uma descrição dos mitos e ritos do candomblé para fins de contextualização.

Para esta dissertação recorri à contribuição, em sua maioria, dos estudos etnográficos realizados por antropólogos em terreiros de origem iorubá⁵ do Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador e, em menor escala, a sociólogos e psicólogos que dialogaram com estes estudos. Algumas observações sobre a organização religiosa dos terreiros variam segundo os autores, uma vez que não há uma padronização nos ritos do candomblé como um todo. Cada casa tem suas peculiaridades, frutos do hibridismo, quando alguns elementos são assimilados e outros descartados segundo a tradição do terreiro. Estes estudos evidenciam a diferença deste culto das

² Todas as palavras em iorubá foram escritas em grafia brasileira.

³ Espaços onde se realizam o culto do candomblé, também chamados de roça ou mesmo, axé.

⁴ Os orixás são as divindades africanas chamados popularmente de santos por influência do catolicismo. Um mesmo orixá se desdobra em vários tipos, que são chamados de qualidade do santo. Outro desdobramento é que cada pessoa tem um orixá, que seria um tipo de anjo da guarda. Cada indivíduo além de seu próprio orixá tem um segundo, um tipo de associado chamado ajuntó (VERGER, 1981).

⁵ Popularmente chamado o candomblé Keto, antigo reino iorubá, hoje Benin mesclado de elementos de regiões iorubanas da Nigéria (PRANDI, 1991).

religiões de tradição ocidental, no sentido da construção de identidades de matrizes multiculturais, fator determinante para a diversidade da cultura brasileira.

1.2 Organização Social e Religiosa das Comunidades dos Terreiros

O candomblé é uma religião iniciática e de possessão extremamente hierarquizada e ritualizada. As ialorixás se comunicam com os orixás pelo jogo de búzios, através deste oráculo adivinhatório, as divindades se manifestam e suas mensagens são interpretadas segundo a configuração dos caracóis. Segato (1995) explica os diferentes usos deste jogo: definir situações relativas à vida particular de um filho-de-santo ou de um cliente⁶; verificar se os orixás receberam bem suas oferendas; conhecer o destino (*odum*) de um filho-de-santo e descobrir quem é o orixá dono da cabeça (*ori*) de alguém que pretende se iniciar. A autora completa:

O jogo de búzios fornece um canal formalizado entre a mãe-de-santo e o filho ou o cliente. Finalmente, ele legitima todas as decisões tomadas sob a sua orientação, pois elas são consideradas como se originando na vontade dos santos e tendo o seu endosso. (SEGATO, 1995, p. 110)

Carneiro (2008) descreve a hierarquia mística dos terreiros⁷:

Os freqüentadores do terreiro, não iniciados, são os *abiãs*, aqueles que passaram por um ritual anterior à iniciação chamado bori que significa “dar comida à cabeça” para fortificá-la. Acima deles estão os *iaôs*, iniciados que já raspam / fizeram a cabeça / fizeram ou assentaram seu santo e passaram por este ritual há

⁶ O candomblé atende a uma grande demanda por serviços mágicos – religiosos de uma clientela que não toma parte das atividades do culto. Procuram a mãe-de-santo para o jogo de búzios, por meio do qual problemas são desvendados e oferendas aos deuses são prescritas para a sua solução. Tanto o jogo de búzios como a oferenda eventualmente recomendadas são pagas (PRANDI, 1997, p. 21).

⁷ Cf. (VERGER, 1981), (PRANDI, 1991; 1997), (AMARAL; SILVA, V., 1992), (BASTIDE, 2000), (ANTHONY, 2001), (LIMA, 2003), (HERSKOVITS, 2005).

menos de sete anos e finalmente os *ebômis* (que significa irmão mais velho), que já completaram sete anos de iniciação.

Durante a iniciação há um tempo de recolhimento num local chamado camarinha, período em que o *abiã* fica numa espécie de transe que é chamado estado de *erê*. *Erê* é uma manifestação da criança que simboliza o aprendizado e a socialização do orixá. Ao final do processo iniciático, nasce um orixá e o filho-de-santo renasce, recebe um nome africano, uma nova idade criando uma nova identidade mítica que é reforçada periodicamente pelos ritos de passagem que se dão à cada um, três, cinco e sete anos, quando então recebem o *deká*, e já podem ser potencialmente pais ou mães de santo (PRANDI, 1991).

Há também as *ekedis* (mulheres iniciadas que não entram em transe) e os *ogãs*⁸ (homens iniciados que não incorporam). São como assessores do chefe do terreiro. A mãe pequena (*iyá kekerê*) é auxiliar direta da mãe-de-santo. Para cada estagio há preceitos, obrigações e proibições.

Os componentes da comunidade exercem várias funções. Há as mulheres que cuidam da cozinha sob o comando da *iabassê* e da educação ritual dos *iaôs*, os homens responsáveis pelos sacrifícios rituais são os *axoguns* e os que tocam os atabaques, *alabês*. Há também os responsáveis pelas folhas sagradas são chamados *babalossaim*, quando mulheres são as *ialossaim* (CARNEIRO, 2008).

Assim se forma a chamada família-de-santo composta de mães, filhos, irmãos, avós e tias. Nestas comunidades, se misturam parentesco consanguíneo e ritual.

Todas essas relações de hierarquia, subordinação e lealdade, aqui recriadas, são uma representação simbólica da família iorubá que tinha laços familiares fortíssimos que se perderam na diáspora (PRANDI, 1996 e LIMA, 2003)

⁸ O *ogã* pode ser um título honorífico concedido a homens ilustres que propiciavam apoio financeiro ao terreiro e negociavam com a polícia em casos de perseguição (LEPINE, 1981). Edson Carneiro, Roger Bastide, Dorival Caymi, Jorge Amado foram *ogãs* de terreiros tradicionais de Salvador.

Silva (1995), em sua etnografia chamada “Os Orixás da Metrópole”, aborda os mecanismos de legitimação social que o candomblé vem estabelecendo com outros valores, instituições e cultura urbana, relata aqui, como acontecem às festas do candomblé.

No candomblé, há as cerim nias privadas, onde só os fieis participam e as públicas, aberta a convidados que podem ser membros de outros terreiros, pesquisadores, jornalistas, simpatizantes ou mesmo curiosos. Todas obedecem a um calendário litúrgico seja para homenagear as divindades ou para às festas de saídas de iaôs após a iniciação. Quando são vários iniciados, concomitantemente, diz-se que são irmãos de barco.

As festas ou toques são realizados num espaço chamado barracão. Nos terreiros mais abastados este espaço   então ricamente decorado. Herskovits (2005) compara essas festas ao teatro, cinema, concertos e a  pera em outras culturas quando fala da importância social do candomblé.

Os deuses são chamados à terra pela percussão dos atabaques sagrados, se apropriam dos corpos do fieis, os “cavalos de santo” para dançar ao som dos cânticos, com vestimentas suntuosas, paramentos e performance própria, assim, fazem a festa que termina invariavelmente com um banquete aberto ao público, quando então os alimentos tornam-se profanos e são servidos a todos. Como observa Prandi (1996), as religiões afro-brasileiras tem um enorme senso est tico entremeado entre o sagrado e o profano, e muito influenciaram a identidade nacional. O ritmo da música, a dança e a comida são elementos indissociáveis destas cerim nias. Augras (1983) critica as etnografias que valorizam determinados aspectos do culto em detrimento de outros:

É preciso, portanto, insistir na necessidade de sempre levar em conta a totalidade do comportamento ritual. [...] É ainda freqüente privilegiar-se determinados comportamentos, ou certos aspectos do culto. Assim é que todo o candomblé foi amiúde interpretado em função da possessão pelos orixás. Do mesmo modo, falou-se muito nos sacrifícios sangrentos, e pouco na cozinha sagrada. (AUGRAS, 1983, p. 69)

1.3 Panteão Afro-Brasileiro: O Brasil de Todos os Santos

Diferentemente da Igreja Católica, em que os santos são modelos distantes de perfeição a serem seguidos, no candomblé o orixá, depois da iniciação dos fieis, passa a viver na pessoa com suas virtudes e imperfeições. Ao se iniciar, o filho de santo assume traços da personalidade de seu orixá de cabeça. Além da identificação entre o filho de santo e o orixá, dono de sua cabeça há também uma mobilidade de comunicação entre as divindades e os humanos. Como explica Prandi:

Os devotos acreditam que os homens e mulheres herdaram muitos dos atributos de personalidade de seus orixás, de modo que em muitas situações a conduta de alguém pode ser espelhada em passagens míticas que relatam as aventuras dos orixás. Isto evidentemente legitima, aos olhos da comunidade de culto, tanto as realizações como as faltas de cada um. (PRANDI, 1997, p. 23)

Originalmente na África, os orixás eram deuses da tribo, das linhagens e dos clãs conectados a ancestralidade. Anthony (2001) relata que dos 600 Orixás que eram cultuados na África, no Brasil sobraram menos de 20. Aqui, em cada casa de candomblé se cultua todos os Orixás como se fosse uma “assemblage” da África.

Esses deuses, aqui recriados, são de um tempo mítico anterior à colonização e ao comércio de escravos. O conhecimento sobre esses deuses foi passado

oralmente de geração à geração através da memória. É Prandi (2001) que nos fala sobre o tempo e a memória:

É o tempo da tradição, da não-mudança, tempo da religião, a religião como fonte de identidade que reitera no cotidiano a memória ancestral. No candomblé, emblematicamente, quando o filho-de-santo entra em transe e incorpora um orixá, assumindo sua identidade representada pela dança característica que lembra as aventuras míticas dessa divindade, é o passado remoto, coletivo, que aflora no presente para se mostrar vivo, o transe ritual repetindo o passado no presente, numa representação em carne e osso da memória coletiva. (PRANDI, 2001, p. 7)

Olorum é o deus supremo dos iorubás, criador do mundo e dos orixás, representa a junção de todos os elementos da natureza e cada qual é representado por um orixá. Reza uma das lendas iorubá que quando encarregou seu filho Obatalá de criar a Terra, colocou na bagagem um saquinho de terra, uma galinha de cinco dedos e uma palmeira. Obatalá tirou a terra do “saco da criação”, espalhou-a na água e assim formou o solo. Colocou a galinha no chão e ela saiu ciscando. Foi assim que se formaram os vales e as colinas do Reino de Oyó (VERGER, 1981).

Lázaro Faria, em seu filme etnográfico “Os Orixás da Bahia”, descreve as representações de alguns dos orixás mais populares da Bahia, os traços de personalidade que se refletem em seus filhos, suas cores, ferramentas e os dias da semana em que são cultuados. Essas informações foram obtidas por depoimento da Mãe Stella, ialorixá do Ylê Opo Afonjá⁹ de Salvador.

Assim, ele descreve os orixás¹⁰:

⁹ Uns dos terreiros mais antigos e tradicionais de Salvador considerado “casa matriz” do candomblé de origem iorubá.

¹⁰ Cf. (LÉPINE, 1981), (VERGER, 1981), (AUGRAS, 1983), (PRANDI, 1991; 1997), (BASTIDE, 2000), (ANTHONY, 2001), (LIMA, 2003).

*LAROYÉ!*¹¹ **EXÚ**

Exú, intermediário entre os homens e os Orixás, é o senhor dos caminhos, qualidade que divide com o camarada Ogum. Ele está em todos os locais, fala todas as línguas, é a própria comunicação. Transita além dos limites monótonos da bondade e da maldade, sendo um Orixá profundamente identificado com a natureza humana.

Exú é o guardião das casas, vilas, das cidades, e das pessoas e se relaciona com todos os outros Orixás e ancestrais. Ele nada tem a ver com o demônio judaico cristão, pois ele é a própria alegria da vida. Além do que, segundo Prandi (1997), no candomblé estão ausentes as noções ocidentais de bem e mal. Exú é associado ao poder de fertilização, por isto é identificado por um objeto fálico, o *opá ogó*, feito de madeira, um bastão com características humanas representando anatomicamente o órgão sexual masculino.

É travesso e malicioso, brincalhão e severo, e ao mesmo tempo, bom e mau, dependendo do olhar e da interpretação. Ele é guerreiro e profundamente erótico e alegre, tem total intimidade com devotos e admiradores. Por isso é chamado de compadre e toda festa no candomblé começa com um despacho para Exú.

A cor de Exú é vermelho e preto, seu animal é o bode e na natureza é cultuado às segundas-feiras nas encruzilhadas, o que significa que todos os caminhos têm vários lados. Exú é o Orixá da inteligência, comunicação, dos amantes da vida, da boa mesa, sexo, cores e odores.

Os filhos de Exú se caracterizam por serem alegres, atentos, inteligentes, rápidos, cruéis, bem humorados, oportunistas, astutos, calculistas, destemidos e generosos.

¹¹ As palavras escritas em itálico, antes dos nomes de cada divindade, são as saudações aos orixás em iorubá.

OGUNHÊ! OGUM

Ogum é o Orixá inventor. Quando Olorum, senhor do universo, criou o mundo, encarregou Ogum de ir à frente com sua espada abrindo caminho para os outros Orixás. Ogum abriu todas as estradas e caminhos desta vida por isto é considerado o chefe dos guerreiros, o grande general.

Seu elemento de identificação é a terra, por também morar nas profundezas das florestas. Ogum é sério, justo, temperamental, detesta mentiras, e dá ataques de fúria quando é provocado. O metal de Ogum é o ferro que foi transformado em aço para grandes invenções, assim, tornou-se o senhor da tecnologia, patrono dos engenheiros, inventores, soldados, ferreiros, construtores e astronautas.

A cor de Ogum é o verde e às vezes o azul escuro, seus colares são verdes ou azuis, seu animal é o cachorro, sua ferramenta é a espada, se veste com folhas de palmeiras e é cultuado às segundas-feiras nas estradas, em especial nas estradas de ferro.

Os filhos de Ogum são inteligentes, astutos, muito criativos, e muito sensíveis, são emotivos e práticos, transparentes e destemidos, fiéis e impetuosos. Seu arquétipo é o das pessoas violentas, valentes e impulsivas, que perseguem seus objetivos e não se desencorajam facilmente e que mudam de humor rapidamente passando da fúria à maior tranquilidade.

OKÊ ARÓ! OXOSSI

Oxossi é o Orixá provedor e da fartura. Quando Olorum criou o mundo encheu a terra de animais e encarregou Oxossi (o caçador) de ser o patrono dos animais, padroeiro dos caçadores e da caça. Responsável por trazer alimento para todas as

peças, o senhor da natureza vive nas matas e odeia os caçadores irresponsáveis. “Só se mata pra comer”.

Oxossi é o protótipo do equilíbrio. Esposo de Oxum (senhora das águas doces) com quem teve um filho chamado *Logum Edé*, possui como elemento de identificação a terra e usa um arco e flecha chamado *ofá*. A cor de Oxossi é o azul turquesa, seu animal é o cavalo, além de gostar muito de pássaros e de imitá-los e é cultuado às quintas-feiras.

Os filhos de Oxossi são elegantes, refinados, inteligentes, discretos e líderes, exigentes, sensíveis, responsáveis por suas famílias, pessoas de iniciativas na pista de novas descobertas ou de novas atividades, possuem senso de responsabilidade, são hospitaleiras, generosas, amigos da ordem, conservadoras e espirituais. Seu arquétipo é o das pessoas espertas, rápidas, sempre alertas e em movimento.

KAÔ KABIESILÊ! XANGÔ

Xangô é o próprio poder em exercício, é o grande rei dentre os outros Orixás e é inseparável de Iansã, significando que os elementos masculino e feminino se completam na natureza. Xangô é bonito, charmoso, poderoso, sensual e inteligente, adora festas. É caracterizado também por ser o senhor da vida, dos relâmpagos e trovões e da justiça. Ele é patrono da política, diplomacia, articulações, da sedução. Em Recife, Xangô é usado como sinônimo de Candomblé. O elemento que caracteriza este Orixá é o fogo, seu metal é o cobre, suas cores são o vermelho e o branco, seu animal é o leopardo e é cultuado nas pedreiras. Seu símbolo é o machado de duas faces.

Os filhos de Xangô são charmosos, brilhantes, encantadores, vaidosos, diplomatas, gostam da boa mesa, de viagens e progresso, às vezes são turbulentos.

O arquétipo de Xangô é aquele das pessoas com elevado senso da própria dignidade e das próprias obrigações que as levam a se comportarem com um misto de benevolência e severidade segundo os humores do momento, mas sabendo guardar geralmente um profundo senso de justiça. Além disso, são pessoas voluntariosas e energéticas, ativas e conscientes de sua importância real ou suposta e que podem ser ao mesmo tempo grandes senhores cortesões, mas que não toleram a menor contradição.

Arroboboi! **OXUMARÊ**

Naná teve um filho muito bonito a quem deu o nome de Oxumarê. Ele era tão bonito que a sua mãe, orgulhosa colocou-o bem no alto, no céu. Assim, nasceu o arco-íris. Oxumarê é um príncipe iorubá que se transforma em serpente, é o princípio vital e dinâmico do mundo, é ponte entre o céu e a Terra, os outros Orixás e os homens.

É considerado o patrono das artes junto com *Ewá*, seu lado feminino, a grande padroeira das belas artes. Seus elementos são a água da chuva, a terra e o ar. Usa uma ferramenta em formato de cobra e uma pequena adaga chamada *takará*. Oxumarê também é considerado dono do ouro.

Suas cores são verde e amarela, seus colares são feitos de contas amarelas, jasmim e verde, sendo respectivamente rajadas de preto e marrom, verde e amarelo, em especial quando Oxumarê é chamado de *Becem*, o Vodun Serpente. É cultuado às segundas, terças e quintas-feiras.

Os filhos de Oxumarê são muito alegres, falantes, divertidos, inteligentes, às vezes melancólicos, encrenqueiros, espirituais, elegantes, turbulentos, lentos nas

atitudes e rápidos de pensamento, apreciam o belo, são profundas, contemplativas e sensíveis.

ORA YEYÉ Ô! OXUM

Senhora das águas doces, da beleza e do rio Oxum na Nigéria, em sua homenagem. É a senhora da beleza, da fertilidade e da maternidade. As mulheres, quando querem ser mães, pedem a Oxum a fertilidade e que o parto aconteça com êxito, já que Oxum domina todas as águas. Olorum enviou Oxum que consigo trouxe todas as águas doces, fontes da vida que existem na *aiê* (a Terra). Oxum é cultuada aos sábados junto com Iemanjá, sua mãe.

Seu metal é o ouro que Oxum gosta em forma de *idés* (braceletes), *adês* (coroas) e *abebés* (espelhos), Oxum é rica em iguarias. A ferramenta de Oxum é o *abebé*, o leque com espelho. Sua cor é o amarelo em todos os matizes, lembrado a sua riqueza. Ela se veste com esmero, não dispensa joias. Seu animal é o pássaro, símbolo das grandes mães ancestrais. É cultuada nas águas doces, rios, fontes, lagoas, cachoeiras.

Os filhos de Oxum são inteligentes, dengosos, astutos, elegantes, apreciadores do belo, extremamente requintados, possuem humor equilibrado, em geral não gostam de polêmica e transgressões, tendem a ser conservadores e detestam escândalos.

EPARREI! IANSÃ

Senhora da alegria, é o orixá da parceria e da cumplicidade. Guerreira, sensual e inteligente, Oyá Iansã é a senhora dos raios, ventos e das tempestades. Seu elemento é o ar e seu metal o cobre.

É filha adotiva de Oxossi que lhe deu o nome de *Oyà* por *Iansã* ser ligeira. Ela é a senhora dos ancestrais, transporta os mortos do *aiê* (a Terra) para o *orum* (o Céu) fazendo nascer uma outra vida. *Iansã* é generosa, divide com todos o que tem e detesta injustiças, preconceitos, mediocridade e coisas convencionais, padronizadas, transgressora em favor da vida. Ela é muito temperamental, senhora dos mercados, é a deusa protetora das mulheres independentes, que trabalham e disputam lugar na sociedade.

Seu dia é quarta-feira e sua cor de roupa é o vermelho com diversas graduações, é a cor ligada à paixão, ação e emoção, a vida e suas contas são vinho marrom. Suas ferramentas são a espada e o *euruquerê* (cetro feito com rabo de boi). Além disso, usa um ramo de palha na mão para espantar os espíritos indesejados. Seus animais são o búfalo e a borboleta, símbolo da liberdade e da beleza. É cultuada nas montanhas e lugares altos.

Os filhos de *Iansã* são inteligentes, rápidos, agitados, de olhos vivos e brilhantes, temperamentais e ciumentos, generosos, destemidos. O arquétipo de *Iansã* é o das mulheres audaciosas, poderosas, autoritárias, generosas e coléricas, mas com grande capacidade de reconciliação, seus rancores passam como as tempestades.

ODOYA! IEMANJÁ

É considerada a rainha do mar. Dos seios fartos de *Iemanjá* brotaram os oceanos e os orixás, seus filhos. Ela é o grande útero da vida no *aiê* e esposa de *Oxalá*, além de ser a orixá mais popular. Sincretizada com as sereias apresenta-se como uma mulher sensual no alto de um rochedo no mar. *Iemanjá* adora receber perfumes, flores, joias, sabonetes e pentes.

Suas cores são o azul e o verde, além de serem usados matizes de branco e prateado em suas contas. Seu elemento é a água, seu metal é a prata e seu animal é o peixe. Suas ferramentas são feitas de prata, como o *abebé*, um espelho de prata enfeitado de pedras verdes, azuis e brancas transparentes.

Os filhos de Iemanjá são autoritários do tipo maternal, têm muito bom gosto, são trabalhadores, bons decoradores, sensíveis e competentes, eficientes e solidários. Suas filhas são voluntárias, fortes, fervorosas, protetoras, ativas, impetuosas e arrogantes, gostam do luxo, de tecidos azuis e lustrosos, das joias caras e têm tendência a vida suntuosa, mesmo quando não têm meios para isso.

SALUBA! NANÃ

É considerada a anciã dos primórdios, uma matriarca. Nanã foi encarregada por Olorum de fornecer a matéria prima para a construção de todos os seres vivos. Na natureza Ela é cultuada nas águas paradas, pântanos e manguezais. É protetora dos anciãos e anciãs, guardiã da vida e senhora da morte. Seus elementos são a palha da costa e os búzios que simbolizam plenitude, saúde e prosperidade.

Nanã é a senhora da sabedoria, do conhecimento, da experiência. Sua cor é o lilás, mas também gosta do azul e do azul com branco e suas contas são lilás rajadas de branco. É cultuada aos sábados junto com as outras *Ayabás*. A ferramenta utilizada é o *ibirí*, objeto feito com palha da costa enfeitado com búzios.

Os filhos de Nanã são alegres, divertidas e inteligentes, ciumentas, equilibradas, espirituais, elegantes, tranquilas, amantes do belo, profundas, sensíveis e muito leais, às vezes ranzinzas, são pessoas de humor equilibrado, não gostam de polêmica, são valentes e destemidas.

EPA BABÁ! OXALÁ

É considerado o senhor da sabedoria e dos dois mundos, o *orum* e o *aiê* . Oxalá foi encarregado por Olorum pela criação de todos os seres vivos da Terra, o mundo é representado por uma cabaça dividida em duas partes; a parte superior corresponde a Oxalá, o senhor da criação, princípio masculino do universo e a parte inferior corresponde a *Oduduá*, princípio feminino da criação. Oxalá e *Oduduá* não se separam, são a mesma energia.

Oxalá é o pai de todos os Orixás, o senhor do elemento ar, da cor branca (reunião de todas as cores que simboliza a paz), do poder da fala. É o patrono da sabedoria, do qual Olorum é o senhor absoluto. Seu metal é a prata e seu cajado, o *opá oxoró*, é responsável pela divisão do *orum* e do *aiê*. Além disso, carrega o *abebé* (leque de prata) que o simboliza que também é detentor do princípio feminino representado por *Oduduá*.

Oxalá é o senhor da arte, da ciência e da sabedoria humana, o patrono dos professores. Sua cor é o branco, usa contas brancas e azuis em seus colares, e gosta do marfim. Seu animal é o caramujo. Oxalá pode apresentar-se como ancião carregando o *opá oxoró* ou na forma de um jovem guerreiro, o *Oxaguiam*. Nesta forma, Oxalá carrega um escudo e uma espada. É cultuado às sextas-feiras, e por isto o povo do santo, neste dia, se veste de branco e o considera sagrado.

As pessoas de Oxalá são paternais, sensíveis, cultas, e têm grande capacidade de conciliação, são competentes, trabalhadoras, realizadoras, teimosas e, às vezes, ranzinzas. Além disso, as pessoas de Oxalá perseguem energicamente seus ideais.

ATÔTÔ! OBALUAIÊ

Também chamado de Omolu em sua forma mais velha, é conhecido como o médico dos pobres, porque é o Orixá das doenças e sobre as quais tem controle, especialmente as epidemias. Este Orixá traz no próprio corpo as marcas das doenças que carrega, por esse motivo veste-se com um chapéu em forma de manto feito de palha-da-costa (fios desfiados de dendezeiro) para que ninguém veja seu corpo. Obaluaiê é o mestre das almas e traz nas mãos o *xaxará*, chocalho de palha e búzios onde detém os segredos da vida e da morte. É cultuado as segundas-feiras, suas cores são branco, preto e vermelho, seus elementos são a terra e o fogo.

Os filhos de Obaluaiê são pessoas que se dedicam ao bem estar dos outros, abdicando de seus interesses pessoais. Ocultam sua individualidade sob uma máscara de austeridade. São pessoas fechadas, firmes e decididas, lutam para conseguir seus objetivos e tem muita propensão para atividades da área médica.

EWÉ AÇÁ! OSSAIM

Deus das folhas, plantas selvagens, raízes e cascas. Todos esses elementos da natureza têm um poderoso axé (energia/força vital) e extrema importância litúrgica, além de serem dotadas de poderes medicinais¹². Cada Orixá tem suas ervas e folhas específicas que correspondem aos quatro elementos da natureza, fogo, terra, ar e água. Entretanto, foi Ossaim que recebeu o segredo das folhas e por isso vive nas florestas. Suas cores são verde mata, branco e preto e seu dia é terça-

¹² Anthony (2001) desenvolveu um profundo estudo etnobotânico sobre deuses e plantas nos cultos afro-brasileiros. Os resultados apontaram que das 1500 espécies botânicas utilizadas no ritual iorubá na África, houve uma perda de 90% das espécies no Brasil. O povo da diáspora adotou novas espécies com o nome iorubá que são desconhecidas na África. Os afro-descendentes, através de várias mediações com outras culturas do Novo Mundo, conservaram, adaptaram e recriaram elementos importantes da identidade original da cultura iorubá.

feira. O símbolo de Ossaim é uma haste ladeada por sete lanças com um pássaro no topo.

Seus filhos são pessoas de grande inclinação para questões humanitárias, gostam muito de ajudar as pessoas. São reservados e tímidos.

1.4 O Brasil de Todos os Santos

A sociedade luso-brasileira, patriarcal e escravista, tinha como religião oficial e obrigatória o catolicismo, assim os negros cultuavam suas divindades nas senzalas nos dias dos santos católicos que tivessem algo em comum com a mitologia dos orixás.

Foi assim que surgiu uma associação entre os santos católicos e os orixás, como mostra o quadro abaixo.

Orixás	Correspondências Católicas
Oxalá	Jesus Cristo
Ogum	Santo Antônio, São Jorge
Oxossi	São Jorge, São Sebastião
Omulu	São Lázaro, São Roque
Xangô	São Jerônimo, São João
Iansã	Santa Bárbara
Oxum	Virgem Maria (Nossa Senhora da Luz, da Conceição, das Candeias)
Iemanjá	Virgem Maria (Nossa Senhora do Carmo, dos Navegantes, da Aparecida)
Nanã	Santa Ana
Oxumarê	São Bartolomeu
Ossaim	São Benedito

Fonte: Anthony, M. (2001). Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens, p. 47.

Bastide (1951), estudando o sincretismo religioso, explica que o calendário africano se adaptou ao calendário português. Por exemplo, na cidade de São Salvador da Bahia a deusa do mar Iemanjá é festejada dia dois de fevereiro com Imaculada Conceição que é uma das manifestações católicas da Virgem Maria. Esta festa atrai milhares de pessoas à praia do Rio Vermelho, onde há uma escultura da rainha do mar representada por uma sereia. Os fiéis do culto, os turistas e mesmo os católicos fazem oferendas a deusa como perfumes, pentes, flores, frutos dentro de cestas que são colocadas no mar com os seus pedidos. Essas cestas são levadas por saveiros de pescadores e os presentes são colocados na água, e se eles afundam quer dizer que os presentes foram aceitos por Iemanjá e que os pedidos serão atendidos. Nos anos sessenta, a Igreja Católica protestou contra este sincretismo e hoje, nesta data, as portas da Igreja permanecem fechadas.

No Rio de Janeiro, há décadas atrás, antes dos fogos de artifício tornarem-se a festa oficial da passagem do ano na praia de Copacabana, quem ocupava este espaço eram terreiros de umbanda¹³ e candomblé que vinham prestar homenagem a rainha do mar e muitas pessoas também iam à praia oferecer presentes e fazer pedidos à Iemanjá.

Carneiro (2008) se refere a festas populares como um prolongamento de aspectos sociais e religiosos do candomblé por meio de muitas devoções aos santos católicos relacionados aos orixás.

Sabe-se que orixá é orixá e que santo católico é santo católico; contudo, no amplo e diverso processo histórico das especiais aproximações entre candomblé e Igreja, vêem-se fortes associações

¹³ Culto afro-brasileiro considerado mais ocidentalizado, que absorveu elementos de matriz negra, do catolicismo e do espiritismo de Alan Kardec. Os médiuns incorporam caboclos (espíritos de índios brasileiros) e pretos velhos (espíritos de ex-escravos). Estes guias que prestam ajuda àqueles que vêm procurá-los com problemas (ORTIZ, 2005).

e correlações de alguns santos com alguns orixás. (CARNEIRO, 2008, p. 172)

Esta associação de santos católicos com as divindades africanas varia muito segundo o lugar. Prandi (1997) explica que essas variações de sincretismo são devidas a popularidade de alguns santos em determinados lugares. Muitas vezes os deuses do panteão africano são associados com mais de um santo católico, como por exemplo, a deusa guerreira Iansã que representa os ventos e as tempestades, é associada tanto a Santa Bárbara como a Joana D'Arc.

Prandi (1996) interpreta historicamente o sincretismo:

O mesmo negro que reconstruiu a África nos candomblés reconheceu a necessidade de ser, sentir-se e se mostrar brasileiro, como única possibilidade de sobrevivência, e percebeu que para ser brasileiro era absolutamente imperativo, ser católico mesmo que se fosse também do orixá. O sincretismo se funda neste jogo de construção da identidade. O candomblé nasce católico quando o negro precisa ser também brasileiro. (PRANDI, 1996)

Augras aponta que “ao nível do candomblé tradicional, não há fusão, nem síntese entre a ideologia cristã e o sistema nagô” (AUGRAS, 1983, p. 31).

Sérgio Ferreti faz a seguinte reflexão sobre o sincretismo:

A idéia de pureza religiosa como vemos é um “mito” que alguns adeptos procuram vivenciar no candomblé e que estudiosos procuraram evidenciar. Este ideal de pureza é de fato mais um mito que influencia a realidade religiosa. No passado, foi acentuado por intelectuais, e apesar das críticas que recebe, retorna hoje no processo de reafricanização e de dessincretização. (FERRETTI, 1995, p.71)

Reginaldo Prandi explica o movimento de africanização do candomblé brasileiro:

Nos anos 1960 o candomblé já contava com o processo de valorização crescente das raízes formadoras da sociedade brasileira, quase um movimento que se fez presente em todas as áreas das artes cultas e populares de massa, processo que levou o candomblé até mesmo a voltar à África à procura de tradições perdidas na diáspora. (PRANDI, 1997, p. 81)

Hoje, nos terreiros de candomblé mais “puros”, tradicionais ou reafricanizados¹⁴ não há imagens de santos católicos. Os deuses são cultuados em recipientes que contêm elementos naturais que os representam como água, pedra, peças de ferro. Cada orixá tem seu espaço reservado, chamado quarto de santo (*peji*) e ali, se oferece a comida (*ajeum*) e também são feitos os sacrifícios de animais (Silva, 2005).

1.5 O Candomblé Hoje

Se o candomblé surgiu como uma resistência à opressão da sociedade branca e cristã, ou seja, uma reação à discriminação racial e ao sofrimento da escravidão, a partir dos anos sessenta ele vai perdendo esta característica étnica. Embora a maioria dos fieis ainda seja da raça negra, o candomblé se abriu para o branco, não só para afiliação como também para atender vários segmentos da população que procuram os serviços dos pais ou mães-de-santo para resolverem seus problemas de doença, afetivos e financeiros através do jogo de búzios e oferendas aos orixás. Os orixás não são mais deuses impostos pela tribo. Nas metrópoles, os grupos ou indivíduos são livres para optar por qualquer religião (Prandi, 1997).

¹⁴ Militantes negros e líderes espirituais do candomblé têm lutado para dessincretizar o sistema religioso afro-brasileiro — expurgando qualquer referência ao catolicismo popular, ao kardecismo e à “magia negra”. A “África” tem sido central na afirmação de “pureza” de um terreiro de candomblé. As viagens regulares à África, tem se tornado uma parte essencial no seu status. (SANSONE, 2003, p. 266)

O autor explica como a cultura afro-baiana chegou a mídia com o apoio de artistas e intelectuais quando então as classes mais abastadas começaram a legitimar e valorizar o candomblé e suas veneráveis mães-de-santo.

Na década de sessenta¹⁵, os anos da contra-cultura, quando surgem, os novos movimentos sociais, denominados as políticas de identidade, a bossa nova, os orixás são celebrados nas composições de Rui Guerra, Edu Lobo, Vinicius de Moraes e Baden Powell. Quando entra em cena o Tropicalismo, a Bahia é colocada definitivamente sob a luz dos holofotes. As mães-de-santo que já antes eram personagens da literatura de Jorge Amado foram então apresentadas a todo o Brasil na voz de Maria Bethania como ocorreu com a Mãe Menininha do Gantois.

Nesta época ir à Salvador e não ver Mãe Menininha era como ir à Roma e não ver o papa.

Artistas como Jorge Amado (1912-2001), Carybé (1911-1997), Dorival Caymmi (1914-2008) e Caetano Veloso (1942), entre outros, foram muito importantes para a legitimação dos candomblés e das mães-de-santo pela mídia e pelas classes mais abastadas.

Algumas mães-de-santo, hoje, escrevem livros, tem biografias autorizadas, são homenageadas por políticos e protagonizam documentários para exportação. Prestigiadas por artistas e intelectuais realizam simpósios, congressos e seminários.

Embora o candomblé esteja mais legitimado em nossa sociedade e algumas mães-de-santo mais reconhecidas, a exclusão de mulheres afro-descendentes ainda está presente hoje. Para compreender as opressões de gênero e raça no Brasil, contexto o qual surgiram as donas do axé, chamadas as lalorixás, temos que voltar

¹⁵ Prandi(2005) registrou entre 1950 e 2000, 761 letras da MPB com referência aos orixás e outros elementos das religiões afro-brasileiras.

aos tempos da aventura colonial europeia, navegar pelo “atlântico negro” e contar a história da diáspora africana que foi onde tudo começou.

CAPÍTULO 2: A DIÁSPORA NEGRA

Este capítulo tem como objetivo mostrar a importância que as mulheres negras como mães-de-santo tiveram na reterritorialização do povo da diáspora através da criação das comunidades de terreiro de candomblé.

Na tentativa de dar uma visão contra hegemônica ao sujeito colonial, são revisitados alguns fatos históricos, do tráfico negreiro à abolição da escravatura. Suas relações com a reconfiguração do culto aos orixás são analisados sob a perspectiva dos estudos pós-coloniais e culturais, afastando-se das concepções dualistas de cultura e identidade que essencializam o gênero e a raça dentro da colonialidade do poder e do saber.

O culto aos orixás do candomblé da Bahia, que, aqui foi recriado por mulheres negras, e se disseminou por todo o Brasil, teve sua origem na época das grandes navegações, expansão europeia, e da colonização que impulsionou o comércio escravagista, considerado por historiadores como um dos maiores deslocamentos populacionais da história da humanidade, que colocou os europeus em contato com seu “Outro”.

Para Hall (2006) no séc. XV já havia o “projeto” global, entendendo que este processo secular não é algo novo e que coincide com a era da exploração, expansão e conquistas europeias¹⁶. Esta visão é compartilhada por Shohat (2001), quando a autora explica:

O colonialismo foi uma forma de expansão de pessoas, idéias e sistemas políticos europeus pelo mundo. É claro que a globalização

¹⁶Ianni (1996), chama atenção que os economistas nomeiam esta época como internacionalização.

se intensificou nas duas últimas décadas, mas seus antecedentes nos levam ao início do colonialismo, por volta de 1492. [...] (SHOHAT, 2001, p.2)

A globalização não se manifesta somente na interdependência generalizada entre diversas economias do globo, mas também na vida cultural e política dos grupos humanos. Produz diferentes resultados em relação à identidade. Em sua pretensão à homogeneização cultural provoca efeitos diferenciadores que produzem formações subalternas e não suprimem a diferença; afirma e recria identidades. Este processo é associado à aceleração do fluxo migratório e leva a grandes desigualdades. (HALL, 2006; BUTLER; SPIVAK, 2007)

No Brasil, a colonização, a migração forçada dos negros e a escravidão, foram determinantes para a formação de uma sociedade multicultural e híbrida. Hall (2006) ressalta a importância de diferenciar multicultural do multiculturalismo. A sociedade multicultural é aquela em que diferentes culturas estão interconectadas socialmente, mas preservam características de uma identidade “original”. Já o multiculturalismo seria a forma de administrar sociedades multiculturais e está ligado às demandas de reconhecimento caracterizado “como um projeto político e epistemológico que deve ser definido em relação ao eurocentrismo”. (SHOHAT, 2001, p.2). Associado a esta linguagem o multiculturalismo pode ser entendido como uma compensação aos efeitos danosos da dominação imperialista, cuja maior evidência para Cornell & Murphy (2002) é o racismo.

Para Quijano (2005) na América, a ideia de raça foi uma forma de outorgar as relações de dominação impostas pela conquista estruturando os papéis associados à natureza. A escravidão e o racismo estão imbricados dentre os inúmeros processos de subalternização dos povos colonizados.

De forma pioneira, Balandier (1951) considera que a relação de colonizadores com colonizados se baseia sobre uma série de racionalizações: a superioridade da raça branca que considera os povos de cor atrasados, arcaicos ou primitivos. Todorov (1993) ilustra bem essa idéia quando comenta a atitude de Colombo frente aos nativos durante a descoberta da América: ele aponta que a diferença é sempre traduzida em termos da dicotomia superioridade / inferioridade sendo os índios sempre os inferiores. Essa dicotomia implica no binarismo natural / cultural. Para o autor “esta experiência de alteridade se baseia no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu eu com o universo; na condição que o mundo é um”. (TODOROV, 1993, p.41)

Nesse contexto, o Brasil seria povoado por raças inferiores: negro, índio e seus descendentes, resultado desta mistura de cores, raças e etnias, o que justificou a exploração e a dominação social, política e econômica dos negros e seus descendentes quando então foram produzidos e reproduzidos estereótipos inferiorizantes, tais como preguiça, indolência, violência e hipersexualidade como apontados por Hall (2006). Como ressalta Bhabha:

O estereótipo também pode ser visto como aquela forma particular, “fixada”, do sujeito colonial que facilita as relações coloniais e estabelece uma forma discursiva de oposições racial e cultural em termos da qual é exercido o poder colonial. (BHABHA, 2005, p.121)

São pontos de vista que estruturam a identidade e a diferença em termos binários, que caracterizam o “Outro” sempre como inferior seja por heranças culturais ou biológicas, quando então os excluídos e incluídos são sempre determinados pelo grupo hegemônico: o homem branco cristão. D’Ávila Neto (1987)

nomeia essas dicotomias como “a lógica da dominação” quando discorre sobre cultura de mulheres.

Em nossa sociedade, os afro-descendentes foram excluídos tornando-se um grupo estigmatizado, marginalizado e desfavorecido nas dimensões simbólica e social pela falta de reconhecimento, agravado no caso das mulheres.

A diáspora negra trouxe ao Brasil mais de 4 milhões de cativos africanos entre os séculos XVI e XIX sendo o país que mais importou escravos negros de várias regiões da África, principalmente da costa Ocidental. O quadro abaixo mostra como se distribuíram os escravos pelos continentes.

Regiões de Desembarque	Nº de Escravos	%
Brasil	4.864.374	45,41
Caribe Britânico	2.318.252	21,64
América Espanhola	1.292.912	12,07
Caribe Francês	1.120.215	10,46
América Holandesa	444.728	4,15
América do Norte	388.746	3,63
Caribe Dinamarquês	108.998	1,02
Europa	17.722	0,16
África	155.569	1,45
Total	10.711.516	100,00

Fonte: Florentino, Manolo (2010). História Viva: A Diáspora Negra, p. 29.

Paul Gilroy (1993) lembra que o termo diáspora foi importado do pensamento judeu para o vocabulário de estudos negros pelas comunalidades dos temas que

dizem respeito aos dois povos, ou seja, dispersão, exílio e escravidão. Os dois povos têm suas identidades fortemente atravessados pela religião.

O tráfico transnacional de escravos foi uma articulação envolvendo países da Europa, América e África. Segundo Berkenbrock (1999) os africanos foram ativos colaboradores dos traficantes europeus. Vendiam seus súditos ou rivais, prisioneiros de guerra e produtos de caça que muitas vezes eram trocados por cachaça e tabaco do Brasil.

Na África a escravidão doméstica ou de linhagem era uma prática comum e também a única forma de propriedade privada reconhecida por lei. A maioria dos cativos eram mulheres e crianças que trabalhavam na agricultura (DEL PRIORI E VENÂNCIO, 2004; SILVA, 2010).

A “África” era formada por grupos heterogêneos, também com diferenças de gênero e classe. Dessa forma, torna-se inviável pensar em absolutismo étnico ou pureza racial ou em um passado / presente de forma linear. Gilroy considera:

Como uma alternativa à metafísica da “raça”, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. [...] Sob a ideia chave da diáspora, nós poderemos então ver não a “raça”, e sim formas geo-políticas e geo-culturais da vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem. (GILROY, 2001, p. 18 - 25)

No Brasil, pelas condições diaspóricas, conviviam diferentes sociedades tribais africanas, a colônia luso-brasileira e os índios. Através do contato entre esses diferentes universos culturais foram surgindo novas identidades híbridas.

Quando a coroa portuguesa proibiu a escravização indígena, em 1556, os donos de plantações de cana-de-açúcar, necessitavam de muita mão-de-obra,

obtiveram a permissão legal de importar escravos africanos para o Brasil que chegaram em maior número principalmente no estado da Bahia (BERKENBROCK, 1999). Daí a formação das primeiras casas de candomblé nesta região: Casa Branca do Engenho Velho, o Candomblé do Alaketu, o Axé Opô Afonjá e o Gantois. Todas estas casas foram chefiadas por mulheres, que vieram a ser, as mais prestigiadas mães-de-santo do Brasil (PRANDI, 1996).

Os lusitanos foram os pioneiros do tráfico negreiro, com a aprovação da Igreja Católica após as conquistas das ilhas do atlântico e depois foram seguidos por quase todas as potências européias quando o comércio escravagista já tinha se tornado uma grande indústria que teve seu apogeu no século XVIII (FLORENTINO, 2010).

O projeto colonial tinha como objetivo não só a busca da riqueza como também a propagação do Deus universal da Igreja Católica como aponta Todorov (1993). A catequese e o catolicismo tiveram grande influência nas práticas hegemônicas e hierarquizadas envolvendo gênero e raça gerando muito preconceito e intolerância. Segundo Silva (2005) havia um acordo entre a Coroa Portuguesa e a Igreja Católica que os escravos deveriam ser batizados no máximo em cinco anos quando então recebiam um nome cristão. O Santo Ofício da Inquisição perseguiu e condenou muitos negros pela prática da bruxaria.

Os deuses africanos representam as forças da natureza, como as tempestades, o mar, os rios, o vento, e o arco-íris. Mesmo assim, os elementos dos cultos das muitas Áfricas que chegaram ao Brasil eram considerados magia negra pela Igreja Católica, como o transe ritual, o uso de ervas tanto na liturgia como no tratamento de doenças e o sacrifício de animais, entre outros.

Os negros desespacializados e dentro de um contexto repressivo, tinham que encontrar brechas como forma de resistência para não perderem totalmente seus elos com suas tradições religiosas. A proibição do culto às divindades africanas no período colonial não impediu que elas fossem cultuadas nas senzalas nos dias dos santos católicos, em função da repressão ao culto.

As formas de religiosidade não ocidentais eram primitivizadas pelos colonizadores brancos e cristãos, uma vez que a diferença contraria a ideologia do modelo civilizatório único. (LAPLATINE, 1987)

Parecia não incomodar muito aos padres jesuítas a contradição entre os preceitos pregados pelo catolicismo como a fraternidade e as condições sub-humanas em que viviam os escravos desde que embarcavam nos navios negreiros, já que eram considerados primitivos e inferiores. Mesmo com a repressão as minorias se reagruparam pela filiação religiosa.

Fritz Fanon (1952), considerado um dos inspiradores dos chamados estudos pós-coloniais, em sua obra *Peau noire, masques blancs*, que foi objeto da análise do crítico literário pós-colonial Homi Bhabha, coloca que a negação das culturas ditas inferiores é o que as primitiviza. Os ritos de passagem das sociedades africanas eram encaradas pelos colonizadores franceses como magia negra, orgia e erotismo animal.

Na literatura brasileira, observa-se esse tipo de “construção” na obra de Graça Aranha (1868-1931), “A Viagem Maravilhosa”, quando o autor narra uma sessão de macumba no Rio de Janeiro associando o transe ao erotismo:

A mãe-de-santo levantou-se, entrou no meio da roda. Dançava soberanamente. Erguia a cabeça, gingava o corpo esguio e marchava leve, airosa, faceira. A música esforçava-se. O frenesi crescia. A rainha de Luanda cantava no compasso da dança. A camisa alva, transparente, chegava apenas às coxas oleosas,

cobrindo o ventre e os quadris que enegreciam a brancura da cambraia. A negra esguia, flexível, ardente, empinava a cabeça e os peitos. O ventre entrava, os quadris retesavam-se, o sexo empombava. Eh! Macumba. (ARANHA, 1929, p. 288)

De forma análoga, Said (2003) em sua obra “O Orientalismo”, marco dos estudos pós-coloniais, evidencia através das narrativas dos primeiros viajantes europeus como eles “construíram” o oriente do ponto de vista eurocêntrico. Este autor deixa claro que o Oriente não é um fato inerte da natureza, mas sim “duas entidades geográficas e culturais que se sustentam e em certa medida refletem uma a outra”. (SAID, 2003, p. 31)

O candomblé foi formado por segmentos excluídos da sociedade, mulheres negras, consideradas política e socialmente como subalternas. Da mesma forma as ciências sociais ratificavam e legitimavam estas representações eurocêtricas e androcêtricas inscritas nas várias formas de hierarquia, como de gênero e raça, e na supremacia das religiões cristãs sobre outras manifestações de religiosidade que, entretanto se mantiveram como forma de resistência à homogeneização proposta pela globalização já embrionária no projeto colonial.

2.1 Navegando pelo “Atlântico Negro” rumo à Costa Brasileira

As diversas etnias africanas que tinham uma enorme diversidade cultural, política e social, ficavam “estocadas”, provisoriamente, nas fortalezas construídas pelos europeus na costa da África até chegarem os navios que lá ancoravam quando então os cativos eram conduzidos para as colônias espanholas, inglesas, francesas e holandesas no Caribe e na América portuguesa (FLORENTINO, 2010).

Nos navios negreiros havia uma alta taxa de mortalidade provocada por doenças, tais como paludismo, escorbuto e febre amarela, dentre outras, sem falar no banzo que era uma depressão causada pelo sofrimento da travessia marítima e também pelas perdas dos laços sociais e familiares. Muitos cativos cometiam suicídio antes, durante e depois da viagem que demorava de seis a dezoito meses. Os africanos embarcavam apavorados porque desconheciam o mar e imaginavam que seriam comidos pelos brancos (DEL PRIORI E VENÂNCIO, 2004).

Ao desembarcarem na América portuguesa eram examinados por médicos e se estivessem doentes, ficavam em quarentena, depois eram levados aos galpões dos mercados para serem vendidos (COSTA, 1966).

O “Atlântico Negro”, obra do sociólogo inglês Paul Gilroy (2001), nos oferece não só uma alternativa para pensar a diáspora negra como também uma valiosa ferramenta teórica e política para análise de como a “África” foi apropriada e transformada no Brasil tendo como foco a contribuição efetiva das mulheres negras na reconfiguração do culto aos orixás. A desterritorialização dos negros não se reduz apenas como um trágico deslocamento geográfico, nem a um movimento unidirecional.

Ortiz (1991) conceitua transculturação como uma relação dialógica dos fluxos de transformações culturais nas zonas de contato entre culturas em oposição ao conceito etnocêntrico de aculturação quando apenas os grupos minoritários, considerados inferiores, são afetados no sentido de assimilarem a cultura do grupo dominante em detrimento da própria.

É através da transculturação que “grupos subordinados selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante” (HALL, 2006, p. 31).

O “Atlântico Negro” tem o mar como metáfora de mobilidade, mistura, transitoriedade e fluidez que envolveu trocas translocais, entendidas como uma produção histórica e política associada aos conceitos de hibridismo e multiculturalismo repudiando as narrativas eurocêntricas e afrocêntricas que consideram a identidade e a cultura de forma essencialista.

2.2 A Identidade Cultural e a Diáspora

Aqui cabe explicar alguns conceitos adotados na perspectiva teórica neste trabalho.

Para Hall (1998), há duas formas de se conceber a identidade cultural. A forma essencialista tem o sentido de uma cultura compartilhada entre aqueles que têm uma história e uma ancestralidade em comum, as identidades são fixas e imutáveis. A segunda visão seria considerar as discontinuidades e as rupturas ocorridas na história, ou seja, não é algo fixo para sempre, pertence ao passado e ao futuro. Os negros trazidos da África pela história da colonização e escravidão tiveram suas histórias interrompidas desde o momento em que eram capturados e embarcavam nos porões dos navios negreiros.

Nesta argumentação cabe introduzir o conceito de *différance* de Jacques Derrida para compreensão de que as identidades culturais podem ser vistas de forma não essencialista. Como explica Heuser:

Derrida faz uma intervenção ortográfica colocando o *a* no lugar de *e*. A *différence* é oposição e distinção, é fixa. A *différance* é heterogeneidade e é movimento. Para a autora *différance* é, pois produzida e produtora de efeitos na língua: movimento pelo qual a língua, ou qualquer código, como esquema de reenvios (num código, um signo reenvia necessariamente para outros de que é diferente). (HEUSER, 2005, p.93)

Hall (2006) recorre a essa noção Derridiana da *différance* para refutar a tradição do pensamento eurocêntrico binário e hierarquizado. As posições identitárias são “lugares de passagem” posicionais, relacionais, fluídas e mutantes. Não são essências fixas naturais. A identidade está sempre em construção, nunca é completada e se constitui no interior e não no exterior da representação. Essa perspectiva não essencialista questiona a autenticidade e autoridade da identidade cultural e sua representação.

Cultura e identidade híbrida, para Bhabha (2005), devem ser entendidas como uma formação dentro do processo de contato entre culturas europeias e não europeias na situação colonial que trazem sempre a marca da diferença, ou seja, a transgressão de fronteiras. Não se trata de uma síntese do contato entre diferentes matrizes culturais. Este lugar do hibridismo o autor chama de um “terceiro espaço” ou um “entre lugar” e por ser um processo é sempre incompleto e inacabado.

Smith (2006), explica que o termo hibridismo era pejorativo em sua origem, utilizado para afirmar a supremacia européia em relação a outras raças e culturas, perpetuando assim a exclusão de grupos minoritários. Dentro do quadro teórico pós-colonial, o hibridismo é encarado como uma forma de minar o discurso das culturas ditas superiores. Esta posição é ratificada por Hall (2006), quando o autor aponta que a hibridização marcou tanto os grupos hegemônicos quanto os subordinados, o que é positivo uma vez que: “Atesta uma atuação da cultura tida como minoritária e evidencia uma fragilidade na cultura hegemônica”. (SOUZA, 2005, p.22)

A valorização das expressões culturais dos negros seria então considerada uma contra narrativa à cultura hegemônica ocidental, entendida por Bhabha:

[...] evocam e suprimem fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais – perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais as ‘comunidades imaginadas’ recebem identidades essencialistas. (BHABHA, 2005, p.210)

Gilroy, em seu prefácio a edição brasileira (2001), reconhece que mesmo nos melhores trabalhos sobre política negra na América do Norte e no Caribe a história brasileira tem sido colocada à parte. É relevante trazer o paradigma do “Atlântico Negro” até a costa do Brasil para reler nossa historiografia e refletir sobre a diversidade das expressões culturais e religiosas de matriz africana em nossa sociedade particularmente o candomblé aqui reinventado pelas mulheres negras.

Gilroy aponta a relevância de gênero nos estudos culturais.

As diferenças de gênero se tornam extremamente importantes nesta operação anti-política, porque elas são o signo mais proeminente da irresistível hierarquia natural que deve ser restabelecida no centro da vida diária. As forças nada sagradas da bio-política nacionalista interferem nos corpos das mulheres, encarregados da reprodução da diferença étnica absoluta e da continuação de linhagens de sangue específicas. A integridade da raça ou da nação portanto emerge como a integridade da masculinidade. Na verdade, ela só pode ser uma nação coesa se a versão correta da hierarquia de gênero for instituída e reproduzida. A família é o eixo para essas operações tecnológicas. Ela conecta homens e mulheres, os garotos e as garotas à comunidade mais ampla a partir da qual eles devem se orientar se quiserem possuir uma pátria. (GILROY, 2001, p. 19)

O povo da diáspora, afastado de forma involuntária e definitiva de seus territórios de origem, não perderam totalmente a identidade. A recriação pelas mulheres das crenças e práticas religiosas do candomblé, que representam os vínculos que esses povos deslocados mantiveram com a África. Apelando ao conceito de Tradução proposto por Bhabha (1995), Hall (2006), seguindo o pensamento do autor, classifica os povos deslocados como pessoas traduzidas no sentido de transferidas. Os mitos e ritos africanos aqui transformados não significam

perda de autenticidade dos negros e mestiços, mas sim novas formações identitárias, híbridas e “impuras”. São conexões esquecidas que pertencem ao passado e ao futuro, através da narrativa, mito, memória e imaginação, as mulheres criaram a nova África no novo mundo que é ao mesmo tempo presença e ausência, proximidade e distância.

Smith (2006) coloca que a diáspora é um sentimento ambivalente, por um lado ligado ao território de origem e por outro ao exílio. Dessa forma, as práticas culturais não são ligadas a um lugar, são práticas desterritorializadas, e é justamente essa mobilidade e fluidez é que são importantes hoje, porque se tornam um ato político nas quais novas identidades híbridas vão se formando e buscando reconhecimento.

Chegaram ao Brasil negros oriundos das mais diversas culturas africanas destacando-se quatro grupos principais: os grupos sudaneses (Yoruba e dahomeanos), grupos islâmicos (Peuhuls, Mandingas e Haussa), grupos bantos de Angola e Congo, e o grupo dos bantos da Contracosta (Moçambique). (BASTIDE, 1989 p. 67).

Do convívio entre essas etnias é que surgiram as chamadas nações¹⁷ do candomblé. Todos esses grupos foram dispersos por todo o território brasileiro. As mães-de-santo exerceram um papel fundamental na reorganização de grupos diaspóricos através da religião. As ialorixás unificaram o povo da diáspora pelos vínculos religiosos não só pela diferença como também pela impossibilidade de acessar o passado através deste universo religioso híbrido. Para Stuart Hall:

[...] Todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de

¹⁷ Nação era como os portugueses chamavam as diversas etnias africanas.

recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais preexistentes. (HALL, 2006, p. 343)

Berkenbrock (1999) aponta outros fatores que contribuíram para o desenvolvimento e expansão das religiões afro-brasileiras: A influência de outras religiões, a repressão da sociedade colonial dominante ao culto das divindades africanas, a época em que estes grupos chegaram ao Brasil, assim como o local de destino. O grupo banto chegou ao início da escravidão e foi para o campo, enquanto o grupo iorubá chegou ao final e foram escravos urbanos. A divisão de trabalho, agricultura, extração de ouro e trabalhos domésticos. A convivência nos quilombos de diversas tradições africanas e ainda dentre os critérios para a compra de escravos estava à separação de famílias e etnias a fim de evitar rebeliões.

O povo da diáspora teve seus laços de parentesco consangüíneos e étnicos rompidos e as mães-de-santo tiveram grande importância na reorganização desses grupos através da filiação religiosa. Os terreiros de candomblé tornaram-se espaços de preservação e reinvenção das tradições de origem africana, fruto das mediações com outras culturas. Para Appadurai:

Em situações migratórias, as pessoas são obrigadas a inventar um novo mundo e ressalta também a importância da imaginação na construção de novas produções identitárias. Dessa forma o local torna-se uma invenção permanente. (APPADURAI, 2005, p. 18)

As mães-de-santo reinventaram a “África” no novo mundo nos espaços chamados de terreiros. Benedict¹⁸ apud Hall (1998) chama essas criações de “Comunidade Imaginada”, que pode ser considerada uma resistência ao grupo

¹⁸ BENEDICT, Anderson. *Le’ Imaginaire National. Reflexions sur l’origine et l’essor du Nationalisme*, Paris, La Découverte, trad. Pierre – Emmanuel Dauzat, 1996.

hegemônico. Os grupos desterritorializados se utilizam da imaginação para novas construções identitárias produzindo formas culturais desterritorializadas. Grupos étnicos podem reagir à falta de reconhecimento por movimentos religiosos apelando às suas identidades de origem como uma forma de lidar com a fragmentação do presente (WOODWARD, 2006). O passado existiu, mas foi se reconfigurando diante de circunstâncias socio-históricas. A diáspora não significa perda de autenticidade nem abandono de especificidades culturais. O local não existe, é uma invenção permanente. As ialorixás criaram “seus locais” num contexto histórico determinado produzindo novas identidades no grupo no qual a memória teve grande importância. Nossa memória individual é constituída de muitos outros coletivos (HALBWACHS, 2006).

Numa sociedade sem escrita, a memória é indispensável para a conservação do patrimônio cultural e da transmissão para as outras gerações da soma dos conhecimentos acumulados (DION, 2005).

As mães-de-santo têm duas memórias como aponta Bernardo (2003) referindo-se à Olga de Alaketu: a primeira comum, própria das mulheres; a segunda ancestral, notadamente ampliada cuja reconstrução o passado remonta ao tempo das origens.

2.3 O Caminho da “Libertação¹⁹”

¹⁹ Em 2004 o Brasil reconheceu perante a ONU (Organização das Nações Unidas) a existência de 25.000 pessoas reduzidas a condição de escravos no país, o que é configurado como trabalho degradante aliado ao cerceamento de liberdade. São escravizados por proprietários rurais e os que vivem em piores condições são as relacionadas à derrubada de florestas nativas. Segundo Bales (1993) a nova escravidão é tão vantajosa para empresários como na época do Brasil-Colônia. As etnias são pouco relevantes. Qualquer miserável pode se tornar escravo, independente da cor da pele. Embora não haja estatísticas, segundo a OIT (Organização Internacional do Trabalho), a maioria são afro-descendentes entre homens, mulheres e crianças. O maior contingente de escravos foi resgatado no Maranhão que tem o menor IDH e a maior quantidade de comunidades quilombolas.

Com a proibição do tráfico entre a África e a América no século XIX, começaria o declínio da mercantilização dos negros concomitantemente com o fim do sistema colonial.

Costa, (1966) chama atenção sobre a influência da Inglaterra no processo da restrição ao tráfico negreiro. Como aponta o sociólogo português Boaventura Santos (2008), Portugal era considerado uma colônia informal do Império Britânico.

A Inglaterra foi o país que mais lucrou com o comércio escravagista. Pelo seu poder econômico e pela expansão do capitalismo seu interesse se voltou para a mão-de-obra assalariada e, então, começou a pressionar o Brasil para interromper o tráfico negreiro no século XIX o que provocou um choque entre a Inglaterra e a oligarquia rural brasileira.

O próprio comércio escravagista e a mão-de-obra escrava que contribuíram para o desenvolvimento das metrópoles foi uma das causas da disseminação das ideias abolicionistas no início da revolução industrial.

Em 1817, um acordo entre o Brasil e a Inglaterra estabeleceu a proibição do tráfico no norte do Equador. Em 1845, o parlamento inglês aprovou uma lei que dava a marinha inglesa poder para capturar navios negreiros de qualquer nacionalidade.

Em 1850, uma lei decretada pelo governo brasileiro conseguiu por fim ao tráfico o que inflacionou enormemente o preço dos escravos. Mesmo assim, havia tráfico clandestino de escravos para prover as necessidades da mão-de-obra escrava que se tornou um problema. Muitos escravos migraram do nordeste para a região do café que estava em expansão. (COSTA, 1966)

O autor relata as leis que culminaram com a abolição da escravatura no Brasil que ocorreu paulatinamente mas, não propiciou uma inserção social dos negros e seus descendentes na sociedade brasileira.

Em 1871 foi promulgada a Lei do Ventre Livre, quando filhos de escravas aqui nascidos tornavam-se livres, mas eram mantidos sobre a tutela dos senhores até a idade de vinte e um anos.

Em 1875, a Lei dos Sexagenários, que libertavam os escravos depois dos sessenta anos. Poucos podiam usufruir dessa “liberdade”, pela expectativa de vida ou por falta de meios para sobreviver.

Outros fatores além da pressão britânica influenciavam a luta pela abolição: como os ideais humanitários e igualitários disseminados pelos pensadores do Iluminismo já no século XVIII; a Guerra do Paraguai (1865 – 1870), quando muitos negros que se alistaram na força armada voltaram condecorados; os movimentos abolicionistas no Brasil mobilizavam a população liderada por políticos, intelectuais, estudantes de todas as cores, aliados aos movimentos de resistência dos escravos que se rebelavam nas senzalas, fugiam e formavam os quilombos²⁰. (COSTA, 1966)

Um ano antes da proclamação da República, a Princesa Isabel, no dia 13 de maio de 1888, declarou extinta a lei da escravidão no Brasil. Foi celebrada uma missa, embora a Igreja tenha sido conivente com o sistema escravagista. Houve muitas festividades por todo o Império e a Princesa, no discurso da História oficial, foi representada como a “Redentora”. Por muitas décadas foi ensinado nos colégios que a abolição da escravatura foi devido à “bondade” da Princesa. A poesia de Artur Azevedo (1855 – 1908) por ocasião da abolição, citada por Miranda (2008) ilustra o fato:

“Arcanjo de liberdade,
Da Pátria loura esperança
Mimosa flor da Bragança
Celeste Núncia do amor;...

²⁰ Entre os terreiros e os quilombos havia estreitas relações de ajuda, muitos escravos fugidos lá se escondiam para fugir da perseguição dos capitães-do-mato e da guarda. (SILVA, 2005)

... Princesa toda bondade,
Exemplo dos soberanos,
Vê que os corações humanos
Têm todos a mesma cor”.

Schwarcz (2008) critica a forma com que a Princesa Isabel foi retratada nas alegorias comemorativas da abolição quando ela aparece vestida como uma figura celestial barroca rompendo correntes e aos seus pés um grupo de escravos curvados, humildes e agradecidos. Nas palavras da autora:

[...] apenas reproduzimos hierarquias que, de tão assentadas, pareciam legitimadas pela própria natureza. Péssima lição de cidadania: a liberdade combinada com humildade e servidão distante das noções de livre-arbítrio e de responsabilidade individual. (SCHWARCZ, 2008, p. 20)

Os negros posicionados como irracionais eram pensados, falados e representados pelo imaginário europeu. As relações coloniais de poder consideravam que os negros não ocupavam “posições de sujeitos” da ação social e assim, eles passaram a ser livres, mas não iguais.

As crenças e práticas baseadas na supremacia da raça branca e a falta de políticas de inserção social para os ex-escravos, os deixaram à margem da sociedade o que perdura até a contemporaneidade. Para Gilroy (2001) os negros eram percebidos como pessoas sem capacidades cognitivas e sem uma história intelectual, atributos negados pelo racismo moderno.

O projeto de “branqueamento” da sociedade brasileira tinha políticas para estimular a migração europeia com missão civilizatória, tornou-se também mais barato contratar o trabalho assalariado de imigrantes europeus do que manter os escravos que não tinham condições de competir com os novos imigrantes (COSTA, E., 1966).

O ideal da civilização europeia se disseminava em todos os setores da sociedade. Os negros foram excluídos do mercado formal de trabalho. Estigmatizados e marginalizados criavam-se novos estereótipos associando-os a malandragem, a criminalidade e a indolência. Quanto às mulheres, suas maiores oportunidades de trabalho eram como domésticas em casa de famílias ou vendendo quitutes nas ruas em seus tabuleiros. (SANTOS, 2007)

O projeto de urbanismo que alargava as ruas da cidade do Rio de Janeiro derrubou os cortiços e os escravos foram exilados em guetos nas periferias da cidade, e criaram-se as favelas. Todos esses locais de moradia dos ex-escravos eram considerados insalubres pelos Planos sanitaristas e toda cultura afro-brasileira, religião, ritmos, culinária eram rejeitados pelas classes mais abastadas. De acordo com Fernandes: “Acorrentava-se o ‘homem de cor’ aos grilhões invisíveis do seu passado, a uma condição sub-humana de existência e a uma disfarçada servidão eterna.” (FERNANDES, 1978, p. 253)

Com a abolição da escravatura os cientistas sociais começaram e se interessar pelas relações raciais no Brasil dentro de uma perspectiva eurocêntrica. Quijano (2005) critica esta forma de produzir conhecimento conceituando-a como a colonialidade do poder e do saber, porque se torna mundialmente hegemônica, colonizando e sobrepondo-se às demais. Mignolo (2003, p.76) retoma o pensamento do autor e propõe uma descolonização epistêmica que seria “uma máquina para descolonização intelectual e, portanto, para descolonização política e econômica” conceituado por este autor como pensamento liminar.

O pioneiro dos estudos sobre relações raciais no Brasil foi o médico maranhense e estudioso da antropologia, Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906). Em sua obra “O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos” que trata das religiões

afro-brasileiras publicado na França em 1900, aponta que o transe constituía uma patologia, um tipo de histeria e o politeísmo e o animismo eram considerados uma incapacidade de compreender o monoteísmo entre negros e índios porque possuíam uma inferioridade biológica irreversível e jamais poderiam se igualar à raça branca. Essas pesquisas influenciaram toda uma geração de estudiosos sobre o **problema**²¹ do negro no Brasil.

Seu discípulo Arthur Ramos (1903 – 1949), médico alagoano e também interessado em antropologia teve seu pensamento influenciado pela psicanálise de Freud e as teorias pré-lógicas de Lévy-Bruhl. O autor já incorpora a noção de cultura e acredita em um evolucionismo cultural.

Ramos (1934) fala das religiões africanas em seu livro “O Negro Brasileiro”, citando Nina Rodrigues :

[...] houve uma “illusão de catechese”. Apparentemente, o negro aceitou o catholicismo pregado pelos missionários, mas na sua incapacidade psychologica de abstracção, na incompreensão, portanto, do monotheismo, elle incorporou o catholicismo ao seu systema mythico-religioso, transformando-se assim o fetichismo numa vasta religião polytheista, onde os *orixás* foram confundidos com os santos da nova religião que lhe foi ensinada. (RODRIGUES apud RAMOS, 1934, p. 114)

A incapacidade de abstracção é explicado pelo autor pelo fato deste grupo social ser atrasado em cultura, ter uma mentalidade primitiva com todas as suas características, do pensamento simbólico às representações coletivas. Os negros seriam como as crianças, o selvagem e mesmo o adulto em condições neuróticas. E complementa:

²¹ Grifo do autor.

O trabalho da cultura consegue modificar e aperfeiçoar typos de mentalidades, substituir categorias psicologicas, transformar uma representação colectiva em formas mais adiantadas de pensamento. [...] o christianismo degradou-se com a incorporação de todas as grosseiras manifestações das religiões primitivas. (RAMOS, 1934, p. 114)

Ramos discorda de Nina Rodrigues quanto ao fato de a raça ser entendida como um fenômeno de ordem biológica e hierárquica e acredita que as assimetrias raciais poderiam ser resolvidas pela educação, quando então, o negro poderia atingir o ideal da civilização branca. Entretanto as mesmas estruturas binárias, colonizador / colonizado, branco / negro, estão inscritas no pensamento de Ramos.

O europeu colonizador teria assim a missão de educar, civilizar e “branquear” os negros colonizados para que um dia talvez eles se tornassem humanos, “o colonialismo foi concebido como missão civilizadora dentro do marco historicista ocidental nos termos do qual o desenvolvimento europeu apontava o caminho ao resto do mundo.” (SANTOS, 2006, p. 27) Nessa linha de pensamento, o atraso dos povos colonizados frente aos europeus era atribuído ao contingente negro da população.

Enquanto isso, a cultura do “Atlântico Negro” se espalhava por todo o território brasileiro. Na religião uma de suas grandes expressões foi a recriação do culto aos orixás no candomblé com suas danças, seus ritmos, suas cores e sabores.

Inegável foi a contribuição das mulheres na figura das mães-de-santo como lideres absolutas das comunidades de terreiro na transmissão da herança cultural africana.

A formação de grupos de cultos organizados se deu no início do século XIX, antes mesmo da assinatura da “Lei Áurea” em 1888 abolindo a escravidão. Estas referências se encontram nos boletins de ocorrência policial. Estas casas foram

perseguidas por estarem ligadas à resistência dos negros contra a escravidão. A liberdade de cultos, incluindo os africanos, só foi reconhecida e garantida a partir de 1946²². Os primeiros terreiros de candomblé na Bahia se proliferaram por todo o Brasil predominando as nações queto (iorubá) e angola (banto), sendo a primeira um modelo para o conjunto das religiões dos Orixás. Cuba e o Brasil foram os países que mais receberam escravos provenientes da região africana do povo iorubá (BERKENBROCK, 1999).

Augras (1983); Silva (2005) descrevem como surgiram os primeiros terreiros na Bahia. A primeira grande casa de candomblé que se tem notícia chamava-se Iyá Omi Aira Intilé, perto da igreja da Barroquinha, foi fundada por três ex-escravas originárias do Ketu, pertencentes à irmandade Nossa Senhora da Boa Morte, são elas: Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô. Este terreiro foi transferido para o Engenho Velho e passou-se a chamar Axé Iyá Nassô.

Quem sucedeu Iyá Nassô foi Marcelina da Silva (Obatossi) o que ocasionou uma disputa. As dissidentes se desligaram e fundaram o Gantois. A neta da fundadora foi Pulquéria. Em 1922 o terreiro foi assumido por sua sobrinha neta a Mãe Menininha do Gantois (Escolástica Maria de Nazaré) que o dirigiu até a sua morte em 1986.

Do Engenho Velho saiu outro terreiro ilustre, o Ilê Opô Afonjá fundado por mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos) que era filha de africanos e o chefiou de 1910 a 1938. Quem a sucedeu foi a mãe Senhora, descendente direta de Marcelina da Silva.

²² O antropólogo Júlio S. Braga (2004) coloca que hoje a grande perseguição ao candomblé se encontram nas igrejas pentecostais, fundamentalistas, sobretudo a Igreja Universal do Reino de Deus que afirmam que todas as religiões afro-brasileiras são demoníacas.

Com a expansão do candomblé surgiram outros terreiros como o de Nossa Senhora das Candeias, fundado no Rio de Janeiro por Mãe Nitinha que foi filha-de-santo do Engenho Velho. (AUGRAS, 1983; SILVA, V., 2005)

Muitas são as outras manifestações sócio-culturais do “Atlântico Negro” oriundas do candomblé devido a seus ritmos e danças que saíram dos seus espaços sagrados e passaram a fazer parte das grandes festas populares brasileiras². Mônica Velloso observa como o candomblé tornou-se atrativo nas classes mais abastadas:

“Através do samba, do Carnaval e da culinária a cultura negra foi ganhando espaços no conjunto da sociedade, fazendo-se aceita. Os códigos culturais começavam a se entrecruzar, mesmo que de forma precária. Geralmente, o centro irradiador dessa cultura era a casa das tias ou os terreiros”. (VELLOSO, 2003. p.103)

Pela falta de alfabetização e conexão entre as diferentes comunidades da diáspora, a música e a dança são para Gilroy: “ao mesmo tempo, produção e expressão dessa transvalorização de todos os valores precipitada pela história do terror racial no novo mundo.” (GILROY, 2001, p. 94)

Do Xangô do Recife saiu também o maracatu. Festas folclóricas como o bumba-meu-boi são provenientes do Tambor de Mina de São Luís do Maranhão. Instrumentos musicais como a cuíca, o berimbau e as danças como o frevo, e a capoeira hoje fazem parte da identidade cultural do brasileiro. Como observou Carneiro:

O negro e o mulato – os homens abandonados dos morros, das favelas, dos bairros insalubres da cidade, exprimiram seu sofrimento e sua desesperança, mas também sua vontade de viver, na batucada, no maxixe, no choro e no samba – samba canção, samba de breque, samba batucada que hoje são patrimônio comum dos brasileiros. (CARNEIRO, 1950, p. 11)

Todos esses elementos passaram a fazer parte da identidade cultural do povo brasileiro, sem falar naturalmente na culinária.

2.4 A Cozinha dos Deuses

No candomblé a alimentação tem uma extrema importância e faz parte de todos os rituais. Os fieis oferecem comida aos orixás para obtenção do axé. Os que não são iniciados, também podem fazer oferendas no intuito de resolver problemas de ordem pessoal. Santos ressalta: “O que há de mais precioso no terreiro, é uma força que assegura o dinamismo da existência que permite o futuro e o tornar-se. Sem axé, a existência seria estática e desprovida de toda possibilidade de realização”. (SANTOS, 2003, p. 80)

Prandi complementa o pensamento da autora:

No candomblé a palavra axé tem muitos significados. Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é *poder*. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata. Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados. (PRANDI, 1991, p. 103)

Bastide (2000) explica a diferença entre cozinha e sacrifício no culto: o sacrifício é alimento, mas os Orixás não se nutrem apenas do sangue derramado, das emanções dos animais e dos vegetais. Os alimentos devem ser cozidos, saborosos e apetitosos.

O quadro abaixo mostra os pratos que são oferecidos aos orixás:

Orixás	Comida
Exú	Farofa com dendê.
Ogum	Feijoada e inhame assado.
Oxóssi	Milho cozido com fatias de coco; frutas.
Ossaim	Milho cozido temperado com fumo.
Obaluaiê ou Omulu	Pipoca com fatias de coco.
Oxumarê	Batata-doce cozida e amassada.
Xangô	Amalá: Quiabo cortado em fatias cozido no dendê com camarão seco.
Oiá ou Iansã	Acarajé: bolinhos de feijão-fradinho fritos com dendê.
Iemanjá	Arroz coberto com clara batida, canjica e peixe assado.
Oxum	Omolocum: purê de feijão-fradinho enfeitado com cinco ovos cozidos.
Oxaguiã (Oxalá Jovem)	Inhame pilado e canjica
Oxalufã (Oxalá Velho)	Canjica, arroz com mel, inhame pilado.
Nanã	Anthonyau de farinha de mandioca.

Fonte: Prandi, Reginaldo (1997, p.45 e 47).

Durante o regime escravagista, o principal trabalho das mulheres negras era atividade doméstica. Na função de cozinheiras de senhores brancos estas mulheres começaram pouco a pouco a modificar os pratos europeus acrescentando, por exemplo, pimenta, limão e outros temperos. Deve-se considerar também, os vegetais vindos da África que foram trazidos pelos portugueses para facilitar a adaptação dos escravos ao Novo Mundo, que foram incorporados à culinária brasileira, foram o inhame, a palma para o azeite de dendê, a erva-doce e o gengibre amarelo e como frutas a banana e o coco verde vindo de Cabo Verde (RIBEIRO, 2009). O cimento das papas, os mingaus negros o alimento líquido e semi-líquido, resistem sem esforço à maré montante do universalismo culinário ou a presença obstinada dos antigos colonizadores europeus (CASCUDO, 1983, p.199)

Sansone (2003) comenta a mudança de status das comidas preparadas com azeite de dendê na culinária baiana. Para as classes privilegiadas todos os pratos preparados com azeite de dendê, eram considerados nocivos a saúde e sujos, adequados apenas para negros. Hoje em dia, esses pratos fazem parte da alimentação das classes mais abastadas. Segundo o autor, até os anos 40, havia um “racismo culinário” quando então surgiram livros enaltecendo a cozinha baiana por sua “alteridade” e contribuição africana para a culinária brasileira.

As melhores carnes eram servidas aos patrões, os escravos comiam o que sobrava, os pés e as orelhas do porco, carne seca, tudo misturado ao feijão. Foi desta mistura que surgiu o prato mais típico do Brasil, a feijoada.

No século XIX, quando o regime escravagista já estava em crise, já era permitido aos escravos acumularem algumas economias. As mulheres escravas trabalhavam nas ruas vendendo produtos alimentares, pagavam seus senhores e guardavam algum dinheiro, o que foi um recurso para comprarem sua liberdade. As

atividades de comércio na Bahia realizada pelas ganhadeiras levavam a muitos conflitos entre elas e as autoridades policiais. Só no século XIX foi permitida a participação dos negros no varejo, mas mesmo assim com controle. Era necessária a autorização expressa da Câmara Municipal e essas mulheres percorreram uma árdua trajetória sofrendo muitas perseguições e extorsões. (SOARES, 2007)

No período pós abolição, elas passaram a ter alguns pequenos negócios na cidade e pouco a pouco se tornaram as famosas *Negras do Tabuleiro*, personagens das obras de Jorge Amado à partir dos anos 40, cujo os pratos mais populares são o abará, vatapá, acaçá, caruru, bobó e o acarajé que foi tombado pelo patrimônio gastronômico pelo governo da cidade de Salvador.

A ocupação do espaço público pelas negras do tabuleiro, que pertenciam ao candomblé, com o comércio de alimentos, constituiu uma forma de sobrevivência e propiciaram independência às mulheres negras. Na ótica pós colonial este fato coloca em evidência a apropriação e reavaliação de culturas minoritárias que afirmam novas identidades na busca de reconhecimento (D'AVILA NETO; ANDRADE; CAVAS, 2010). Dedeire e Tozanli consideram que: “nas sociedades contemporâneas, a alimentação é provavelmente um dos laços mais fortes entre o território de origem de populações migrantes e as sociedades hospedeiras”. (2007, p. 6)²³

Depois da abolição, inúmeras mulheres afro-descendentes continuaram a trabalhar como cozinheiras, sendo que a maioria dessas mulheres era iniciada no candomblé. A cozinha europeia no Brasil foi pouco a pouco modificada por ingredientes, condimentos e temperos de origem africana.

²³ Tradução livre do autor.

A desterritorialização radical (geográfica, sócio-cultural, existencial, etc) da África deu lugar a reterritorializações muito criativas e dinâmicas (...) Esta recomposição de territórios existenciais, subjetivos desencadeou processos de fabricação cultural muito diversos, um verdadeiro trabalho de produção de subjetividades criativas e de formas heterogêneas de existir. (Opiari, 2004, p. 14)²⁴

Todas as tradições alimentares africanas ora sagradas ora profanas, interligadas uma vez que há uma sacralidade dos alimentos / ingredientes, com suas diferentes interdições e também pertencimentos a determinados orixás em festas e rituais, foram aqui reinventadas e hibridizadas pelo convívio com tradições indígenas e européias. Neste espaço de negociações entre diferentes matrizes culturais permitiram que muitos elementos vegetais nativos fossem incluídos no cardápio dos orixás, assim como novas práticas alimentares que hoje fazem parte do cotidiano dos brasileiros.

A diáspora negra pode demonstrar um sentimento ligado ao mesmo tempo ao território imaginado de origem e o território de destino. Aqui, as práticas culturais são frutos de uma hibridização política, na busca de reconhecimento, fortemente ancorados nas tradições profanas e/ou religiosas.

As mulheres da diáspora e suas descendentes, que passaram por todo o sofrimento da escravidão, vítimas da exclusão, das tensões entre o global e o local, das representações inferiorizantes do imaginário colonial e historicamente invisíveis, tiveram grande importância em todo esse processo na figura das chamadas mães-de-santo, entretanto as mazelas do colonialismo permanecem em nossa sociedade até os dias de hoje.

²⁴ Tradução livre do autor.

Capítulo 3: O Legado Colonial: desigualdades de gênero e raça no Brasil

Para abordar a liderança das mães-de-santo sobre suas comunidades faz-se necessário levar em consideração as interseções de gênero e raça dado ao papel significativo que a mulher negra desempenhou na recriação da África no Brasil.

Se por um lado, nos terreiros de candomblé as mulheres negras atingiram o auge do poder o mesmo não ocorreu na sociedade brasileira. Foi neste doloroso contexto que surgiram as donas do axé. A ausência de políticas de inserção social e econômica para afro-descendentes, no período pós-abolição da escravatura, veio agravar as enormes assimetrias, que perduram até os dias de hoje, e que marcam ainda mais as mulheres.

Este capítulo tem como objetivo evidenciar as opressões durante o período colonial, as representações à que foram submetidas pelas produções discursivas e sociais da identidade e da diferença pelo grupo hegemônico. São apresentados também os indicadores sócio-econômicos dos órgãos oficiais de pesquisa na contemporaneidade.

Desde o Brasil-Colônia, as mulheres negras eram utilizadas como mão-de-obra escrava servindo de mucamas e amas de leite, prestando favores sexuais aos seus senhores e ainda hoje perpetuadas como cozinheiras, arrumadeiras, faxineiras. Se a abolição da escravatura lhes concedeu a liberdade, dessa liberdade pouco puderam usufruir, uma vez que ser mulher, negra e pobre, já era um estigma que significava: inferioridade, ignorância, subalternidade e ausência de direitos mínimos que assegurasse sua cidadania. (D'ÁVILA NETO e NAZARETH, 2005)

Paradigmas eurocêntricos e androcêntricos, racismo, sexismo, invisibilidade da mulher negra revela o ethos da sociedade colonial brasileira. Não havia o

reconhecimento das diferenças, ou melhor, o reconhecimento obedecia a um critério hierárquico de superioridade de raça, gênero e religião estando no topo desta pirâmide: o homem branco e cristão.

As categorias de gênero e raça, quando associadas à biologia, as diferenças são consideradas “naturais”. O conceito de gênero surgiu com o movimento feminista na tentativa de romper com a concepção da naturalização e o conceito da biologização do corpo feminino na tentativa de propiciar um melhor entendimento da opressão da mulher no conjunto das relações sociais. (DEVREUX, 2000).

Quanto à “raça” não é um conceito científico, uma vez que nada tem a ver com o biológico. É associada aos traços fenotípicos como a cor da pele, tipo de cabelo e feições do rosto. “É uma categoria discursiva em torno do qual se organiza um sistema de poder sócio-econômico de exploração e exclusão – ou seja, o racismo”. (HALL, 2006, p. 66)

É importante considerar a transversalidade de gênero como alerta D'Ávila Neto (2004 / 2005), quando afirma que a mulher não é categoria única, o que poderia mascarar as contradições e o que está em jogo nas relações de poder, ressaltando a importância da multiplicidade de demandas, debates e antagonismos ao nível da pesquisa participante em psicossociologia das comunidades. A heterogeneidade da condição feminina é também observada por Brath. “Nossa inserção nas relações globais de poder se realiza através de uma miríade de processos econômicos, políticos e ideológicos”. (BRATH, 2006, p. 336).

As produções discursivas e sociais da diferença embasam as teorias científicas do século XIX e XX, quando a analogia entre raça e sexo ocupou um lugar estratégico, de modo que o cientista podia usar a diferença racial para explicar a diferença de gênero e vice-versa. Assim, o peso leve do cérebro feminino, era

análogo ao dos negros, de crânio estreito e delicado. As mulheres e as raças inferiores eram impulsivas, emocionais e incapazes de raciocínio abstrato, considerados atributos do homem branco. Resumindo, “as raças inferiores representavam o tipo feminino das espécies humanas, e as mulheres representavam a raça inferior de gênero” (STEPAN, 1994, p. 73).

Se por um lado a fisiologia tentava cientificamente comprovar a inferioridade feminina, por outro lado uma outra longa história, que remonta há séculos, determinou a mulher ligada à natureza, distribuindo seus papéis e status social a partir desse postulado, fundamentando assim todo o esforço da ciência em colocar a mulher como subordinada ao homem. Como argumenta Miskolci (2007):

A constituição de raça não se deu a partir de entidades naturais pré-existentes, mas foi resultado do acesso desigual ao poder que criou relações discriminatórias por parte do grupo hegemônico. A designação do outro como diferente e inferior utilizou vários marcadores ao mesmo tempo, assim, por exemplo, as raças inferiorizadas atribuiu-se uma proximidade de gênero socialmente menos valorizado, o feminino. (MISKOLCI, 2007, p.17)

Devreux (2000) critica o saber científico universal, válido e objetivo que estuda fatos naturais independentemente do “mundo humano” e suas implicações sociais propagando valores universais. A biologização de traços culturais reforça estereótipos sexistas já que a construção da natureza masculina e feminina não é independente de seus construtores, os homens de classes superiores. Estas teorias implicam na dicotomia natural/cultural e na separação entre ciência e política.

No Brasil, desde os primeiros anos de dominação colonial, a condição da mulher vem sendo submetida a um discurso moralizador e patriarcal que pretende subjugar-la a diversos tipos de restrições, em vários campos – o profissional, o sexual, o espaço público, o político. Mas se a situação das mulheres, independente

de cor ou classe social, tem sido uma história de lentas conquistas, a história da mulher negra adquire tons mais sombrios.

Freyre, em sua consagrada obra *Casa Grande Senzala* (2000) aponta o sadismo dos senhores de escravos ressaltando também a situação da mulher negra escrava. Foram associadas à luxúria e consideradas “responsáveis” pela depravação da sociedade colonial luso-brasileira, uma vez que iniciavam precocemente rapazes brancos na vida sexual. Segundo este autor, a crença que por muito tempo predominou: para o sifilítico não havia melhor remédio do que uma “negrinha” virgem.

Se as mulheres eram propriedade dos senhores patriarcais as escravas sofriam uma tripla opressão: mulher, negra e escrava. Eram abusadas por seus donos e seus corpos pertenciam aos seus senhores. Para Dorlin (2006) a representação da sexualidade das negras justifica os estupros e as exclui dos benefícios sociais e simbólicos da maternidade.

Michèle Perrot (2005), abordando o silêncio das mulheres na história, diz que ele é um mandamento reiterado através dos séculos, seja pelos sistemas políticos, pelas religiões, nos espaços públicos e até mesmo na vida privada. Sua postura normal é a escuta, a aceitação, a espera, o guardar as palavras dentro de si mesmas:

As mulheres são mais imaginadas do que descritas ou contadas, e fazer sua história é, antes de tudo, inevitavelmente, chocar-se contra este bloco de representações que as cobre e que é preciso necessariamente analisar. (PERROT, 2005, p. 11).

O poema de Jorge de Lima (1893-1953), “Essa Negra Fulô” foi publicado na “Antologia do Negro Brasileiro” em 1950. Os trechos abaixo transcritos são uma excelente ilustração da representação da escrava negra como objeto sexual passivo.

Essa Negra Fulô

Ora, se deu que chegou
(isso já faz muito tempo)
no bangüê do meu avô
uma negra bonitinha,
chamada negra Fulô.

Ó Fulô! Ó Fulô!
(Era a fala da Sinhá)
vem me ajudar, ó Fulô,
vem abanar o meu corpo
que eu estou suada, Fulô!
vem coçar minha coceira,
vem me catar cafuné,
vem balançar minha rede,
vem me contar uma história,
que eu estou com sono, Fulô!

Ó Fulô! Ó Fulô!
Cadê meu lenço de rendas,
Cadê meu cinto, meu broche,
Cadê o meu terço de ouro
que teu Sinhô me mandou?
Ah! foi você que roubou!
Ah! foi você que roubou!

O Sinhô foi ver a negra
levar couro do feitor.
A negra tirou a roupa,
O Sinhô disse: Fulô!
(A vista se escureceu
que nem a negra Fulô).

O Sinhô foi açoitar
sozinho a negra Fulô.
A negra tirou a saia
e tirou o cabeção,
de dentro dêle pulou
nuinha a negra Fulô.

Ó Fulô! Ó Fulô!
Cadê, cadê teu Sinhô
que Nosso Senhor me mandou?
Ah! Foi você que roubou,
foi você, negra fulô?

Dessa forma, o racismo e o sexismo funcionam segundo o mesmo processo de diferenciação e naturalização das relações de poder que são imbricadas desde o período escravagista e que hoje ainda se refletem no Brasil pós-colonial.

3.1 Retratos das Desigualdades de Gênero e Raça no Brasil

PAIXÃO e CARVANO (2008) problematizam a questão de etnia e raça no Brasil ao elaborar o relatório de desigualdades raciais no Brasil 2007-2008. Consideram a “raça” não em função da herança biológica, mas da discriminação racial, racismo e maiores obstáculos à inserção social frente ao contingente de pele clara de ascendência europeia. Por isto não acham adequado falar em intolerância étnica, mas sim em discriminação racial frente a peles mais escuras como a dos negros, mestiços e ameríndios.

Neste relatório sobre as assimetrias raciais no Brasil são classificados como negros e afro-descendentes todos aqueles que se auto-declaram ter cor ou “raça” parda justificado pelo fato das maiorias dos indicadores serem bastante próximos.

O Brasil não é um país de maioria branca, o contingente negro só é superado pela Nigéria. Os indicadores do Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílios (Pnad) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontaram no ano de 2006 que a população brasileira era composta por 49,7% de pessoas auto declaradas brancas, 49,5% de pretos e pardos, que correspondem, respectivamente, a 93,1 milhões e 92,7 milhões de pessoas. Auto declaradas de cor ou raça indígena foram 0,3% e 0,5% de cor amarela.

De acordo com o Pnad, em 1995, a razão de sexos era de 96 homens para cada 100 mulheres, sendo de 92,8% na população branca e de 100,1% na preta & parda. Em 2006, houve uma pequena redução deste indicador para os brancos (90,8%). Quanto aos pretos & pardos, muito embora aquela relação tenha se invertido, basicamente, manteve-se o equilíbrio entre homens e mulheres (99,4%).

No ano de 2006 enquanto 8% da população branca encontravam-se abaixo da Linha de Indigência, este índice na população afro-descendente era de 18,8%. Em situação de pobreza absoluta 29,6% eram brancos e 69,8% eram pretos e pardos. Abaixo da Linha de Pobreza naquele ano estavam 21,6% dos brancos e 43,6% de afro-descendentes mesmo considerando que entre os beneficiários dos programas governamentais como a bolsa família 67,6% eram de pretos e pardos.

Em 2005, o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), cujos indicadores englobam expectativa de vida, educação e o Produto Interno Bruto (PIB), o de pretos & pardos (0,753) era equivalente ao que ficava entre o Irã e o Paraguai, na 95ª posição do ranking mundial. Já o IDH dos brancos (0,838) correspondia ao de Cuba na 51ª posição.

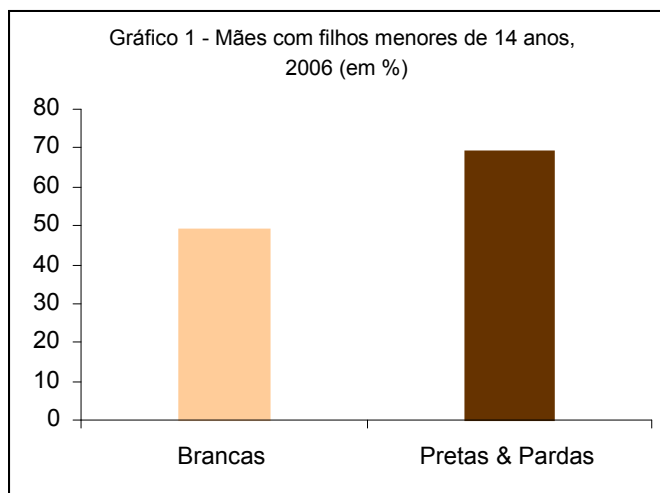
Entre 1995 e 2006 a população preta e parda evoluiu de 45% para 49,5%, indicando que poderá tornar-se a maioria nos próximos anos. Este contingente da população é considerado minoria porque apresentam as piores condições sócio-econômicas agravadas no caso das mulheres. A tabela abaixo mostra que as categorias homens e mulheres no que diz respeito às pessoas referências da família no que diz respeito ao valor monetário para aquisição da cesta básica mínima e esse valor acrescido dos custos com moradia, vestuário e transporte.

Tabela 1 - Famílias abaixo da linha de indigência e da linha de pobreza segundo os grupos de cor ou raça (branca e preta & parda) e sexo da pessoa de referência, Brasil, 2006 (em %).						
Grupos de Cor ou Raça	Abaixo Linha Indigência			Abaixo Linha Pobreza		
	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total
Branco	5,4	8,6	6,4	16,5	19,2	17,4
Pretos & Pardos	13,7	19	15,4	34,8	38,5	36

Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

Os indicadores desagregados por arranjos familiares apontavam que a presença de crianças e pré-adolescentes em uma família foi um fator que aumentava a probabilidade de maiores níveis de privação material, como aponta o gráfico:



Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

A maior proporção de famílias residentes abaixo da linha de pobreza segundo os tipos de arranjo familiar foi bem maior entre o grupo das mulheres afro-descendentes (69,3%), enquanto o das mulheres brancas foi de 48,8%.

Tabela 2 - Taxa de Fecundidade de mulheres em idade reprodutiva (15 - 49 anos de idade), 2005 (número de filhos / mulheres)	
Brancas	1,88
Pretas & Pardas	2,25
Total	2,06

Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

Foi observado neste relatório que houve uma redução dos índices de fecundidade de 1995 para 2005 em ambos os grupos em todas as faixas etárias. A

única exceção se deu entre o grupo das mulheres pretas e pardas que se reproduziam numa faixa mais jovem, de 15 a 19 anos (46,5%). Nesta faixa o índice das brancas era de 38,4%, que se reproduzem mais entre 20 e 24 anos.

3.2 Mortalidade

No Brasil as taxas de mortalidade infantil ainda estão bem acima das registradas em outros países da América Latina com maior incidência sobre os filhos das mulheres pretas e pardas.

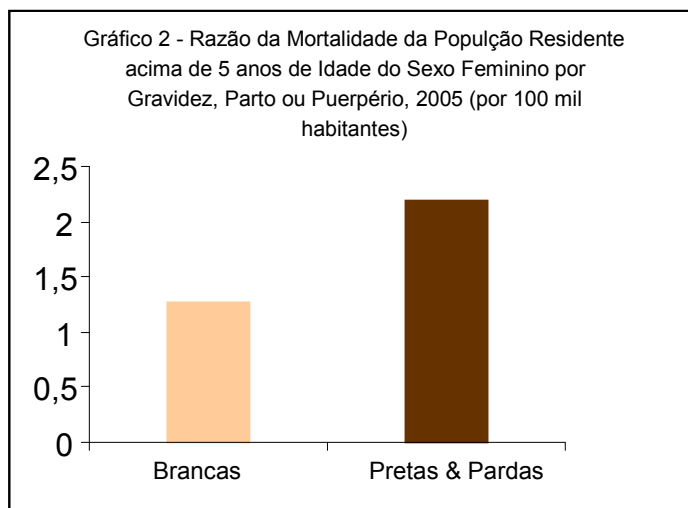
Tabela 3 - Taxa de Mortalidade Infantil por raça até 5 anos, 2005 (%)	
Brancas	19,4
Pretas & Pardas	24,4
Total	23,7

Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

Embora tenha havido entre 1995 e 2005 houve uma redução das desigualdades de cor ou raça, cabe salientar, entretanto, que as pretas e pardas tinham cerca de 25,8% a mais de probabilidade do que as mulheres brancas dos filhos morrerem antes de completar um ano de idade.

Em 2005, a idade mediana dos óbitos de homens e mulheres afro-descendentes era inferior ao da população branca em todas as causas de mortalidade selecionadas.



Fonte: IBGE, microdados Pnad.
Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

As mulheres afro-descendentes morriam desta causa com um índice 72,4% superior ao das mulheres brancas. Esta assimetria se deu em todas as faixas etárias. E entre 1999 e 2005, enquanto a taxa das mulheres brancas caiu 13% neste indicador, a das pretas & pardas cresceu 4,8%.

Tabela 4 - Razão da mortalidade de mulheres por raça por causas mal definidas sem assistência médica, 2005 (por 100 mil habitantes)

Brancas	14,2
Pretas & Pardas	24,0

Fonte: DATASUS / Ministério da Saúde, microdados SIM. IBGE, microdados PNAD.
Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

A diferença entre as mulheres afro-descendentes e as mulheres brancas é de 69,0%, o que aponta que a falta de atendimento médico, reflexo da exclusão do sistema de saúde brasileiro que atinge mais esse contingente da população.

Tabela 5 - Número total de óbitos por aborto induzido e complicações, 2005 (%)	
Branças	34,7
Pretas & Pardas	50,6
Outras	14,7

Fonte: DATASUS / Ministério da Saúde, microdados SIM. IBGE, microdados PNAD.
Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

Entre 1999 e 2005, foram 565 casos registrados, sendo as mulheres afro-descendentes as maiores vítimas de abortos ilegais realizados em condições precárias.

Tabela 6 - Razão da mortalidade de mulheres por raça segundo outras causas selecionadas, 2005 (por 100 mil habitantes)		
	Branças	Pretas & Pardas
Aids	4,1	12,22
Homicídio	3,45	8,93
Doenças Alcoólicas do Fígado	0,84	1,15

Fonte: DATASUS / Ministério da Saúde, microdados SIM. IBGE, microdados PNAD.
Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

Entre 1999 e 2005, houve um crescimento de incidência de mortalidade por HIV/AIDS entre mulheres pretas & pardas de 44,1%, entre mulheres brancas 27,7%, o que aponta que as campanhas de prevenção da doença atingem menos as mulheres afro-descendentes.

Em 2005, a taxa de mortalidade por homicídios dos pretos e pardos foi 101% maior do que a dos brancos. O aumento da violência na sociedade brasileira atingiu mais às mulheres afro-descendentes, sendo que a maior parte dos assassinatos foi cometida por arma de fogo (55,39% do total de homicídios).

Entre 1999 e 2005, no indicador de doenças alcoólicas do fígado houve um aumento de 94% nas mulheres afro-descendentes e nas brancas de 37,1%.

3.3 Acesso ao Ensino

Tabela 7 - População residente de 15 anos de idade ou mais, analfabeta por raça, 2006 (em número de pessoas)	
Branças	4,6 milhões
Pretas & Pardas	9,7 milhões
Total	14,3 milhões

Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

O analfabetismo entre pessoas de 15 anos de idade ou mais, entre os negros e seus descendentes, em 2006, era proporcionalmente superior em 124,6% ao dos brancos.

Tabela 8 - Número médio de anos de estudo das mulheres por raça, com 40 anos ou mais, 2006 (em anos de estudo)	
Branças	6,6
Pretas	4,5

Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

A média de anos de estudo das mulheres afro-descendentes são ligeiramente superiores ao dos homens negros. Entretanto, os homens brancos têm média superior à das mulheres brancas e de cor em todas as faixas etárias.

Tabela 9 - Taxa de escolaridade no ensino fundamental e médio da população residente segundo cor, raça e sexo, 2006 (%)				
Nível de Ensino	Branços		Pretos & Pardos	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
Fundamental	95,9	95,7	94	94,5
Médio	55	63	32,7	43,4

Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

No que diz respeito a estes indicadores, as mulheres afro-descendentes apresentam indicadores mais expressivos que os homens deste grupo nos dois níveis de ensino. Entretanto, as mulheres pretas & pardas não conseguiram melhores índices que os homens brancos.

Tabela 10 - Mulheres que frequentavam instituições de ensino de nível superior público e privado segundo grupos de cor ou raça, 2006 (número de pessoas)	
Branças	2.298.098
Pretas & Pardas	1.018.840

Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

Segundo este relatório, houve uma expansão do ensino de nível superior no Brasil que teve como maior responsável um sistema privado dando maior acesso ao ensino superior aos pretos & pardos. Já os brancos têm maior acesso ao ensino público. Embora tenha havido um avanço as proporções ainda são muito reduzidas. Entre 2005 e 2006, a taxa líquida de escolaridade de mulheres pretas e pardas aumentou de 2,4% para 7,6%.

3.4 Mercado de Trabalho

Segundo o relatório das desigualdades raciais, 2007 -2008, em 2006, o rendimento médio mensal do trabalho principal dos homens brancos em todo o país equivalia a R\$ 1164,00. Este valor, no mesmo ano, era 56,3% superior a mesma remuneração obtida pelas mulheres brancas (R\$ 744,71); 98,5% superior à auferida pelos homens pretos & pardos (R\$ 586,26) e 200% a recebida pelas mulheres

pretas & pardas (R\$ 388,18), o que reforça a clássica desigualdade de gênero e raça.

A PEA (População Economicamente Ativa) ocupada em 2006 era de 43.426.503 de brancos e de 40.234.609 de pretos e pardos.

Tabela 11 - Taxa de participação no mercado de trabalho segundo os grupos de cor ou raça e sexo, 2006 (em %)			
Branco		Pretos & Pardos	
Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
76,4	58,3	75,4	54,7

Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

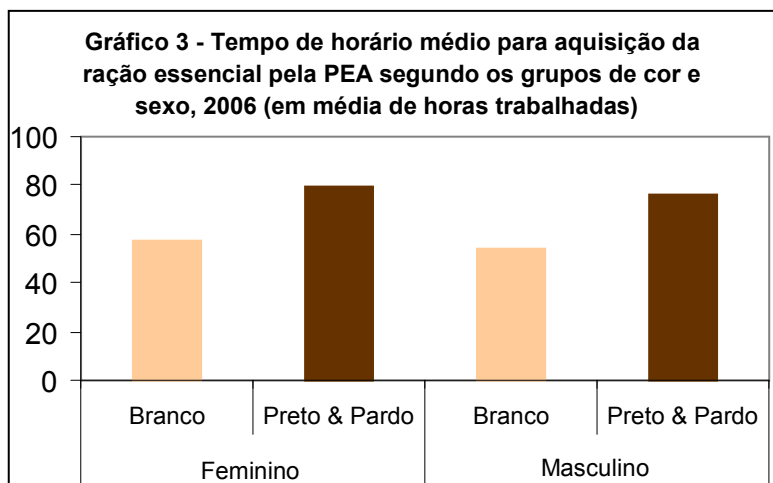
Já a PEA preta & parda, entre homens e mulheres, era majoritária nas atividades mal definidas ou não declaradas (70,4%).

Tabela 11 - Distribuição da PEA ocupada por mulheres de jornada horária semanal, trabalhada segundo os grupos de cor ou raça, 2006 (%)				
Jornada	Branco		Pretos & Pardos	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
45 horas e mais	42,3	24,3	41,1	24,4

Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

Nos dois grupos de cor ou raça, os homens têm jornadas superiores do que as mulheres, sendo explicado muito provavelmente à necessidade de presença no lar, segundo os relatores.



Fonte: IBGE, microdados Pnad. Fonte dos valores das cestas de consumo das capitais brasileiras. DIEESE.
Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

Os indicadores revelam que as trabalhadoras pretas & pardas precisariam trabalhar 38% a mais em termos horários do que as brancas para aquisição da ração essencial mínima, e 46,5 horas a mais (25,2 horas de diferença) do que um homem branco, que representa mais do que a metade da jornada de horário semanal regulamentado pela Constituição brasileira.

Tabela 12 - Proporção de mulheres contribuintes ao sistema previdenciário segundo grupo de cor e sexo, 2006 (%)	
Branças	49,9
Pretas & Pardas	34,1

Fonte: IBGE, microdados Pnad.
Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

A PEA feminina preta & parda constituía as trabalhadoras com maior dificuldade de acesso a previdência. 65% do total deste contingente não tinham nenhum acesso de proteção assistencial por parte do estado.

Tabela 13 - Distribuição da PEA residente, com ocupações domésticas por raça e sexo, com e sem carteira assinada, 2006 (%)				
Emprego	Branco		Preto & Pardo	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
Com Carteira	4,3	41,6	5,5	48,3
Sem Carteira	1,8	36,1	3,3	58,2

Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

O emprego doméstico ocupava mais mulheres do que homens com maior incidência entre pretas & pardas. É uma parcela bastante significativa da força de trabalho feminina numa atividade precária e pouco prestigiada e que não possui os mesmos direitos sociais e trabalhistas com o Fundo de Garantia por tempo de serviço (FGT) e seguro desemprego.

3.5 Inclusão Digital

A inclusão digital é compreendida como a democratização do acesso às tecnologias de informação permitindo a inserção de todos no mundo virtual.

Tabela 14 - Domicílios com computador e acesso a internet segundo a raça, 2006 (%)		
	Branco	Pretos & Pardos
Computador	30,8	12,2
Internet	24,3	8,3

Fonte: IBGE, microdados Pnad.

Tabulações: LAESER – Fichário das Desigualdades Raciais.

Os indicadores apontam um menor acesso ao mundo digital tanto entre homens como em mulheres afro-descendentes preta & parda.

3.6 Religião e Reconhecimento

Os terreiros de candomblé possuem uma história secular. O mapeamento dos terreiros de Salvador (<http://www.terreiros.ceao.ufba.br>) em 2006, apontou a existência de 1.138 casas de candomblé na cidade de Salvador, sendo que o mais antigo, o Ilê Maróia Láji (terreiro de Olga de Alaketu), tem sua data de fundação estimada no século XVII.

Até abril de 2008, segundo relatório de Paixão e Carvano, foram tombados pelo Iphan em todo o país apenas 6 terreiros, sendo cinco em Salvador e um em São Luiz do Maranhão sendo que todas essas casas são chefiadas por mulheres..

No Rio de Janeiro totalizam 41 o número de bens tombados entre Igrejas católicas, frontispício de antigas Igrejas, capelas, casas sacerdotais e obras de arte sacra.

Tabela 15 - Terreiros de candomblé tombados pelo Iphan, Brasil, 2008			
Terreiro de Candomblé	Cidade / UF	Ano do Tombamento	Data Estimada da Fundação
Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká	Salvador / BA	1986	Primeira metade do século XIX
Ilê Axé Opô Afonjá	Salvador / BA	1999	1919
Terreiro da Casa das Minas Jeje, Querebentam de Zomadonu	São Luiz / MA	2002	Meados do século XIX
Terreiro do Gantois, Ilê Iyá Omin Axé Iyamassé	Salvador / BA	2002	Início do século XIX
Sítio Terreiro do Bate Folha, Manso Banduquenqué	Salvador / BA	2003	1916
Terreiro Olga do Alaketo, ou Ilê Maroiá Láji	Salvador / BA	2005	1616 ou 1636

Fonte: IPHAN. WWW.iphan.gov.br

3.7 Dilema do Reconhecimento: Remediar ou Transformar?

Considerando o Brasil como uma sociedade na qual predomina a desigualdade econômica e social, sendo mulheres afro-descendentes as mais despossuídas, traz à tona o debate do reconhecimento que reapareceu com força a partir da década de 90 como uma importante chave teórica para se lidar com temas polêmicos como identidade, diferença e multiculturalismo. Este tema foi tratado por diferentes referenciais teóricos de autores como Axel Honneth (2003), Nancy Fraser (1997), Boaventura Santos (2006) e Zygmunt Bauman (2003). Neste trabalho pretende-se examinar estas questões sob a perspectiva teórica de Nancy Fraser (1997), que examina a relação entre reconhecimento da diferença cultural e a desigualdade social considerando as intersecções de gênero e raça.

Na ótica pós-colonial, o racismo como gênero é um grupo misto e isso é flagrante na herança secular de nossa colonização européia. Como propõe Fraser (1997), a justiça social é conceituada com dois parâmetros: a primeira sócio-econômica e a segunda cultural ou simbólica. As questões estão imbricadas tanto na estrutura sócio-econômica da sociedade, como nos sistemas sociais de representação. O remédio para desigualdades econômicas seria a “redistribuição” com reestruturações de ordem política e econômica; já para as injustiças culturais a solução seria o “reconhecimento”, valorizando a especificidade de um grupo. Neste capítulo que evidencia as desigualdades de gênero e raça, deve-se considerar que as duas categorias necessitam de redistribuição e reconhecimento.

Gênero sofre dois tipos de injustiça, uma de dimensão político-econômica pela divisão do trabalho “reprodutivo”, “produtivo” e doméstico, onde o “sexismo” cultural

representa de forma desvalorizada as atividades ditas “femininas” e o “androcentrismo” que as inferiorizam.

O dilema colocado é que a necessidade de reconhecimento e redistribuição aponta para uma contradição. Não se poderia eliminar concomitantemente a diferença de gênero, valorizando sua especificidade. O mesmo tipo de lógica se aplica à “raça”. Se as afro-descendentes são as mais desfavorecidas nos indicadores sócio-econômicos, legado do colonialismo e da escravidão sofre, portanto uma injustiça, mas também são vítimas do racismo cultural com todas as suas estereotipias provenientes do eurocentrismo, o que demandaria reconhecimento. Desta forma volta-se ao mesmo dilema de gênero, como seria possível eliminar a diferença de “raça”, valorizando a especificidade do grupo? Ambos os grupos, cada um com sua especificidade englobam demandas tanto nas dimensões político-econômicas como nas cultural-valorativas, logo necessitam de redistribuição e reconhecimento. Fraser vai propor para as questões os remédios “afirmativos” e “transformadores”. Para gênero, propõe como estratégia transitória que implica na combinação entre redistribuições transformativas, que consistiria em alguma forma de democracia social feminista, viabilizada a partir de uma igualdade social. Para o dilema “raça”, a autora propõe a mesma solução, alguma forma de anti-racismo socialista democrático para reparar a injustiça social na economia e reconhecimento transformativo para reparar injustiças sociais na cultura, visando a desestabilização de dicotomias raciais.

Assim tanto para gênero como para “raça”, aqui, tratados separadamente a solução mais adequada para solucionar o dilema redistribuição/reconhecimento seria o socialismo na economia e a desconstrução na cultura.

No que se refere às mulheres afro-descendentes, há uma intersecção de inúmeras possibilidades de subordinação e formas de injustiça que se perpassam mutuamente. Há que se pensar formas cruzadas do dilema redistribuição / reconhecimento. Isso implica em aceitar parcial e provisoriamente os remédios paliativos, como tendo sido o caso das políticas afirmativas no Brasil e, especialmente, em não cometer o mesmo erro que o pós-colonialismo critica, que é o de essencializar a cultura e a identidade, buscando entender raízes sócio-históricas não como “purezas intocáveis”, mas como elementos indispensáveis à compreensão de hábitos quotidianos. Na cultura brasileira, que além de elementos europeus e indígenas, é um espaço de hibridização com os elementos africanos, sendo fortemente ancorada nas suas tradições profanas e/ou religiosas, como é o caso do Candomblé. É importante observar que nesse culto religioso afro-descendente, as mulheres são figuras de preponderância hierárquica sobre toda comunidade de fiéis, sendo suas mais importantes sacerdotisas, denominadas “mães de santo”.

3.8 Entendendo a “Lógica da Dominação”

Inicialmente, queremos trabalhar com uma questão freqüentemente ignorada no discurso pós-colonial do Brasil. Boaventura Santos, professor da Universidade de Coimbra, propõe que para examinar o colonial na sociedade brasileira, devemos considerar o colonial gerado por Portugal, país que nos colonizou, diferentemente, de países de colonização hispânica da América Latina, ou mesmo inglesa, francesa ou outra predominante em outras partes do mundo.

Em seu ensaio sobre Prospero e Caliban, intitulado *Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity*, publicado em 2002, utilizando a metáfora do texto de Shakespeare, Boaventura Santos explica que embora Portugal tenha sido um colonizador, manteve-se como colonizado, em relação ao resto da Europa, criando um jogo de múltiplos espelhos, onde ora era Prospero, ora Caliban, ora eurocêntrico, ora selvagem.

Santos (2008) tem como hipótese de que no Brasil, teríamos sofrido a ambivalência de uma identidade de um duplo outro, de nossos colonizadores diretos (Portugal) e indiretos (aqueles dos quais Portugal se mantinha como colonizado, como era caso da Inglaterra). Ele lembra que no caso do Brasil, nossa independência deu surgimento a formas políticas altamente conservadoras e oligárquicas, sendo o único país a permanecer monarquia no continente latino-americano, antes de se tornar uma República.

As identidades dominantes e subalternas que derivam daí indicam diferentes formas e jogos de poder que podemos detectar em nossa constituição colonial. No Brasil colonial, havia um intrincado complexo de relações baseadas na autoridade e dominação envolvendo o mundo senhorial. Poderíamos rotular as variações na existência do poder como o poder doméstico, poder senhorial, e poder aristocrático (FERNANDES, 1976). Encontramos, nesse mundo colonial, as origens do nosso sistema patriarcal, onde a autoridade do patriarca era incontestável, no domínio da família, mulheres, filhos e escravos e a mulher negra era destinada a prestação de serviços (incluindo favores sexuais).

As hipóteses identitárias de Santos refletem inúmeros autores, inclusive brasileiros, como é o caso de Oswald de Andrade²⁵, falando da antropofagia nas

²⁵ Em 1928, o poeta brasileiro Oswald de Andrade publicou seu Manifesto Antropófago.

representações coloniais. A representação do Brasil e por extensão das Américas, integrando o imaginário eurocêntrico dos viajantes no período colonial, vai oscilar entre a utopia idílica da terra prometida e o canibalismo selvagem. A negação total do outro se faz pela sua produção ativa e ao mesmo tempo pelo seu desejo (BHABHA, 2005), mas a ambivalência do jogo alternado dos portugueses entre Próspero e Caliban indica uma produção tardia da negação e confrontação do outro subalterno.

Todos esses aspectos são importantes para entendermos a miscigenação racial que ocorreu na colonização portuguesa, no caso, no Brasil. Embora ela, associada ao ideal universalista da constituição da nação brasileira, amplamente influenciado pelas idéias de um positivismo político, tenha permitido o mito da “democratização racial”, entre nós, a miscigenação, do ponto de vista colonial, não é a ausência de racismo, mas um tipo de racismo.

Se tentarmos aplicar às mulheres brasileiras, a partir da metáfora de Próspero e Caliban, nossa primeira representação é de que a mulher representaria Caliban, enquanto o homem, o colonizador, Próspero.

Isso era evidente no Brasil Colônia, mas de modo diferenciado, se mulheres brancas ou negras. A negra deveria prestar serviços aos senhores brancos, onde estavam incluídos os serviços sexuais com seu senhor branco. Inúmeros outros escravos nasciam das relações sexuais do homem branco colonizador com suas escravas. Mas os homens negros escravos poderiam ser punidos com a morte caso se unissem às mulheres brancas.

A mulher branca, obediente ao pai, só deveria mudar de senhor ou obediência, quando casada e, se permanecesse solteira, sua “vocaçãõ” seria a de uma religiosa, obediente a Deus e a Cristo. Para os conventos, aliás, foram enviadas as jovens

celibatárias, mas também aquelas que transgrediam as “regras”. A reclusão era uma prática amplamente utilizada à disposição da sociedade. Como aponta Algranti:

Enviavam-se para os conventos e recolhimentos femininos esposas insubordinadas, órfãs à espera de um casamento, mulheres cujos familiares estavam ausentes ou aquelas que se destinavam à vida religiosa. (ALGRANTI, 1999, p. 148)

A mulher Caliban não era somente a negra e a mulata, mas também a índia, e a própria branca, em relação ao seu “senhor”. As mulheres não brancas poderiam ser Calibans em relação às brancas que poderiam ser o Próspero daquelas e assim numa multiplicidade de jogos de espelhos, onde a classe social desempenhava um papel importante, conjugando-se à raça e gênero. Vemos aqui o que Stuart Hall (2006) chama de *dispersão do poder*, numa forma *gramsciana*, referindo-se às diferentes formas de dominação, que não podem ser ‘essencializadas’, e que estão na base dessas relações.

3.9 Descolonizando o Corpo

O enunciado ‘eurocêntrico’ que definiu e ainda define as ‘mulheres do sul’ - por oposição ao feminismo branco ocidental – costuma ser o obstáculo e o motivo de denúncia por parte do feminismo que se pretende não eurocêntrico.

Brah (2006) comenta que até recentemente as perspectivas feministas ocidentais como um todo deram pouca atenção aos processos de racialização do gênero, classe e sexualidade.

Traduzir a cultura dos subalternos tem sido objeto de inúmeras discussões na literatura pós-colonial e de grande parte das críticas feministas contemporâneas.

Tornou-se um clássico o discutido texto da indiana Spivak (1999) radicada nos Estados Unidos, “Can the subaltern speak?”.

Spivak (1990), falando sobre os subalternos, critica que muitas vezes o outro é construído unicamente com o objetivo de conquistar espaços público mas os verdadeiros “outros” são excluídos deste processo de representação Deepika Bahri considera que esta representação é sempre ficcional ou parcial porque ela deve construir pela imaginação o que ela representa (como retrato ou “ficção”) e porque ela pode por inadvertência usurpar o espaço daqueles que são incapazes de se representar. (BAHRI, 2006)

Na tradição africana o corpo não é visto como algo pecaminoso que deve ser escondido, diferentemente da ocidental. No candomblé os deuses se apropriam dos corpos dos fiéis para se manifestar e dançar sem o sentido da sensualidade e do pecado, como visto pela tradição judaico-cristã.

Santos (2003), em seu estudo sobre o papel e a construção do corpo no candomblé, considera que os movimentos, as gesticulações e a coreografia substituem a palavra e “assumem um papel de texto, no qual se podia ler por meio dos gestos e das danças, as histórias e os valores desse grupo social”. (SANTOS, 2003, p.1) Este autor acredita que esta “leitura” abra espaços para discussões relevantes da contemporaneidade sobre a análise cultural da corporeidade como a sexualidade, aprendizagem, doença e cura e entre outras. Para Butler, “pensar os corpos diferentemente me parece parte da luta conceitual e filosófica que o feminismo abraçou, o que pode estar relacionado também a questões de sobrevivência”. (BUTLER, 2002, p.2)

Apontar para o corpo como primeira inscrição de seus discursos de opressão, encontra ressonância nas observações de Stuart Hall, comentando sobre a cultura negra:

(...) Percebam como, deslocado de um mundo logocêntrico - onde o domínio direto das modalidades culturais significou o domínio da escrita e daí a crítica da escrita (crítica logocêntrica) e a desconstrução da escrita - o povo da diáspora negra tem, em oposição a tudo isso, encontrado a forma profunda, a estrutura profunda de sua vida cultural na música. (...) Pensem como essas culturas têm usado o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos. Temos trabalhado em nós mesmos como em telas de representação. (HALL, 2006, p.324)

Essa utilização do corpo pela cultura negra, como capital cultural, para empregar a expressão de Stuart Hall (2003), é evidenciada por D'Ávila Neto (1980,1994,2000) em relação ao que chama dos modelos atribuídos às mulheres no Brasil patriarcal, modelos que subsistem até hoje de modo dissincrônico: os modelos de virgem, pureza e honra associados às mulheres brancas em seu protótipo da Virgem Santa, e os mestiça mulata, glorificada pelos seus "feitiços, dengues e quindins", na expressão de Gilberto Freyre. Ambas são como duas faces da mesma moeda: a primeira tem seus poderes pelo sexo-não tocado e a segunda exatamente pelo exercício do sexo, que é "mais sexo", como também se expressou Freyre. Esses poderes, entretanto, não são da ordem do político, permanecem na esfera do imaginário, como uma espécie de depositário identitário que confina a mulher em substância corporal, disciplinada pelo uso que lhe é imposto da sexualidade, naturalizando tarefas e papéis que decorrem de uma ou outra acepção dos modelos.

Como aponta D'Ávila Neto (1993):

A atribuição da idéia de "natureza" à mulher, como "princípio imanente", tem sido tomada como um fator ideológico que justifica uma relação de poder, marcada pela apropriação do tempo, dos

produtos do corpo e de uma apropriação sexual da mulher pelo homem. (D'AVILA, 1993, p. 209)

Essa construção outra, entrelaçada pelo feminino é reivindicada por diferentes feministas tanto das tradições européias ou anglo-saxônica, como as chamadas feministas do sul (em referência às oposições norte-sul no contexto geo-político globalizado), numa espécie de corrente que se confunde, muitas vezes com estudos culturais, onde também se reivindicam novas tramas do gênero com raças e classes, por exemplo (D'AVILA NETO, 1995)

Em sua proposta que chama de posição feminista nômade, Rose Braidotti (2000) reconhece as diferentes formas de representar a mulher, argumentando que isso é necessário para evitar caracterizações divisórias na prática feminista. Assim, a identidade mulher não pode ser definida como o não-homem, ou como uma essência. A nova figuração do sujeito feminino, sustenta Braidotti, é um projeto transdisciplinar: "é preciso um intercâmbio mais efetivo entre teóricas e artistas, acadêmicas e mentes criativas" (BRAIDOTTI, p. 194). Nessa proposta, o *sujeito mulher*, na perspectiva feminista, compõe-se por uma multiplicidade, em diferentes redes de níveis de experiência, que está intimamente relacionado com variáveis como classe, raça, idade, preferências sexuais, que possui uma memória viva e uma genealogia corporizada:

A visão que proponho aqui (...) implica em que o corpo não pode captar-se ou representar-se plenamente: excede à representação. (...) Para mim, a identidade é um jogo de aspectos múltiplos, fraturados de si mesmo; é relacional, porque requer o vínculo com o outro; é retrospectiva porque se fixa em virtude da memória e das recordações, em um processo genealógico. Por último, a identidade está feita de sucessivas identificações, quer dizer de imagens inconscientes internalizadas que escapam ao controle racional (Braidotti, op.cit, p. 195)

O corpo, do mesmo modo que a linguagem, também é um lugar de expressão do poder. O trabalho de Thomas Laqueur (1990) demonstra que a diferença sexual não é tributária da ciência, mas da política e da cultura, ainda que impostas através dos discursos médicos sobre a fisiologia e o corpo. Inúmeras, aliás, são as contribuições do pensamento feminista nesse sentido. (Jaggar e Bordo, 1997)

A partir dos diálogos aqui expostos, observa-se que há uma convergência entre diversos autores que indica a necessidade de se traduzir através dos corpos e experiências, a enunciação dos grupos minoritários ou subalternos. Não se trata de trocar enunciados verbais por gestuais, é mais do que isso. Trata-se de buscar novas formas de enunciados, mais fluidos, mais híbridos, mais próximos das utopias emancipatórias.

É um fato que em nossa cultura mestiçada, negras e mulatas ainda ocupam as posições mais inferiores, social e economicamente falando, com um conjunto de piores oportunidades em relação às brancas que ocupam estratos mais desfavorecidos como apontam os indicadores sócio-econômicos dos órgãos oficiais de pesquisa.

Embora as assimetrias de gênero e raça tenham diminuído entre 1999 e 2006, as mulheres descendentes da diáspora africana não atingiram a igualdade econômica, política e social na sociedade brasileira, legados da escravidão, patriarcalismo e do colonialismo, no período pós-colonial.

As mulheres negras e mestiças passaram pela dolorosa experiência colonial. Foram submetidas às representações dominantes dos colonizadores, agredidas física e moralmente, e apesar da imposição do catolicismo, da proibição e perseguição ao culto elas usaram a imaginação, os fragmentos da memória

negociando com outras “comunidades”. Reconstruíram seus cânticos, suas rezas, seus deuses, enfim, suas práticas simbólicas tornando hoje o candomblé uma religião de todas as cores com adeptos de vários segmentos da sociedade.

Foi nesse contexto que surgiram as mães-de-santo reagrupando o povo da diáspora através da religião. As mulheres no candomblé emprestam seus corpos para que as forças da natureza, representadas pelos orixás, se expressem, abrindo fronteiras, produzindo e reproduzindo a herança cultural africana.

CAPÍTULO 4: AS MAES-DE-SANTO

Este capítulo tem por objetivo revisar os estudos realizados num percurso de setenta anos, que enfocaram o poder feminino no candomblé tendo como figura central as mães-de-santo como líderes absolutas de suas comunidades. O fato de mulheres negras e pertencentes a classes sociais desfavorecidas ocuparem o ápice a hierarquia religiosa nos terreiros de candomblé, enquanto que em outras religiões normalmente os homens serem os detentores do poder despertou a curiosidade intelectual de muitos pesquisadores em sua maioria antropólogos, o que é justificado por Segato (1998, p.4).

O estilo de sociabilidade que se forma em torno das tradições afro-brasileiras é sabidamente e como consta em inúmeras etnografias, um dos mais igualitários de mundo em relação ao gênero [...] Nelas, a mulher tem o maior acesso já registrado a uma posição de domínio na sua comunidade. Por isto constitui um laboratório fértil para análise da questão sobre a universalidade da hierarquia.

Alguns deles propõem interpretações sobre o papel dessas mulheres, que contrariam a naturalização das diferenças entre o gênero masculino e feminino. Pela tradição antropológica, são pesquisas realizadas em outros tipos de cultura, aqui representadas pelas comunidades de terreiros de candomblé.

Ruth Landes (1908 – 1991), antropóloga norte-americana, chegou ao Brasil no outono de 1938 tendo como objetivo realizar uma pesquisa etnográfica sobre os cultos afro-brasileiros. Na cidade de Salvador foi acompanhada por Edison Carneiro (1912 – 1972), antropólogo e folclorista, considerado uma referência na área

A pesquisa de Landes resultou em um livro “As Cidades das Mulheres”, quatro artigos e uma polêmica transnacional envolvendo o *establishment* da antropologia

na época quando a autora evidenciou a preeminência das mulheres nos cultos nagô constatando o poder feminino das mães-de-santo nos terreiros tradicionais da Bahia. Segundo Landes essas comunidades constituíam um verdadeiro matriarcado, um clero composto por mulheres, enquanto na África sua posição era em geral inferior aos homens. Landes foi a primeira autora a dar um enfoque de gênero e raça nos estudos sobre o candomblé:

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 a sua autoridade cultural. [...] 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. (LANDES, 2002, p. 351)

Ruth Landes comenta em seu livro “As Cidades das Mulheres” que alguns eruditos da época achavam que os celebrados valores das mulheres negras, que constituíram o chamado “matriarcado baiano” tenham funcionado para liberar a posição social das mulheres brancas brasileiras.

A autora atribui o poder das mães-de-santo tendo como princípio por um lado que somente a feminilidade poderia servir aos Deuses, e por outro, as circunstâncias históricas e culturais da escravidão baiana que favoreceram o status feminino. Por receberem um tratamento mais indulgente que os negros foram estimulados a manifestarem traços de iniciativa e responsabilidade e assim as mulheres negras teriam atingido eminência e poder, tanto sob a escravidão como após a emancipação.

Os homens que controlavam a sociedade do Novo Mundo elevavam a mulher negra, até a categoria de amantes. A ascendência dos nascidos da escravidão era

reconhecida matrilinearmente. Os filhos eram identificados tanto pelo nome dado à mãe, como pelo sobrenome do senhor. (LANDES, 2002)

Fry (1982) comenta que ao falar do status das mulheres na sociedade brasileira e o lugar da África na “cultura negra” no Brasil, Landes tocou em duas feridas antropológicas da época. Já Birman (1995) atribuiu a forte reação às conclusões da antropóloga norte-americana à inexistência de uma antropologia nos cultos afro-brasileiros que diferenciasse os gêneros em suas atribuições e papéis, ou seja, vistos como produção social e cultural. Esta abordagem inovadora no sentido de desnaturalizar os papéis segundo o sexo biológico, foi entendida por seus pares como uma forma de denegrir o culto.

Édison Carneiro alguns anos depois de Ruth Landes, em 1948 há precisamente sessenta e dois anos, publicou um clássico estudo sobre os cultos de origem africana no Brasil, onde dedica um tópico às mulheres que teve como título: “Um Ofício de Mulher”. Nesta parte, Carneiro reconhece que indubitavelmente, na hierarquia do candomblé, a mulher é a líder suprema do culto, enquanto aos homens, no cargo de ogãs, cabem apenas funções temporárias como tocador de atabaques e sacrifício de animais ou honorárias quando prestam auxílio financeiro e propiciam prestígio ao terreiro. O autor explica que a necessidade de cozinhar, de enfeitar as casas para as festas e conduzir a educação religiosa de mulheres e crianças seriam a causa da preferência da mulher para o ofício de mãe-de-santo na Bahia. Para o autor:

Essa divisão da hierarquia parece confirmar a opinião de que 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. [...] Pelo menos em teoria, o filho tem as mesmas regalias da filha, mas, na realidade, a sua posição é muito inferior. Os candomblés mais antigos da Bahia não fazem o santo do homem, e se por ventura algum homem “cai no

santo”, ele não tem licença para dançar. Fica fora de discussão o posto de filho-de-santo. (CARNEIRO, 2008, p. 124, 125)

Patrícia Birman (1995) promove o diálogo entre os trabalhos de Landes e Carneiro em suas reflexões sobre as diferenças de gênero em terreiros de candomblé e umbanda no Rio de Janeiro. A autora valoriza a hipótese de Landes sobre o matriarcado negro, mas critica o fato dela não ter dado importância à função masculina. Quanto a Edson Carneiro, Birman pensa que ele teve uma atitude diferente dos outros antropólogos que a criticaram negando o matriarcado negro. Carneiro reconhece o modelo feminino no culto como legítimo e considera as funções dos homens como menores, por exemplo, as temporárias quando eles vão tocar os atabaques nas festas ou as extramuros se referindo aos ogãs que prestam ajuda financeira e trazem prestígio ao terreiro. Birman acredita que homens e mulheres têm papéis complementares no culto.

Birman (*ibid*) critica os autores que dão ênfase à associação entre a possessão e o feminino, como decorrência da base biológica, o que contribui para colocar o candomblé como um ideal materno, considerando que os ogãs intelectuais ou pesquisadores não se davam conta de que ocupavam o papel oposto de masculinidade plena relacionado ao espaço público, como se pode observar nas citações abaixo transcritas pela autora.

Até a minha morte serei reconhecido a todas as mães-de-santo que me trataram como um filho branco, as Joanas de Ogum e as Joanas de Iemanjá, que compreenderam a minha ânsia por novos alimentos culturais e com aquele seu característico dom superior de intuição, pressentiram que o meu pensamento cartesiano não suportaria as novas substâncias como verdadeiros alimentos... sem que antes fossem explicados para se tornarem assimiláveis, como fazia a mãe negra, que enrolava, em suas mãos fatigadas, a comida destinada

aos seus nenês, fazendo bolinhas, depois colocadas afetuosamente na boquinha deles. (BASTIDE apud BIRMAN, 1995, p. 90)²⁶

A presença da Dona desta Casa se denuncia nos mais obscuros fatos domésticos e nas maiores solenidades religiosas... A disposição de alguns penteados a que submetem as meninas e é conservada pelos adultos sofre a influência do gosto daquela mãe. E o mesmo acontece com o preparo e a ornamentação dos pratos e quitutes típicos, pois a cozinha africana tem naquela mãe uma orientadora esperta e delicada. (NUNES PEREIRA apud BIRMAN, 1995, p. 89)²⁷

Finalmente em seu trabalho, Birman conclui que no candomblé a hierarquia da família de santo reproduz a organização social e simbólica da família mediterrânea atribuindo papéis opostos e complementares aos homens e às mulheres. A diferença consiste que os homens, ogãs, provedores do terreiro com funções exteriores ao terreiro no domínio público e as mulheres no domínio privado sendo identificadas com o plano social e simbólico da reprodução.

A antropóloga feminista Leni Silverstein desenvolveu uma pesquisa para a sua tese de doutoramento em terreiros de Salvador no período de 1973 a 1976 sob o patrocínio da New School for Social Research de New York procurando situar a diversidade das posições femininas em outras culturas.

Retomando o pensamento de Ruth Landes (2002) sobre o poder de algumas mães-de-santo, esta pesquisa tinha a seguinte questão: as mulheres transcenderam suas esferas domésticas tradicional, assim como sua posição de classe e raça para atuar em público com os homens?

Silverstein (1978) pretendeu nesse estudo esclarecer o papel da mulher nos cultos afro-brasileiros, particularmente o da mãe-de-santo nos níveis ideológicos e econômicos. Neste trabalho a autora considerou as interseções de classe e raça que

²⁶ BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo. Livraria Pioneira /EDUSP, 1971, p. X.

²⁷ NUNES PEREIRA, M. *A Casa das Minas*. Petrópolis, Vozes, 1978, p. 22.

atravessam a categoria mulher e foi mais além quando percebeu outra dimensão do candomblé, além da resistência cultural.

Culturas de resistência não são simples mecanismos adaptativos; elas representam também importantes meios alternativos de organizar a produção e reprodução de sistemas de valores que criticam ou rejeitam os meios da cultura dominante. (SILVERSTEIN, 1978, p. 159)

Tomando como referência a chamada família de santo e tendo como princípio que o ritual de iniciação é a forma principal para a reprodução do grupo tendo como modelo a mãe-de-santo que é a responsável pela produção e reprodução do grupo.

Silverstein (idem) discorda quanto aos papéis opostos e complementares de homens e mulheres respectivamente no domínio público e privado. Ao observar que nos terreiros de maior status, a mãe-de-santo agrega elementos à família de santo quando recruta participantes brancos de classe média, que passam então a ter obrigações com a comunidade. Esses ogãs trazem recursos, prestígio e clientelismo para sobrevivência do terreiro. Ao administrar recursos humanos e materiais a chefe do terreiro ascende ao poder e preserva sua herança cultural.

Nestas comunidades as mulheres negras e pobres assumem e mantêm posições de poder e dominação sobre, entre outras pessoas, homens brancos de classe média. [...] A distinção corrente de que pertence ao homem a esfera pública e à mulher a esfera doméstica, se dissolve claramente no caso do candomblé da Bahia. A mãe-de-santo não é só uma mãe de família, ela usa sabiamente a esfera doméstica como uma base de poder para atingir e influenciar a esfera econômica e política. (Ibid, p. 158-159)

A autora conclui seu trabalho falando da mulher negra no papel de mãe-de-santo como a “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. [...] 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, 1978, p. 161)

Carneiro e Cury (1993), em seu artigo “O Poder Feminino no Culto aos Orixás”²⁸, tiveram como objetivo compreender os modelos femininos presentes na mitologia iorubana e como influenciam as mulheres afro-descendentes no enfrentamento de seus problemas cotidianos. Todo este sistema de representações redefiniu questões básicas como maternidade, sexualidade e moralidade. Sobre as mulheres do candomblé, a autora faz as seguintes observações:

O candomblé propicia à mulher abrir um espaço de competição com o homem e a sociedade machista que a rigor não lhe é dado. Apoiada nos orixás ela justifica uma possível rejeição ao homem, com ele se confronta abertamente, e em alguns casos afirma sua capacidade de superá-lo. A mãe Menininha do Gantois não se casou legalmente pelas mesmas razões porque as outras mães e sacerdotisas não se casam. Teria perdido muito. De acordo com as leis de um país católico e latino a esposa deve submeter-se inteiramente a autoridade do marido. Quão incompatível é isto com as crenças e a organização do candomblé. (CARNEIRO, 1993, p.7)

As autoras consideram que cargos hierárquicos são também políticos assim como a possessão, uma vez que aqueles que não são suscetíveis ao transe não podem chefiar os terreiros. As ialorixás possuem um poder religioso configurado pela crença em sua existência e eficácia. Legitimado pela família de santo e pela clientela que frequenta o terreiro que depende da mãe-de-santo para resolver seus

²⁸ As autoras chamam atenção que esta pesquisa foi realizada nos candomblés de São Paulo na década de 1980 não se beneficiando de trabalhos mais recentes sobre relações de gênero no candomblé.

problemas. Assim, os cargos hierárquicos são considerados também políticos e sociais. As ialorixás conseguem pelo poder / saber religioso atravessar as barreiras de gênero, raça e classe posição esta que corrobora as ideias de Silverstein (1978) sobre o papel destas mulheres negras e despossuídas que subverteram a ordem patriarcal nas comunidades por elas chefiadas.

Carneiro e Cury se reportam, também, a história para justificar o poder feminino no candomblé.

[...] Neste contexto, a mulher negra tomará para si a responsabilidade de manter a unidade familiar, a coesão grupal e preservar as tradições culturais, particularmente as religiosas. Apesar das condições sub-humanas em que a escravidão / “libertação” deixou à população negra, as mulheres negras lograram encontrar maiores opções de sobrevivência que o homem negro. Elas foram para as cozinhas das patroas brancas, foram para os mercados vender quitutes, desenvolveram todas as estratégias de sobrevivência; assim criaram seus filhos carnis, seus filhos de santo, abriram seus candomblés, adoraram seus deuses, cantaram, dançaram e cozinham para eles. Parece-nos que essas mulheres traziam para o seu presente imagens sacralizadas de seu passado, evidenciadas na mitologia preservada e na estrutura religiosa que aqui criaram. A mitologia africana apontando insistentemente, através da tradição oral, as estratégias mais diversas de insubordinação – simbólicas ou reais lhes abre a possibilidade de criar mecanismos de defesa para sobreviver e conservar seus traços culturais de origem, destacando deles principalmente os aspectos que responderão às necessidades que a nova realidade lhes impunha. (CARNEIRO, 1993, p.11)

Seguindo a linha de pensamento de Sueli Carneiro e Cristiane A. Cury, Werneck (2008) coloca a cosmogonia africana iorubá como modelo de formações identitárias para a recriação das diferentes feminilidades negras e como uma forma de resistência ao racismo e ao sexismo, produtos da sociedade patriarcal e do eurocentrismo cristão. Nessa perspectiva ela descreve os modelos das divindades femininas do candomblé como mulheres fortes guerreiras e sensuais.

Nanã é chamada de Ialodê²⁹, a que fala pelas mulheres. É insubordinada, recusou-se a reconhecer e aceitar a supremacia masculina de Ogum, o senhor dos metais e das guerras, sobre as demais divindades. Esta recusa é simbolizada pela proibição do uso de metais em suas cerimônias até hoje. [...] Iemanjá foi casada, mas seu marido desrespeitou uma das regras que lhe impôs (não falar mal de seus seios), rompeu com ele, saiu de casa, voltando para casa de sua mãe. Aqui, reafirma a ligação e parceria entre mulheres e o poder da maternidade. Além de assinalar que o divórcio é também sagrado. [...] Iansã é a que, desobedecendo à regra que vedava às mulheres a participação no culto dos mortos, obteve o poder de penetrar suas cerimônias e dançar com eles. É ainda, é aquela que se apropriando dos poderes destinados ao rei – Xangô, seu marido – adquiriu o poder de cuspir raios e soltar fogo pela boca. [...] Oxum travou uma disputa com Orixalá, o rei, por seus poderes. Dessa disputa saiu vitoriosa, tornando-se a senhora do ouro e da riqueza. Uma das características mais expressivas de Oxum é sua sensualidade, sua sabedoria em relação às artes e delícias do sexo. (WERNECK, 2008, p. 78)

Mundicarmo Ferretti (1994), em seu artigo “A mulher no Tambor de Mina”, corrobora as idéias de Carneiro (1948), quanto ao fato do transe ser inaceitável para os homens e as de Landes (2002) sobre o matriarcado negro quando afirma que no Tambor de Mina a liderança nos terreiros é feminina. A autora aponta a razão da predominância das mulheres em sua observação:

Em São Luís, nos terreiros mais antigos, homem não costuma entrar em transe e, quando recebe uma entidade espiritual, não dança tambor. Por essa razão, nunca assume a chefia no terreiro, o que justifica a afirmação da existência de um matriarcado no Tambor de Mina. (FERRETTI, 1994, p. 118)

Maria de Lourdes Siqueira (2000) em seu trabalho sobre a questão de gênero no contexto do racismo brasileiro considera que a religião tem papel fundamental na estruturação da identidade cultural de mulheres afro-descendentes. Embora

²⁹ Termo apropriado pelo movimento social de mulheres negras brasileiras, para nomear organizações e atributos de liderança e representação. A autora explica o que significa a figura da Ialodê: um título de liderança feminina nas cidades iorubás pré-coloniais. Esse título foi considerado um dos atributos de Mãe Senhora, mãe-de-santo que vivia na Bahia, onde fez negociações políticas, culturais e sociais para perpetuação do culto iorubá.

reconheça que há uma divisão de trabalho nos terreiros de candomblé, ressalta, que são as mães-de-santo que, além de recrutarem os ogãs, delegam a eles as funções sagradas. Referindo-se aos papéis das mães-de-santo no interior das comunidades diz:

As mulheres reproduzem nos Terreiros sua condição feminina por natureza concebendo, procriando, amamentando, guardando segredo, transmitindo valores, contando história dos antepassados, construindo memórias da família, criando modelos de referência, reforçando símbolos. (SIQUEIRA, 2000, p. 15).

Salette Joaquim (2001) publicou sua tese de doutorado sobre lideranças religiosas femininas no candomblé como construção da identidade negra no Brasil sob a perspectiva das representações sociais. Seu trabalho se contextualiza na opressão vivida pelos afro-descendentes em nossa sociedade.

Para a autora, o candomblé surgiu historicamente como foco de resistência religiosa e cultural dessas populações para conservarem suas tradições e os elementos fundamentais do seu conjunto de crenças, e dentro do qual as mulheres, na figura das mães-de-santo, vieram a configurar uma liderança carismática e institucional, preservando diversos aspectos, do ponto de vista religioso e social daquelas comunidades. As suas funções têm qualidades múltiplas: como sacerdotisa, preservadora das heranças culturais, da identidade afro-brasileira e da autoridade cotidiana das pessoas envolvidas nos cerimoniais próprios do Candomblé (JOAQUIM, 2001).

Terezinha Bernardo (2003) publicou sua tese de livre docência na Pontífice Universidade Católica de São Paulo sobre gênero e religiosidade no contexto sócio-político e histórico articulando as relações entre memória coletiva, mitos e etnicidade. Bernardo buscou nesse trabalho compreender o fato da mulher negra

ocupar o ápice da hierarquia religiosa no candomblé. As ialorixás foram representadas pela história de vida de Olga de Alaketu que se refere da seguinte forma sobre a matrilinearidade:

“No Alaketu, não tem homem como principal, só rainha, sempre foi assim; até quando Oxossi quiser, lá não muda; eu sou a quinta geração, a primeira rainha foi Maria do Rosário Francisco Regis”. (BERNARDO, 2003, p.121)

A autora faz uso do mito e da história para interpretar a “monarquia” matrilinear das sacerdotisas. Na perspectiva mitológica:

O sentimento materno intenso de proteção das deusas é representado por lemanjá. Tanto que é considerada a mãe dos brasileiros. Mas, ao se interrelacionar a deusa e a mulher africana, percebe-se que lemanjá representa muito mais: ela significa os poderes ocultos, ela é a feiticeira, uma das grandes mães [...] lemanjá tem as características das sociedades tradicionais provocando amor e medo³⁰. (BERNARDO, 2003, p.176)

Na perspectiva histórica, a autora ratifica as idéias de Pierre Verger quando se reporta a família polígina africana na qual mães e filhos formavam núcleos que viviam em constante disputa com os outros, constituído por varias co-esposas e seus filhos. Este tipo de organização reforçou a densidade do sentimento materno: a proteção, o afeto e o amor por seus filhos. Por outro lado esta poliginia dava mais liberdade às mulheres do que quando comparadas às de família monogâmica .Nas palavras de Verger:

A organização da família é, nesta etnia poligâmica, contrariamente ao conceito que pessoas mal informadas fazem, as mulheres

³⁰ Na África havia rituais em que os iorubás homenageavam as forças femininas do cosmo. Aí, era valorizado a crença no extraordinário poder feminino, que podia ser tanto construtivo como destrutivo. (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004)

usufruem de uma maior liberdade do que nas uniões monogâmicas. Na grande casa familiar do esposo, elas são consideradas aceitas enquanto progenitoras dos filhos, destinadas a perpetuar a linhagem familiar do marido. Mas elas aí não são totalmente integradas, deixando-lhes este fato uma certa independência. Após o casamento, elas continuam a praticar o culto de suas famílias de origem, embora seus filhos sejam consagrados ao deus do cônjuge. (VERGER, 1985 apud BERNARDO, 2003, p.275)

Ainda para esta autora, durante o sistema escravocrata chegaram ao Brasil mais homens que mulheres, uma vez que os primeiros eram mais importantes para a produção. As mulheres que se destacavam como excelentes comerciantes nas feiras iorubás africanas, transformaram-se nas negras do tabuleiro da Bahia aonde vendiam gêneros de primeira necessidade e faziam trocas materiais e simbólicas.

Algumas compraram suas alforrias, tornaram-se livres antes dos homens e conseguiram penetrar no mercado de trabalho formal e informal. O negro foi marginalizado e excluído do mercado livre, entretanto, o fato das mulheres negras terem ocupado um papel de destaque tornando-se chefes de suas famílias, não explica serem chefes da família de santo também.

Bernardo em um artigo mais recente (2007), já mostra uma visão mais próxima dos estudos culturais contemporâneos quando trata do candomblé e identidades em mudança. Acredita que as tendências homogeneizadoras da globalização provocam resistências locais manifestadas por uma busca da tradição que há algumas décadas se refletiam na reafricanização do candomblé. Atualmente essa busca se dá na busca da tradição do candomblé queto em Salvador, que é fruto da aliança entre diferentes grupos étnicos. Considerando que a tradição pode ser inventada e a identidade é uma construção, hoje há líderes masculinos e femininos no candomblé queto.

Neste trabalho apela para o conceito de Terra-Mãe de Morin³¹, como uma metáfora que floresce em civilizações agrárias.

[...] o candomblé foi criação feminina [...] principalmente por ele representar a terra natal, a mãe, a caverna, o alimento, a proteção que são no limite os significados atribuídos a mulher, mostrando assim, que entre o criador e a criatura, não há diferenças, mas somente semelhanças. [...] pelo fato da mulher ao representar à mãe, o alimento, a proteção, significa também a continuidade, a tradição; enquanto que o homem ao representar a história heróica, representa a mudança. (BERNARDO, 2007, p. 6)

Laura Segato (2004), em seu trabalho etnográfico no “Xangô³² de Recife” em casa de tradição nagô, não tem como objeto de estudo as mães-de-santo, porém suas reflexões sobre gênero, família e sexo tangenciam o tema deste trabalho, sendo assim importante trazer suas contribuições. Para tal cabe a seguinte observação da autora:

As casas de mães-de-santo e a maioria daquelas onde moram filhas-de-santo são lideradas por mulheres, mesmo nos casos em que tenham marido. Geralmente os maridos das mulheres do culto, quando moram com elas não exercem autoridade alguma no lar, nem tomam decisões. Predominam as uniões consensuais, geralmente de curta duração. (SEGATO, 2004, p. 60)

Na sociedade abrangente a mulher é vista como subordinada ao homem, entretanto em sua pesquisa nessa comunidade relata que a partir dos depoimentos obtidos, concluiu que as mulheres com uniões estáveis, após iniciadas, rompiam essas relações em função do enorme tempo despendido na dedicação aos rituais do culto quando então os homens perdiam parte da influência que tinham sobre a

³¹ Morin, Edgar. O homem e a Morte. Publicações Europa América, Portugal, 1976.

³² Xangô é como se chama o candomblé no Recife.

mulher. Seria como se as obrigações para com o terreiro e com os orixás substituíssem os afazeres do lar.

Outro fator percebido é que não existe uma legitimação religiosa no Xangô de Recife para o vínculo matrimonial, o que afrouxa os vínculos familiares, ao mesmo tempo em que são reforçados os laços da família de santo. O parentesco fictício na organização social do culto torna-se mais relevante que a família nuclear.

Há uma relação vertical entre a chefe da casa com os filhos consanguíneos ou iniciados, onde as mulheres não são excluídas, modelo este, que se opõe à família patriarcal. Segato (2004) critica os trabalhos relativos ao culto afro-brasileiros que não diferenciam os papéis sociais dos papéis rituais.

Os papéis sociais seriam a orientação dada aos filhos de santo através de consultas ao oráculo e captação e redistribuição de recursos humanos e materiais como bem explicou Silverstein (1978). Já os papéis rituais obedeceriam a uma divisão sexual do trabalho sendo os ogãs encarregados do sacrifício de animais ou tocador de atabaques e as mulheres em outras funções como a preparação da comida sagrada. Dessa forma, o sexo masculino e o feminino como partes da natureza contam no ritual, mas não nos papéis sociais, na personalidade ou orientação sexual.

A autora para explicar a relativização dos papéis de gênero se reporta à mitologia e também às consequências da história da sociedade escravocrata, onde houve um rompimento dos padrões de comportamento tradicionais, excluindo o casamento como base da estrutura social ocasionado pelos seguintes fatores: A falta de união estável entre escravos, as crianças que eram separadas das mães, o desequilíbrio dos números entre homens e mulheres e o assédio sexual dos senhores de escravos às negras que muitas vezes despertavam o despeito das

mulheres brancas. No patriarcalismo as mulheres eram condenadas ao papel de reprodutoras. Os homens negros condenados ao desemprego, enquanto as mulheres eram domésticas ou mesmo amantes.

A identidade das mulheres atravessada por influência dos orixás masculinos e femininos se sobrepõe ao sexo biológico surgindo uma relativização. Personagens míticos de posições numa estrutura abstrata de relações que implica uma ordenação hierárquica do mundo e contém as sementes das relações de poder na sociedade:

A negação do fundamento “natural” das categorias de gênero, isto é, a decomposição do sistema, sexo / gênero em suas partes constitutivas, que não são vistas como interdependentes. [...] A negação do fundamento “natural” da relação materna, isto é, a decomposição da equivalência entre mãe progenitora e mãe de criação. É na figura de Iansã, a rainha dos espíritos, que o axioma não essencialista do culto encontra sua expressão mais sintética: Iansã foi homem e se transformou em mulher, tem corpo de mulher e determinação masculina, rejeita a maternidade, e é um orixá de guerra e defensor da justiça. (SEGATO, 2004, p. 95)

No filme homônimo do livro de Ruth Landes “A Cidade das Mulheres” de Lázaro Faria (2005), mãe Stella, chefe do terreiro Axé Opô Afonjá em Salvador³³, faz a seguinte narrativa:

“Para manter uma casa é sempre melhor ser mãe do que pai-de-santo. A mãe-de-santo tem mais carinho para tratar com homens, mulheres e crianças. Mãe é mãe, tem relação com fato de ser mulher”. (mãe Stella)

Adailton Costa³⁴ (2008) publicou sua monografia de final do curso de Sociologia, na Pontífice Universidade Católica do Rio de Janeiro teve como objetivo

³³ O terreiro Axé Opô Afonjá é considerado casa matriz do candomblé Queto.

³⁴ Adailton é filho biológico de Mãe Beata de Iemanjá, presidente da ONG Criola, e, no parentesco ritual, neto de Olga de Alaqueto.

apresentar o universo das sacerdotisas, as religiões de matrizes africanas como líderes de comunidades de terreiro de candomblé. Em seu trabalho, argumenta que as mães-de-santo foram muito representadas sob a perspectiva do sagrado. Neste trabalho explora os diversos papéis dessas mulheres, em sua maioria afro-descendentes e pobres, e, entretanto, conseguiram criar espaços de preservação e multiplicação de seu capital cultural e simbólico dentro de seu grupo e na sociedade ampla, ampliando assim a percepção do papel das mães-de-santo como agente de mudanças sociais.

As mães-de-santo com sua forma peculiar de administração de suas comunidades em parceria com seus adeptos conseguem, mesmo em condições tão desfavoráveis, conforme a flagrante realidade de desigualdade social em que a população negra ainda está submetida na atual conjuntura, política, econômica e social do país, ser, a partir de suas ações e atividades sociais, políticas e culturais, agentes sociais transformadoras de uma realidade de seu grupo sócio-religioso. (COSTA, 2008, p. 57)

As mães-de-santo foram representadas na literatura, nas obras de Jorge Amado, *Jubiabá*, *Tenda dos Milagres* e *Pastores da Noite*. Andrade e Costa (2008) realizaram um estudo literário sobre as obras apontando o poder religioso como uma forma de resistência e luta pelo reconhecimento da mulher negra. As autoras concluem:

Percebe-se assim que Jorge Amado ao mobilizar noções e classificações de cunho racial na construção de suas obras *Jubiabá*, *Tenda dos Milagres* e *Pastores da Noite*, parece ter encontrado implicitamente na figura feminina uma referência interessante para trabalhar com duas categorias socialmente excluídas: a de negro e mulher. A mulher negra vem conquistando seu espaço através de manifestações culturais e religiosas e por intermédio destas vêm resistindo, principalmente de maneira simbólica dentro dos terreiros de candomblé, a toda forma de preconceito e discriminação, seja por parte dos homens brancos ou até pelos seus irmãos de cor, ao passo

que estes em todas as sociedades são contemplados com detentores do poder religioso. (ANDRADE e COSTA, 2008, s/p)

Mesmo autores, cujos trabalhos não têm um foco de gênero, abrem um parêntese para “saudar” as mães-de-santo.

Carneiro, Edison, em sua obra “Antologia do Negro Brasileiro” que pretende revelar um raro panorama sobre a presença do negro em todos os setores da vida nacional, faz uma única referência à mulher. Trata-se de uma reportagem no jornal “Estado da Bahia” em 5 de janeiro de 1938 noticiando a morte da mais popular mãe-de-santo da Bahia, dona Eugênia Ana Santos:

A grande figura soberana de Aninha, a frente dos festejos dos orixás emprestava-lhes um brilho singular. Uma estranha expressão de confiança se apoderava imediatamente dos que a viam na direção suprema das festas do axé. Vestida à moda das costas dos escravos, os braços cheios de pulseiras, os cabelos sob a coifa branca, a sua autoridade era incontestável e incontestada [...] Era um grande e luminoso espírito. (CARNEIRO, 1950, p. 348)

Monique Augras em sua obra “O Duplo e a Metamorfose” caracterizada pela autora como Psicologia da Religião escreve:

A sobrevivência dos templos, o seu prestígio não depende apenas de motivos religiosos, mas parece ligado antes de mais nada, à atuação dessas figuras indomáveis, verdadeiras líderes de sua comunidade, que foram – e continuam sendo – as grandes mães-de-santo. (AUGRAS, 1983, p. 36)

Reginaldo Prandi (1997) em sua coletânea sobre religiões afro-brasileiras numa perspectiva sociológica pretendeu dar um sentido ao candomblé na sociedade contemporânea. Colocou o título de seu livro no feminino: “As Herdeiras do Axé” quando então afirma:

[...] É preciso ter axé, em suma. Certamente é essa herança que perseguem permanentemente os que ingressam na lei-do-santo, como nossas mães de São Paulo, como suas mães da Bahia, como as mães da África. (PRANDI, 1997, p. 192)

A polêmica provocada por Ruth Landes, na década de 1940, perdura até os dias de hoje. Landes foi realmente perspicaz e inovadora não só por considerar as intersecções de gênero e raça em suas pesquisas sobre cultos afro-brasileiros, até então ignorada pelos pesquisadores que à antecederam, como também por romper paradigmas da antropologia cultural de sua época.

Basicamente observamos nesta revisão de estudos sobre as ialorixás, três abordagens em relação à questão da liderança feminina no candomblé. Autores como Carneiro, S. e Cury (1993), Bernardo (2003) e Werneck (2008), consideram a dimensão mítica do culto aos orixás para explicar a autonomia, independência e o poder das ialorixás sobre suas comunidades.

Outros como Landes (2002), Verger (1985), Bernardo (2003) explicam o papel desempenhado pelas mulheres negras nos terreiros de candomblé, pelas conseqüências históricas da escravidão. A ocupação do espaço público pelas escravas de ganho que se tornaram as negras do tabuleiro, mulheres estreitamente ligadas ao candomblé que conseguiram independência no período pós-abolição, enquanto a exclusão dos homens negros do mercado de trabalho, permitiu as mulheres tornarem-se chefes da família consangüínea e da família ritual.

Essa revisão da literatura sobre o poder feminino no candomblé parece trazer à tona atenção entre as duas vertentes da tradição antropológica, a relatividade e a universalidade da hierarquia de gênero que se originam das concepções essencialistas e construtivistas de identidade cultural. A perspectiva construtivista é

representada pelos autores que rejeitam a idéia de que a diferença masculino/feminino seja uma essência inscrita na natureza negando aspectos biológicos como determinantes da hierarquia, poder e mesmo a divisão do trabalho nos terreiros de candomblé.

Acreditam que as mulheres negras e desfavorecidas subverteram a ordem patriarcal na figura das mães-de-santo, quando então é desconstruída a naturalização das diferenças e a identidade de gênero é vista como uma construção histórica, social e cultural.

A perspectiva essencialista considera que as mães-de-santo por natureza, em seus espaços sagrados, exercem o papel de “cuidadora”, reproduzindo o modelo familiar predominante em nossa sociedade, sempre associado à maternidade, reprodução e educação.

CAPÍTULO 5: ENTRANDO NO CAMPO

5.1 A Nobreza do Candomblé: Dados Biográficos e Linhagem das lalorixás

A escolha das participantes desta pesquisa obedeceu aos seguintes critérios: as lalorixás, de idade mais avançada, com mais tempo de iniciadas no candomblé e que chefiassem as comunidades de terreiros mais tradicionais do Rio de Janeiro oriundas da Bahia.

Foram elas³⁵:

lalorixá	Terreiro	Idade	Tempo de Iniciada (anos)	Tempo no Cargo (anos)
Mãe Regina de Iemanjá	Ilê Opô Afonjá	68	42	20
Mãe Meninazinha de Oxum	Ilê Omulu Oxum	74	51	43
Mãe Beata de Iemanjá	Ilê Omi Oju Aro	82	55	26
Mãe Gisèle de Iemanjá	Ilê Atara Magba	88	51	35

Mãe Regina de Iemanjá

Regina Lúcia Rodrigues Fortes nasceu em Botafogo, no Rio de Janeiro no dia 16 de Fevereiro de 1941. Sua mãe era baiana, filha de santo e vendia doces, acarajé, vatapá, caruru em seu tabuleiro em Copacabana para ajudar ao marido que criava cabras e porcos. Regina cursou a escola normal Júlia Kubitschek e formou-se em 1966 e trabalhou vinte e oito anos como professora. É casada e têm dois filhos.

³⁵ No projeto dessa pesquisa haviam mais duas mães-de-santo programadas para participar da pesquisa, mãe Nitinha e mãe Regina do Bomboxê que infelizmente faleceram no decorrer da pesquisa.

Sua bisavó no parentesco ritual foi Eugenia Anna dos Santos (mãe Aninha) que veio ao Rio e fundou o Ilê Opô Afonjá do Rio de Janeiro no bairro da Saúde em 1885, e deixou como lalorixá deste terreiro, Agripina de Souza (mãe Agripina de Xangô Aganju), sua primeira filha de santo. Por ocasião de seu falecimento em 1966 foi sucedida por Cantulina Garcia Pacheco (mãe Cantu) que iniciou Regina Lucia, em 1969, atual lalorixá do terreiro.

O Ilê Opô Afonjá da Bahia é considerado a casa matriz do candomblé jeje-nago, fruto de uma dissidência que ocorreu no terreiro da Casa Branca do Engenho Velho como foi relatado no capítulo relativo à diáspora negra. Mãe Aninha foi também a fundadora dessa casa em 1910 e ocupou o cargo de lalorixá até 1938. Este terreiro é um matriarcado. Pela tradição só as mulheres ocupam esse cargo. As matriarcas, seguidas de seus períodos de reinado foram: Mãe Aninha (1910-1938), Mãe Bada (1939-1941), Mãe Senhora (1942-1967), Mãe Ondina (1969-1975) e Mãe Stella (desde 1976).

O Ilê Opo Afonjá, é chefiado por Stella Azevedo dos Santos, sua bisavó biológica Maria Konigbagdê foi capturada e trazida ao Brasil como escrava aos 9 anos. Hoje, mãe Stella é detentora da comenda do Ministério da Cultura e considerada uma das mães de santos mais atuantes na luta pela legitimação do candomblé. Em seu terreiro foram abolidas as imagens dos santos católicos, Vera Felicidade (2003) publicou um livro sobre sua liderança no Ilê Opô Afonjá. Autora de vários livros, é favorável à introdução da escrita para a preservação da memória ancestral, e na sede de seu terreiro em São Gonçalo construiu uma escola, biblioteca e um museu.

No Rio de Janeiro mãe Regina distribui cestas básicas para as comunidades carentes do entorno, desenvolve ações voltadas para informação e orientação de

mulheres contra a violência e promove cursos de artesanato e panificação para geração de emprego e renda em parceria com outros terreiros chefiado por mulheres.

Mãe Meninazinha de Oxum

Maria do Nascimento nasceu em 18 de Agosto de 1937 em Ramos no Rio de Janeiro. É neta de Davina Maria Pereira (Yá Davina) que nasceu em 1880 em Salvador e mudou-se para o Rio de Janeiro na década de 20 do século passado, e foi quem a iniciou no Candomblé em 1960. Seu avô, que trabalhava no cais do porto era conhecido como “cônsul baiano” por que todos os recém-chegados da Bahia perguntavam por tia Davina, que os acolhia em sua casa.

Yá Davina (iniciada em 1910) foi a última lalorixá da Casa Grande de Mesquita que foi a primeira casa de candomblé do Rio de Janeiro fundada em 1937 na baixada fluminense. Ela participou da fundação de vários terreiros importantes no Rio de Janeiro como o Bate Folha e o Ilê Opô Afonjá e foi figura de destaque na luta contra a intolerância religiosa durante o Estado Novo.

Cabe aqui falar da importância de Yá Davina que fazia parte das famosas tias baianas que migraram para o Rio de Janeiro no início do século passado em busca de melhores condições de vida. Instaladas nos bairros da Gamboa, Saúde e Santo Cristo, conhecidos como a “Pequena África”³⁶, estas líderes comunitárias tiveram grande importância no processo de constituição da identidade cultural do Rio de Janeiro. Faziam parte desse grupo, mulheres como Tia Ciata, Bibiana , Gracinda entre outras baianas, sendo que todas eram mães-de-santo.

³⁶ cf. Moura Roberto. Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro. RJ. Editora Funarte, 1983

Essas mulheres mereceram um capítulo no livro organizado por Flora Sussekind, Tânia Dias e Carlito Azevedo (2003) chamado *As Tias Baianas Tomam Conta do Pedaco: Espaço e Identidade Cultural no Rio de Janeiro*. Velloso (2003) deixa claro o papel dos terreiros como elemento aglutinador reunindo além da religião, a música, dança e culinária. Lá surgiram os primeiros ranchos carnavalescos que antes de sair às ruas, iam pedir benção as “tias” iam à frente dos blocos , rodando suas baianas. Daí a origem da tradicional ala das baianas que desfilam até hoje nas escolas de samba .

Freqüentavam este grupo, compositores, intelectuais e jornalistas, como Donga (1890-1974), Pixinguinha (1897-1973), Heitor dos Prazeres (1898-1966), Manoel Bandeira (1886-1968), Mario de Andrade (1898-1966) dentre outros.

Mãe Meninazinha de Oxum é muito citada na produção bibliográfica sobre o candomblé tanto no Brasil como no exterior. A pesquisa de campo que deu origem ao livro de Monique Augras, “*O Duplo e a Metamorfose*”, foi realizada em seu terreiro situado em São Matheus, município de São João do Meriti.

O axé Ilê Omulu Oxum é ponto de cultura, e tem também como objetivo contribuir para a melhoria da qualidade de vida, autonomia e independência financeira das mulheres, em particular das mulheres negras, fortalecendo-as para que desenvolvam ações de defesa dos seus direitos e de suas comunidades. O programa Iyá Ágbá, de apoio às casas de matrizes africanas lideradas por mulheres, é uma iniciativa do Ilê Omulu e Oxum em parceria com Ilê Omi Oju Arô (casa de mãe Beata), a ONG CRIOLA³⁷ e outros terreiros liderados por mulheres. Este projeto conta também, com o apoio da SPM – Secretaria Especial de Políticas para as

³⁷ Criola é uma organização da sociedade civil fundada em 1992 e, desde então, conduzida por mulheres negras. Criola define sua atuação com base em sua missão e visão institucionais, a partir da defesa e promoção de direitos das mulheres negras em uma perspectiva integrada e transversal.

Mulheres do Governo Federal e de outras organizações e personalidades da comunidade negra. Mãe Meninazinha

Construiu o Memorial Yá Davina para a preservação da memória do terreiro e em 2010 comemorou os cem anos de iniciação de sua avó com uma grande festa, naturalmente com a presença dos orixás

Mãe Beata de Iemanjá

Beatriz Moreira da Costa nasceu em 20 de Janeiro de 1931 em Iguape, no Recôncavo Baiano, em uma família muito pobre descendente de escravos. Beatriz só estudou até o terceiro ano primário, e quando sua mãe morreu deixou-a sob a tutela da célebre mãe-de-santo Olga de Alaketu que a iniciou no candomblé em 1956. Foi casada e teve quatro filhos.

Em 1969, separa-se do marido, deixa os filhos à filha mais velha e migra para o Rio de Janeiro buscando melhores condições de vida, como é comum entre as mulheres nordestinas de classes desfavorecidas. Para sobreviver, trabalhou como doméstica, manicure e costureira. Nas décadas de 70 e de 80, voltou inúmeras vezes a Salvador para renovar seus votos (dar obrigação aos orixás).

No ano de 1985, Olga de Alaketu veio ao Rio de Janeiro e permitiu que Beatriz abrisse o seu terreiro, Ilê Omi Oju Arô (casa das águas dos olhos de Oxossi), no bairro de Miguel Couto em Nova Iguaçu, quando então tornou-se a Mãe Beata de Iemanjá.

Cabe ressaltar que o terreiro de Olga, Ilê Maroiá Láji, foi fundado por volta do século XVII. Segundo Bernardo (2003), Olga de Alaketu é descendente direta de uma princesa do reino de Ketu, Otampé Agarô, que foi vendida como escrava no

Brasil e quando batizada recebeu o nome Maria do Rosário Francisca Regis, que é uma das mais antigas mães-de-santo nos terreiros tradicionais da Bahia.

Mãe Beata publicou 2 livros , *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros* em 1977 e *Histórias que minha avó contava* em 2005 . No livro, *Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe*, que tem como uma das organizadoras, Jurema Werneck. Mãe Beata fala sobre tradição e religiosidade em uma entrevista à organizadora.

Esta lalorixá faz parte do maior fórum global de religiões, onde trabalha para a paz, proferiu palestras em seminários na Europa e nos Estados Unidos da América, recebeu Medalha de Mérito Cívico Afro-Brasileiro pela Universidade Zumbi dos Palmares em 2005 e em 2007 recebeu o prêmio Bertha Lutz do Senado Federal. É presidente de honra da ONG CRIOLA.

Mãe Gisèle Omindarewá³⁸

Muitos dos fatos aqui relatados foram extraídos do livro do sociólogo francês Michel Dion que em 1988 veio ao Brasil para escrever a biografia: *“Uma Francesa no Candomblé. A Busca de uma Outra Verdade. Omindarewa.”*. Nesta obra, Dion narra de forma muito instigante as muitas vidas de Gisèle Omindarewa Cossard, que atravessou muitas fronteiras

Esta lalorixá nasceu em Tanger no dia 06 de Junho de 1923. Seu pai serviu no Marrocos durante a Primeira Guerra Mundial e para lá retornou após o casamento onde residiu até 1925.

³⁸ Gisèle Cossard foi um contraponto nessa pesquisa, francesa, loira, de olhos azuis e de classe abastada entrou para o culto na contramão, mas por este trabalho tratar de identidades híbridas, sua presença se justifica.

Gisèle estudou inglês na Inglaterra e em Nancy piano e violoncelo. Durante a Segunda Guerra Mundial seu pai foi preso e deportado para a Alemanha. Junto com a mãe e o irmão caçula viaja para o interior da França onde vivem todas as privações da guerra. Quando seu pai retorna à França, a guerra não havia terminado e ele passa à integrar a resistência francesa juntamente com a filha que em sua bicicleta pedalava quilômetros para passar informações aos franceses sobre as posições do exército alemão no sul da França.

Em 1945 se casa com o diplomata francês Jean Binon com quem teve dois filhos. Quando seu marido foi nomeado Diretor de Ensino na África o casal vive entre a República dos Camarões e o Tchad durante oito anos.

Em 1959 seu marido é nomeado Conselheiro Cultural da Embaixada da França no Brasil e assim chegam ao Rio de Janeiro. Durante essa época Gisèle só se ocupava em festas na embaixada até que conhece o escritor e ativista negro Abdias Nascimento (1914-2011), mais tarde senador da República, que lhe apresenta um “outro” Brasil. Este encontro iria mudar sua vida. A partir daí o cardápio mudou nas recepções da embaixada, eram servidas comidas baianas e atores desempregados do teatro experimental negro, criado pelo escritor em 1944, eram contratados como decoradores, garçons e cozinheiros.

Gisèle começou a freqüentar “terreiros de macumba” e certo dia em 1959, foi à uma festa de candomblé na casa de Joãozinho da Goméia , na época, um famoso pai-de-santo do Rio de Janeiro. Quando os atabaques tocaram para invocar Iemanjá, ela entra em transe, e passa a freqüentar o terreiro. Quanto mais ela se “abrasileirava” mais seu marido odiava o Brasil.

Em 1960 se inicia no candomblé aproveitando a ausência do esposo que se encontrava na França. Começa a ler Verger, Bastide e viaja à África para conhecer Benin e a tradição lorubá.

Em 1970, na França, onde vivia desde 1963, retornando ao Brasil sempre que possível, defende sua tese de doutorado em antropologia sobre candomblé de Angola na Sorbonne sob a orientação de Bastide. Finalmente em 1971 se divorcia, é nomeada Conselheira Pedagógica do Ensino da Língua Francesa Consulado da França, volta ao Rio quando conhece o pai Balbino, filho de santo de mãe Senhora do Ilê Opô Afonjá da Bahia, que a “reinicia” no candomblé. Joãozinho da Goméa havia falecido e quando um pai de santo morre são necessários que sejam feitos nos filhos de santo determinados rituais que, naturalmente são feitos pelo sucessor ou por outro pai de santo. Gisèle, compra um sítio em Santa Cruz da Serra, e funda o terreiro Ilê Atara Magba. Em 1973 e torna-se lalorixá. Tem capítulos e livros publicados sobre o candomblé. Em 1998 foi feito um filme sobre sua vida *Gisèle Omindarewá* dirigido por Clarice Ehlers Peixoto.

5.2 Situando o Campo

Considerando o arcabouço teórico-conceitual deste trabalho foi realizada uma pesquisa interdisciplinar de cunho qualitativo. As entrevistas foram organizadas de forma semi-estruturada, transcritas e as participantes foram filmadas.

O acesso às mães-de-santo foi inicialmente difícil, entretanto, quando a professora Regina Andrade³⁹, fez um contato no terreiro Ilê Opô Afonjá de Salvador, propiciou meu o acesso à “filial” desta casa no Rio de Janeiro que é chefiado por

³⁹ A Professora da UERJ participava do grupo de pesquisa sobre Mulheres Migrantes Brasileiras sob a perspectiva de reconhecimento social, dentro do processo de globalização contemporâneo, desenvolvida pelo Laboratório de Imagens e dados do Programa EICOS – Estudo interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social da UFRJ -, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

mãe Regina de Iemanjá. As entrevistas foram realizadas nas casas das mães-de-santo que são normalmente agregadas ao terreiro. Dessa forma o espaço doméstico e o sagrado se misturam o que ocorre de forma similar com a família biológica e a ritual.

Ao final da entrevista pedi que indicasse outra participante. Foi sugerido que eu procurasse a mãe Beata de Iemanjá e assim foi se formando a rede, uma participante indicando a outra.

Todas as entrevistadas foram agendadas por outra pessoa do terreiro, sendo que todos os contatos foram feitos por telefone. Eu me apresentava como pesquisador da UFRJ e explicava que meu objeto de estudo eram as líderes religiosas do candomblé.

As sacerdotisas foram bastante receptivas às entrevistas. Durante a elaboração da tese evidentemente foi feita uma revisão dos trabalhos acadêmicos sobre esse grupo de mulheres, entretanto após as entrevistas, fui conferir alguns dados biográficos em sites da internet e me surpreendeu a quantidade de vídeos, fotos e depoimentos sobre as participantes como também de suas predecessoras. Este fato me levou à reflexão sobre a visibilidade que a mídia deu às mães de santo, não só como líderes comunitárias como também sobre a grande influência na constituição da identidade cultural afro-brasileira, naturalmente, decorrente do fato do candomblé estar mais legitimado em nossa sociedade.

Appadurai (2005) chama a atenção para a importância do deslocamento e da mídia como constitutiva da subjetividade moderna. Aqui cabe um questionamento fundamentado no pensamento de Hall (2006), quando este autor fala que a “super produção” da diferença pode não fazer nenhuma diferença. A situação de vulnerabilidade das mulheres afro-descendentes em nossa sociedade, revelada na

análise dos indicadores sócio-econômicos do IBGE, neste trabalho, no capítulo referente às desigualdades de gênero e raça justifica esse questionamento.

A proliferação das diferenças, incluindo produtos afro-brasileiros de uma maneira geral são altamente rentáveis na indústria da cultura e do turismo inclusive o sexual. Um exemplo ilustrativo, que tangencia essa reflexão, trata-se da grande celebração no Rio de Janeiro da parada gay, que não significa absolutamente que o preconceito contra aqueles que adotaram este tipo de orientação sexual tenha sido extinto. Não há uma correlação direta entre convívio com a diferença e equidade social. Para Canclini (1996), a cidadania não implica só nos direitos de alcance e pertencimento ao sistema sócio-político, mas, também deve estar associado a participação na elaboração desse sistema.

As entrevistas foram realizadas entre 2010 e 2011, era preciso estar familiarizado com a linguagem utilizada nas narrativas das lalorixás uma vez que todos os termos que se referem ao culto são expressos em iorubá, dessa forma a leitura das etnografias realizadas pelos antropólogos viabilizaram a realização das entrevistas. Todas as mães-de-santo entrevistadas ao final me convidaram para um xirê (festa/toque). Praticamente pelo calendário litúrgico há pelo menos uma festa por mês, seja ela dedicada a um orixá, saída de iniciados, ou ritual de passagem de um membro da comunidade.

Devido aos problemas de localização dos terreiros e dos horários dos toques que começam tarde e podem ir até o dia amanhecer só me foi possível comparecer à duas festas que me agradaram imensamente. Foi como uma materialização de tudo que havia lido sobre o culto. Embora esse estudo não se caracterize como etnográfico, posso dizer que foi uma observação participante por que eu me

encontrava “dentro” e “fora” e penso ser importante descrever uma vez que me levou a importantes articulações com o referencial teórico desta pesquisa.

Depois de uma leitura mais aprofundada das entrevistas, percebi que as falas eram perpassadas por várias categorias. Assim, esbocei categorias mais fluídas, que emoldurassem as narrativas, escolhendo as falas mais pertinentes a cada categoria, entremeadas de observações do campo com o objetivo de apresentar os resultados de forma mais clara para o leitor.

5.3 Resultados e Discussão

O xirê que fui assistir no Ilê Omulu Oxum localizado em São João do Meriti, cuja mãe-de-santo é a Meninazinha de Oxum, tratava-se de uma festa chamada Olubajé - o banquete do rei, que é uma homenagem que todos os orixás prestam a Obaluaiê, o orixá das epidemias chamado também de Omulu, o médico dos pobres.

Ao som dos atabaques os orixás desceram a terra, tomaram o corpo dos fiéis para festejar, reproduzindo suas aventuras mitológicas. O espetáculo é de uma enorme riqueza estética expressa nas vestimentas e paramentos dos orixás, que animados pelos ritmos litúrgicos exibem uma exuberante coreografia, este fato é considerado por Prandi (1991) um dos grandes atrativos do candomblé. A liberdade do corpo está fortemente inscrita nas danças rituais do culto o que contraria a tradição imposta pela opressão colonial que também opera sobre a corporeidade. Em um determinado momento o cardápio dos orixás foi servido aos convidados em folhas de mamona para degustação e também absorver um pouco do axé.

Foi distribuído pipoca à platéia, trazida pelas filhas de santo em grandes cestas de palha para ser jogada sobre os Obaluaiês da casa quando entrassem no salão.

Um informante me explicou que segundo a lenda, em uma ocasião, quando ainda viviam na terra, os orixás estavam dando uma grande festa e só Obaluaiê não queria participar, se sentia intimidado já que tinha seu corpo coberto de feridas. Iansã, a senhora dos ventos, percebeu o constrangimento do orixá e penalizada dele se aproximou, soprando-lhe as feridas que desapareceram e se transformaram em pipocas. Obaluaiê tornou-se então o homem mais belo da festa, ficou muito feliz e dançou a noite toda. A partir daí eles tornaram-se grandes amigos.

A outra festa foi a Fogueira de Xangô, no candomblé Ilê Atara Magba de mãe Giselè, situado na Raiz da Serra. O toque teve início no barracão do terreiro onde os filhos e filhas de santo cantavam e dançavam em homenagem a todos os orixás. Depois fomos convidados a sair para a rua⁴⁰. Os cânticos e as danças lá continuaram em torno de uma grande fogueira. Os orixás mitologicamente ligados a Xangô foram chegando sob os aplausos e saudações da platéia. Exu é sempre o primeiro a chegar, é o que mais se assemelha aos humanos e adora os prazeres mundanos, depois chegou o rei Xangô mais antigo da casa⁴¹, dançou durante um momento e depois se sentou quando então sua comida foi servida por dois ogãs, em uma imensa gamela. Os convidados fizeram fila para saudar o deus do trovão e da justiça e comer um pouco do amalá para receber o axé do orixá. Em seguida ele foi levado para dentro e mais tarde voltou suntuosamente vestido. Em seu traje, havia elementos que de certa forma lembram o dos reis da idade moderna, mostrando materiais culturais sócio-culturais da tradição ocidental assimilados pelo povo do santo, o que aponta para o hibridismo. O centro e a periferia moldam um ao outro

⁴⁰ O sítio/terreiro de mãe Giselè ocupa todo um quarteirão. Dessa forma ela fechou a rua onde havia em torno da enorme fogueira, bancos para os convidados se acomodassem.

⁴¹ Significa o primeiro xangô que foi criado nessa casa

(SHOAT, 1992). Seguido por todos os outros Xangôs e as Iansãs⁴² da casa, saudaram a lalorixá que presidia à festa e depois dançaram noite adentro.

Nestas festas pode-se constatar o enorme capital cultural afro-brasileiro⁴³ que nos dá também a dimensão da diversidade cultural de nossa sociedade. Neste espaço híbrido se transita entre as fluídas fronteiras do sagrado e do profano sem passaporte, o terreiro torna-se um *terceiro espaço*, um *entrelugar* de uma comunidade pós-colonial, utilizando o conceito de Bhabha (2005).

Conhecendo e reconhecendo as lalorixás: Em seus terreiros, elas marcam a diferença.

Em meu primeiro contato com as mães-de-santo, percebi que as sacerdotisas, sem exceção, foram muito receptivas e pareciam bastante familiarizadas com as câmeras não se mostrando intimidadas. Vale à pena destacar o fato que nas duas primeiras entrevistas quando pedi autorização para uso da imagem⁴⁴, que foi quando elas tomaram conhecimento que seriam filmadas fizeram questão de se vestir com os trajes típicos de uma lalorixá, o pano da costa, dorso na cabeça, contas no pescoço e muitas, muitas pulseiras como se fossem presidir uma festa. Mãe Meninazinha de Oxum ao tomar conhecimento que seria filmada retrucou imediatamente:

⁴² Na mitologia Iansã é esposa de Xangô

⁴³ Reginaldo Prandi (2001) em seu livro “A Mitologia dos Orixás” reuniu junto à colaboradores 301 mitos afro-americanos quando narra a vida dos deuses do panteão afro-brasileiro

⁴⁴ Quando percebi que era necessário aguardar que elas trocassem de roupa, comecei a prevenir por telefone que elas seriam filmadas. A única exceção se deu com mãe Gisèle que havia fraturado uma costela, fato que prejudicou em parte a entrevista, não tendo condições de se vestir adequadamente e por esta razão, não permitiu ser filmada, entretanto, convidou-me para assistir à festa Fogueira de Xangô e disse que nesse dia poderia ser filmada e fotografada porque estaria vestida de acordo com a ocasião.

“Já que vocês vão me filmar eu vou me arrumar e me maquiar, porque, como boa filha de Oxum, sou vaidosa e não vou aparecer assim”

Observa-se que a lalorixá incorpora as características de personalidade de sua mãe Oxum, que na mitologia é extremamente vaidosa⁴⁵.

A vestimenta é uma forte marca identitária: como eu sou e como eu sou vista, uma forma simbólica de representar a si própria que apela a uma memória histórica e marca sua diferença. A identidade cultural segundo Hall (2006) é produzida pela diferença e envolve hierarquias de poder e exclusão.

Mãe Meninazinha voltou algum tempo depois, dirigiu-se ao barracão que é um grande salão onde se realizam as festas, sentou-se numa cadeira de espaldar alto num patamar que a deixava acima de nós, então disse que poderíamos começar, mas antes agradeceu nossa presença:

“Eu agradeço a presença de vocês aqui na minha casa... na minha escola. Agradeço muito o interesse. É muito importante divulgar essa religião porque há muito preconceito. Na casa de minha avó as crianças ficavam brincando na porta da frente para que não escutassem o barulho do toque nos fundos da casa.” (mãe Meninazinha de Oxum)

A casa/terreiro é também uma escola, isto é, um espaço social formador de identidades que a coloca na posição de guardiã da memória uma vez que como lalorixá, é a que têm mais conhecimento sobre o culto. Como observa Reginaldo Prandi:

⁴⁵ Aqui cabe uma ressalva. A narrativa das lalorixás é fortemente atravessada pela identidade mítica fruto da comunicação e interação com as divindades afro-brasileiras o que contraria a tradição judaico-cristã ocidental. Este aspecto foi abordado por autores que explicam a liderança feminina no candomblé pelo viés da cosmogonia africana, que por sua relevância, foram revisitados no capítulo referente às mães-de-santo. Esta pesquisa pela posição teórica adotada não se apóia na mitologia, assim, a presença dos orixás no discurso das mães-de-santo será entendida como um veículo de produção identitária e é justamente aí que este estudo se justifica uma vez que essas mulheres jamais foram iluminadas sob este foco

O filho iniciado confia cegamente em sua mãe-de-santo. Guiado por ela, este fiel aprende ano após ano a repetir fórmulas iniciáticas necessárias à manipulação da força sagrada, da natureza, o axé. (PRANDI, 1996. p.42)

É função do cargo de lalorixá, e de sua responsabilidade passar para a comunidade todos os seus saberes, que lhe foram transmitidos oralmente pelos fragmentos da memória de suas predecessoras para dar continuidade ao axé: cantigas, danças, fundamentos, preceitos, enfim, todas as práticas rituais cotidianas do terreiro. Embora esses saberes sejam “impuros”, frutos do hibridismo⁴⁶, quando apropriados e ressignificados são considerados no pensamento pós-colonial como uma resistência à homogeneização ,pretendida pela globalização.

A importância da legitimação do candomblé parece uma constante nas narrativas:

“Ó, não... não precisa agradecer... é obrigação. A cultura tem que se dividir e se multiplicar.” (mãe Beata de Iemanjá)

Assim, me pareceu que a disponibilidade das lalorixás está muito ligada à questão do reconhecimento no sentido de revalorização das identidades seguindo o pensamento de Fraser (1997), sendo que esse reconhecimento abrange a dimensão da estima social, segundo Honneth (2003). As mãe-de-santo, foram reconhecidas, uma vez que lhes foi dado um lugar de enunciação.

Mulheres excluídas, que sofrem uma tripla opressão de gênero, raça e opção religiosa, nos remete a um diálogo com o passado colonial. Se durante o sistema escravagista, os deuses africanos cultuados clandestinamente nas senzalas não eram muito “católicos”, a herança colonial, hoje, ainda está presente manifestada

⁴⁶ O hibridismo no candomblé será desenvolvida posteriormente.

sob a forma da intolerância religiosa e preconceito, efeitos secundários que refletem condições anteriores da colonização. (GILROY, 2001)

Afirmando Identidades: a luta das lalorixás contra o preconceito e a intolerância religiosa.

No discurso colonial os cultos de matriz negra são hierarquizados como religiões menores fruto das produções discursivas hegemônicas que pela suas representações inferiorizantes, que segundo Fanon (1952), causam fortes impactos no psiquismo do colonizado. Este autor questiona porque só a brancura, simbolicamente, corresponde à justiça, verdade e pureza quando então o negro não é visto como humano, uma vez que esta experiência do (Eu) humano depende do reconhecimento do outro que jamais virá. Anzaldúa (199), em sua obra “Boderlands/La Frontera”, também explora a dimensão psíquica da exclusão social e simbólica quando trata da angústia de pessoas rotuladas como o “outro”.

O conceito de diáspora para Gilroy (2001) não é só disseminação de povos, abrange dimensões de preconceito e intolerância, escravidão e perseguição. O povo do santo sofreu muitas perseguições, até mesmo policial, e as mães de santo não contavam somente histórias sagradas, elas passavam e passam também, suas experiências de discriminação e exclusão:

“Mãe Cantua contava muita história que antigamente o candomblé era muito perseguido, que inclusive mamãe, mamãe, que me pariu, ela chegou a ir presa... disseram pra mãe dela assim: Damiana, vá que sua filha foi presa no candomblé de fulano de tal... lá em Salvador... era uma proibição danada.” (mãe Regina de Iemanjá)

A interdição ao culto dos orixás, na tentativa de impor o catolicismo ao povo da diáspora gerou muita violência, mas ocasionou também muita resistência e as mulheres do axé que não se mostram passivas:

“Eles entravam no candomblé a cavalo e quebravam tudo. Seqüestram bens como fizeram aqui... no museu da polícia tem tudo, atabaque, assentamento de santo, ferramenta, roupa... enquanto eu tiver força eu vou lutar, temos até um grupo com Beata... pra nós resgatar aquele negócio, tudo que é nosso tá no museu da polícia. Nós temos que resgatar isso. Eu tenho que lutar pela religião... a luta continua... com certeza vai continuar.”
(mãe Meninazinha de Oxum)

As lalorixás não esqueceram as desqualificações impostas ao culto pela tradição ocidental cristã, que são perpassadas pelo racismo quando os terreiros tornam-se espaços de reconhecimento e arenas de luta.

Para Laplatine (1987), a imagem que o ocidental se fez da alteridade não parou de oscilar entre os pólos de um verdadeiro movimento pendular. No período colonial, os negros sempre foram representados pelo seu superior, o branco, de forma ambígua, quando, humilde de “alma branca” quando rebelde como “negro fujão.” Jamais foram considerados como seres humanos que poderiam lutar contra a opressão para alcançar um status de cidadão.

Na contemporaneidade a dupla exclusão da mulher negra pelo feminismo do norte e pelo nacionalismo sexista, tema abordado por Spivak, em seu polêmico artigo: Podem os subalternos falar, foi muito bem expresso no título de uma coletânea de textos fundadores do feminismo em 1983 nos Estados Unidos que denuncia as opressões de gênero, raça, classe e orientação sexual:

“Todas as mulheres são brancas, todos os negros são homens, mas, entre nós, algumas são corajosas⁴⁷.”

As lalorixás podem se enquadrar perfeitamente no título dessa coletânea porque quando reagrupam grupos diaspóricos pela religião, disputam espaços de poder, lutando contra o preconceito e a exclusão o que caracteriza uma luta política. Deve-se considerar também o contexto desfavorável a partir do qual elas falam:

“Minha mãe engravidou em Salvador, no recôncavo baiano e me pariu no Rio de Janeiro, exatamente na baixada fluminense, porque é onde ta a minoria, é a periferia... onde todas as mulheres não são mulheres conhecidas. Porque, valor tem os homens que moram no asfalto, mas os da periferia não.” (mãe Beata de Iemanjá)

Ao chegar ao terreiro de mãe Beata havia na porta uma placa com os seguintes dizeres: “QUEM É DO AXÉ DIZ QUE É.” Era a época do censo de 2010. Os dizeres da placa é um apelo à comunidade para assumir sua identidade religiosa uma vez que o culto discriminado por ser de matriz negra o que é perpassado pelo racismo:

“O candomblé hoje é uma religião aberta a todos mas ainda tem muito preconceito. É muito difícil uma pessoa dizer... eu sou do candomblé. Os brancos aqui... o dito branco brasileiro acha que eles são a imagem do europeu. Eu não acho. Muita gente da alta sociedade vem ao candomblé mas não falam. Eles vem para resolver problemas.” (mãe Gisèle de Iemanjá)

A identidade religiosa é negada em função do preconceito embora na “zona de contato” entre culturas quando ambos os grupos são afetados. Importante é ressaltar como a mãe de santo se coloca numa posição de sujeito, tentando transpor fronteiras totalizadoras.

⁴⁷ Tradução livre do autor extraída da contra capa do livro “Black Feminism: Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000” cujos textos foram selecionados por Elsa Dorlin (2008)

Em Busca do “Passado Perdido”: causas da “escolha” religiosa e a preservação das tradições

Na pesquisa realizada por Prandi (1996), publicada em seu livro “*As Herdeiras do Axé*”, quando esse autor entrevistou algumas mães-de-santo, concluiu que as doenças físicas ou mentais são razões que levam muitas pessoas a se iniciarem no candomblé. Essas doenças atribuídas a problemas espirituais normalmente são curadas após a iniciação. É como se o orixá provocasse aquela doença para conscientizar o enfermo da necessidade de “fazer o santo”

Esta motivação para iniciação no culto aos orixás foi confirmada nas narrativas desta pesquisa:

“Eu tinha problema de saúde. Olha, eu tinha uma dor de cabeça, ontem mesmo eu tava lembrando disso. Eu tinha uma dor de cabeça todos os dias a uma hora da tarde. Ia até uma e meia... por aí. Depois passava. Todos os dias. Uma vez, eu ainda me lembro, eu passei mal dentro do ônibus e o motorista, ele teve que sair da rota e me levar no... no IASERJ, ali de Madureira[...]. Jera um problema espiritual. Minha mãe me levou para jogar búzios e ficou sabendo que eu tinha um problema espiritual, mas ela sempre soube. Minha vida espiritual foi uma coisa assim muito complicada porque eu, na infância, eu... sonhava muito com lemanjá, sonhava muito com o mar.. Um dia... .minha mãe falou pra Xangô, ...ela disse: Xangô, tá qui minha filha, faça dela o que o senhor bem achar melhor” (Mãe Regina de lemanjá.)

A opção religiosa é determinada pela vontade do orixá que as escolhe de forma direta ou indireta por uma enfermidade:

“Este cargo de lalorixá eu herdei de minha avó Yá Dávina. Quando minha mãe estava grávida ela passou muito mal, ela já tinha tido quatorze filhos. Os médicos diziam que num ia... que ia perder, Omulu dizia que viria... que precisava... isso é muito gratificante porque eu fui escolhida graças a Deus... ter nascido a criança, essa meninazinha que vos fala... e hoje, eu sou lalorixá. Tem gente que

fala zeladora, mas zeladora é de prédio... (risos). Eu sou uma lalorixá.”(mãe Meninazinha de Oxum)

A questão da cobrança do orixá, que deseja que seu “filho” seja iniciado, provocando uma enfermidade, está sempre presente, entretanto, percebe-se também uma valorização da ancestralidade e da linhagem que precisa ser mantida como preservação da tradição, na busca de um “passado perdido”, expressão emprestada de Woodward (2006).

“Sai do recôncavo, fui pra Salvador, pra cidade... era uma questão de doença. Eu era muito doente. Sempre eu acho que estava no meu destino ser uma lalorixá, que era meu caminho, já estava predestinado. Eu fui iniciada em Salvador pela lalorixá Olga Francisca Régis, mais conhecida como Olga do Alaketu, descendente de Benin, do reinado de Arô mas eu estava predestinada. Eu nasci numa encruzilhada numa terça-feira..uma parteira falou pra minha mãe que nunca tinha visto uma filha de Exú.”(mãe Beata de Iemanjá)

Os orixás estão intimamente ligados a ancestralidade, a linhagem e a continuidade. Dessa forma, a pessoa escolhida terá a missão de perpetuar a memória do povo da diáspora, quando então os orixás tornam-se catalisadores da produção identitária do grupo, materializado na figura da mãe-de-santo, que é quem se comunica com as divindades e legitima essas práticas.

O fato da lalorixá ser escolhida pelas divindades, aumenta a auto estima, valoriza a subjetividade e subverte a hegemonia universalista cristã. Como sacerdotisa, recriará muitos outros orixás preservando e pluralizando suas práticas desterritorializadas nas comunidades pós-coloniais, formando novas identidades híbridas que buscam reconhecimento.

Mesmo depois de iniciado é preciso cuidar do orixá, alimentá-lo, vesti-lo, dar obrigações e festejar a cada ritual de passagem, até mesmo quando a mãe-de-santo ou pai-de-santo falece.

*“Meu pai de santo havia morrido e eu não fiz nenhuma obrigação . Quando eu conheci Balbino, eu pedi para ele vir comigo numa festa de candomblé. Chovia muito e eu derrapei e quebrei cinco costelas. Balbino deu comida para lemanjá e passou a ser meu pai-de-santo.”
(mãe Gisèle de lemanjá)*

Aparentemente parece que o candomblé é só festa, entretanto há normas rígidas de comportamentos a serem seguidas pelos membros da comunidade. Segundo cada orixá, há interdições alimentares, no uso de cores em relação ao vestuário, além das proibições sexuais, uma vez que não deve haver relações entre membros da mesma família ritual e abstinência antes e depois de determinados rituais.

*“Eu fui muito rebelde na minha infância... na juventude, eu não admitia as normas da burguesia francesa onde eu nasci. Eu sempre rejeitei a vida diplomática e acabei entrando em outra sociedade muito mais restrita, as regras do candomblé são muito mais severas mas eu consegui fazer o meu caminho, sou muito reconhecida.”
(mãe Giselè de lemanjá)*

Culturas Híbridas: as lalorixás e a “comunidade imaginada”

O candomblé não é uma religião pura, é fruto de trocas e negociações entre culturas de matriz africana, indígena e europeia. A falta de “pureza” do culto é revelada na fala da lalorixá que viveu entre a África e o Brasil:

“Aqui o candomblé nunca foi totalmente africano. Foi sendo remodelado à imagem da África no Brasil. São muitas tendências diferentes.” (mãe Giselè de lemanjá)

Na visão pós-colonial o conceito de hibridismo desconstrói as concepções binárias de identidade e diferença desestabilizando a homogeneidade e os essencialismos redutores característicos do discurso ocidental, uma vez que afeta tanto o grupo hegemônico como o subalterno.

Ao entrevistar mãe Meninazinha no Ilê Omulu Oxum, alguns fatos me chamaram atenção:

Augras (1983), relatando sua visita ao terreiro *Ilê de Omolu e Oxum*, descreve um nicho pintado de azul, com estrelas douradas, que servia de moldura para uma estátua de Nossa Senhora da Conceição, que é uma das “coberturas” católicas da sensual Oxum (p. 184)

Por coincidência, agora em 2011, ao visitar o mesmo terreiro, não havia mais esta estátua, e sim paramentos e roupas de Oxum. Uma das primeiras coisas que observei, na ante-sala enquanto aguardava a lalorixá mãe Meninazinha, foi um quadro com os seguintes dizeres:

Nossa Senhora da Conceição não é Oxum.

Ela pode ter sido uma filha de Oxum...

Pensamento de Mãe Meninazinha de Oxum.

Como a cultura não é cristalizada, ela vai se modificando. Grupos minoritários, marcados pelo preconceito, criam novos discursos identitários que vão se (re)atualizando.

A deusa Oxum originalmente pagã é associada a uma réplica cristã eurocêntrica de N. Sra. da Conceição. Anzaldúa (1987) atribui a associação da deusa pré-colombiana “Saia Serpente” a Virgem de Guadalupe ao imperialismo religioso e a tirania dos colonizadores. A deusa Coatlicue por ser muito sensual, vai

de encontro aos interesses patriarcais quando o homem se apropria do corpo da mulher. Esse aspecto da associação da mulher à pureza da Virgem Maria, foi evidenciado por D'Ávila Neto em várias publicações, já citadas nesse trabalho, quando estuda os modelos de pureza atribuído as mulheres brancas no Brasil patriarcal.

Ao perguntar a lalorixá sobre seu pensamento recebi a seguinte explicação:

“Nossos ancestrais, eles não podiam, todo mundo sabe disso... professar, cultuar a religião deles que é nossa. Lá eles eram reis, rainhas, mas aqui, eles eram analfabetos? Não eram... eles eram muito inteligentes. Eles não eram ignorantes. Por quê? Nossa Sra. aqui em cima e ali em baixo estava oxum”(risos)
(mãe Meninazinha de Oxum)

Parece que nos terreiros, há uma maior consciência crítica, por parte das lalorixás, sobre as representações que as inferiorizam como mulheres mestiças e mães-de-santo, suas identidades e sua cultura são essencializadas, quando então são produzidos e reproduzidos estereótipos depreciativos, pelo discurso do homem branco e cristão, em relação as práticas culturais e religiosas do grupo. Nesta hierarquização de gênero, raça e religião as ialorixás procuram “brechas” fazendo mediações “para afirmar uma determinada identidade buscando legitimá-la por referência a um suposto e autêntico passado – possivelmente glorioso, mas, de qualquer forma um passado que parece “real.”” (Woodward, 2006 p. 27)

“Ai os brancos chegavam... que quê vocês tão fazendo ai? Que negócio é esse? Há! É nossa senhora... é claro,era a religião dos brancos. Eles estão vendo Nossa Senhora. e São Jorge, todo mundo ali. Então, você vai até ajudar a bater palma pra eles. Isso foi só uma estratégia pro candomblé chegasse aqui, onde nós estamos, chegasse aos dias de hoje.”

Não se pode voltar ao passado, mas podemos entendê-lo pelos seus efeitos:

“Minha religião é divina, maravilhosa. Eu sou fã de Nossa Senhora. da Conceição... adoro São Jorge, mas tenho certeza que Nossa Senhora. da Conceição não é Oxum. Quando Nossa Sra. da Conceição andou por aqui, Oxum já existia há muito tempo... porque sempre existiu a natureza, sempre existiu as águas...” (mãe Meninazinha de Oxum)

Foi contada outra história, ou melhor, foi recontada a história do “outro”, visto pelo olhar de uma mulher de caráter periférico, como afro-descendente e mãe-de-santo. Relendo o passado, traz para os dias de hoje uma fala contra-hegemônica, um pensamento liminar que a coloca num lugar privilegiado, como herdeira de uma civilização muito mais antiga que a europeia cristã. Falando da periferia para o centro, o colonizado faz uma intervenção na autoridade colonial que para Bhabha (2005) significa descolonização e luta por espaços de poder que abre possibilidades de novas construções identitárias.

Para Hall (2006), a história é sucessiva e não linear por suas rupturas e continuidades. Redescobrir as “rotas africanas” é falar da escravidão, colonização, exploração e racialização.

Ao entrevistar mãe Gisèle, vez por outra, a entrevista era interrompida por um filho ou filha de santo que vinha pedir instruções ao pé do ouvido da lalorixá, naturalmente sobre as “obrigações” que estavam acontecendo na casa. Antes de se dirigirem a ela deitavam-se ao chão, “batiam a cabeça” e uma vez orientados, beijavam-lhe a mão e ela os abençoava invocando a “dona” da casa: *“que lemanjá lhe abençoe meu filho...”*

Todo o ritual para dirigir-se a mãe-de-santo, revela sua autoridade absoluta e seu status naquela comunidade e pode também nos levar à uma reflexão sobre o hibridismo. A fala, *“que lemanjá lhe abençoe”*, nos remete às imagens do catolicismo quando as crianças, por exemplo, pediam a benção à mãe à madrinha de batismo

ou mesmo ao padre como era o costume, sempre tinham como resposta “*que Deus lhe abençoe meu filho*”. A cena entre o filho e a mãe-de-santo, na perspectiva pós-colonial, poderia ilustrar o hibridismo por não tratar-se de uma síntese e sim, de uma “inventividade”, marcada por materiais culturais impostos pelo grupo hegemônico, mas ao mesmo tempo caracterizado por uma assimilação seletiva e resistência para afirmação de identidades do grupo subalterno. (Hall, 1998)

O candomblé não é “puro”, fruto de negociações entre as diversas etnias africanas com religiões de outras matrizes, como já foi visto, mas os terreiros não são uniformes, há que se considerar a autoridade da mãe-de-santo:

“O comando é meu, quem manda sou eu. Entendeu? Eu que tenho que dizer se vai sair a festa , qual o orixá que quer a festa ,Entendeu? Eles fazem as reuniões e vem perguntar pra mim se é assim se é assado,Entendeu? O veredicto quem dá sou eu.”(mãe Regina de Iemanjá)

Dessa forma entre os elementos assimilados e descartados, característicos do processo de hibridação deve-se levar em conta a liderança da mãe-de-santo:

“Eu aprendi aqui com mãe Agripina e com mãe Cantua que quando o iaô sai ele tem que ir a missa. Não me passaram o por que? Ai eu também não posso passar pra vocês o porque. Eu continuo fazendo isso. Ele sai, vai a uma igreja, assiste a missa e retorna. Faz parte do ritual.” (mãe Regina de Iemanjá)

“Quando fiz o santo, depois da saída tinha que ir à missa. Eu fui. Eu tinha que ir né? Coisa do povo antigo. Mas eu pensava por quê? Eu fiz o santo, adoro minha religião, adoro meu orixá. Depois que eu faço, eu tenho que ir a igreja pedir perdão ao padre, por quê?... (risos)... Meus filhos não vão mais.” (mãe Meninazinha de Oxum)

Hoje há um movimento contra o sincretismo com a igreja católica liderado por mãe Stella, do Ilê Opô Afonjá de Salvador, segundo depoimento da Irmã Ivone Gerbara, no filme “A Cidade das Mulheres” de Lázaro Faria (2005):

“Oxum é Oxum, vem da cachoeira, Iemanjá vem do mar, Xangô é o dono do fogo... Oxóssi é o caçador e por aí vai, aqui na casa não tem imagem de santo.” (mãe Regina de Iemanjá)

Com a maior visibilidade dada as mães-de-santo na nossa sociedade há um movimento no candomblé de se constituir de forma mais independente da igreja católica, entretanto como os terreiros não são padronizados e dependem diretamente das ialorixás, algumas, mais engajadas nesse movimento agem de forma diferente das mais conservadoras. De qualquer forma vale lembrar que a descoberta das diferenças pelos viajantes do século XV quando houve um encontro forçado da África com o novo mundo o critério essencial, segundo Laplatine (1987), para atribuir status humano aos “selvagens” era o religioso. Parece que o movimento de independência das mães-de-santo frente ao sincretismo pode ser caracterizado por uma afirmação da diferença. A homogeneização proposta pela globalização não suprime a diferença (Spivak, 2007). e a identidade é uma questão de tornar-se (Hall, 2006).

A Grande Família

Como já foi observado, o terreiro é integrado a casa, não havendo uma separação entre os espaços sagrado e doméstico e o mesmo ocorre com a família consanguínea e a família de santo que se confundem:

“Minha vó veio para o Rio na década de 20 com a família, minha mãe, meu pai e tal, e aqui minha vó alugou uma casa no bairro da Saúde... e a casa era muito grande. Então, ela, quando as pessoas vinham de Salvador que num tinham onde se hospedar... ela ali hospedava os conterrâneos, encaminhava pra trabalho. A casa tinha

um nome de consulado baiano. Eram todos muito unidos, agente ia a muitas casas de candomblé” (mãe Meninazinha de Oxum)

“Eu perdi quatro filhos... mas senti as dores do parto. Quando me perguntam se tenho filhos eu digo que tenho cento e cinquenta filhos” (mãe Meninazinha de Oxum)

Esse novo arranjo familiar tem a mãe-de-santo como centro, que forma redes de solidariedade, e motiva a grande família para permanecer juntos uma vez que o culto é também perpassado pelo lazer (festa, dança, música e culinária).

“O meu marido é ogã de lansã. Tive que botar meu marido no candomblé pra poder ele me acompanhar. Foi lansã que pediu. Aqui quando os ogãs se juntam é uma festa... Tem que haver muita união” (mãe Regina de Iemanjá)

As ialorixás também se envolvem na esfera social e pessoal dos filhos de santo, o que Joaquim (2001), chama de liderança institucional.

“Eu queria ser enfermeira, formada pela Ana Neri. Justamente eu queria ser enfermeira, mas ai mãe Agripina disse que queria uma filha professora e ai eu fui pra escola normal. Quando eu me formei foi o ano que mãe Agripina morreu, em 65. No dia 22 de Dezembro.” (mãe Regina de Iemanjá)

Os laços familiares e étnicos foram rompidos pela diáspora e coube a mulher no novo mundo reorganizar esses grupos pela filiação religiosa na figura das mães-de-santo.

Homens e Mulheres no Candomblé

Muitos estudos foram realizados sob questões de gênero principalmente na tradição antropológica que foram expostos neste trabalho. Nas concepções binárias da identidade e da diferença a mulher é ligada a natureza e o homem a cultura

(D'Ávila Neto, 1995), o que justifica o processo de exclusão que é garantido pelo sexismo e androcentrismo. Para as mães-de-santo a predominância das mulheres no cargo de ialorixá é um fato que é atribuído ao princípio maternal, a função da mulher como reprodutora inscrita na natureza.

“Acredito eu, que útero, só em mulher, né? O nosso quarto do axé é o nosso útero, né? Onde o iaô nasce, aí vai desenvolver para dar um nome, no barracão” (mãe Regina de Iemanjá⁴⁸)

“O candomblé tem muitas mulheres porque é mãe, né? As mulheres tiveram muita importância, não quero desmerecer os homens mais a história é essa...” (mãe Meninazinha de Oxum)

A iniciação é vista pelas ialorixás como um processo de gestação. No quarto do axé que é onde fica o iaô durante o processo é o útero. Ao final, há uma grande festa no barracão onde o iniciado incorpora o orixá, que dá um nome africano ao filho de santo.

Assim, a ialorixá associa, mais uma vez o filho-de-santo ao filho biológico que a mãe, cria, cuida e educa. As ialorixás têm plena consciência de seu papel como líder da comunidade, mas de forma ambígua, atribuem seu lugar como chefe de clã a maternidade, herança das representações do patriarcalismo.

Quanto aos papéis masculinos, como os ogãs, aparece nas narrativas com a função de auxiliares da mesma forma que as ekedis.

“A função do ogã na casa é fazer tudo que for possível fazer até lavar uma panela ele faz. Ta? Meu marido é o ogã de Iansã, quando Iansã come ele tem uma certa responsabilidade de dar bicho, de dar roupa pra pessoa que incorpora Iansã, entendeu? Essa é uma das funções dele.” (mãe Regina de Iemanjá)

⁴⁸ Lembrando que os ogãs e as ekedis são filhos/filhas de santo que se iniciam, mas não incorporam os orixás.

“Os homens aqui vem quando tem obrigação... quando tem festa... controla as entradas e as saídas... o comportamento das pessoas, toca atabaque. A função depende do santo e homem pode ter santo mulher e a mulher ter santo homem.” (mãe Giselè de Iemanjá)

No meu terreiro os homens tem suas funções as mulheres outras, mas o candomblé é matriarcal. Eu dou as orientações... os ogãs... lá dentro eles trabalham, limpam, eles lavam, eles varrem... tem que ter união.” (mãe Meninazinha de Oxum)

Na hierarquia de gênero, a mulher pertence ao espaço doméstico e o homem ao espaço público. Nas comunidades do terreiro pode-se questionar a universalidade dessas relações de poder a partir das narrativas.

As Mulheres de “Raça” Atravessam as Fronteiras de Seus Espaços Sagrados

As mães-de-santo não se restringem mais aos espaços sagrados e ampliam suas lutas para outros seguimentos da sociedade, como revelam as narrativas:

“Eu era muito pobre, mas aprendi a discutir meus direitos. Só frequentei a escola até o terceiro ano primário porque meu pai achava que mulher num tinha que aprender a ler pra num sabe discutir com o homem porque é ele que manda, mas eu aprendi a ler em papel velho que eu achava no lixo (mãe Beata de Iemanjá)

“Minha lalorixá me deu o direito de ser uma lalorixá. O cuidar das cabeças, do zelar da cabeça de seus filhos... com a fé na natureza e os orixás. Desde pequena tive a saga de querer ser uma defensora da minoria. Eu via um... marido bater numa mulher eu ficava desesperada.

Eu luto contra tudo: a discriminação, a homofobia... sou assim desde pequena. (Mãe Beata de Iemanjá)

“Sempre é uma preocupação com a comunidade toda. Agente tem muitos projetos, muitas atividades, eu dou aula de cânticos e danças. Tem muita cantiga boa. É muito tempo... quatrocentos anos. É muito forte. Tem curso de cozinha afro, todo tipo de artesanato. Tem muita gente se beneficiando, tem palestras sobre direitos humanos, cidadania, homofobia, racismo, sexismo e prevenção do HIV. Tudo isso é nossa luta.” (mãe Meninazinha de Oxum)

Bernardo (2003) observa que na contemporaneidade há um entrelaçamento entre as dimensões políticas e religiosas (p.158). Encara esta nova configuração como positiva para construção da identidade. O aparecimento desta categoria nas observações de campo e nas narrativas causou-me surpresa, até porque na literatura a função sagrada das ialorixás é a mais privilegiada.

De toda forma a participação das mães-de-santo nos novos movimentos sociais está relacionado a política das identidades, mas acredito que este aspecto seja objeto de outro estudo.

Depoimento de Adailton Moreira Costa

Este depoimento foi incluído neste trabalho pelas seguintes razões: ao chegar a casa/terreiro de mãe Beata foi Adailton quem nos recebeu e enquanto aguardávamos a chegada da ialorixá, ele começou um discurso relativo ao poder feminino no candomblé. Esta fala foi considerada como ilustrativa por tratar-se do filho biológico de mãe Beata e será o futuro pai-de-santo desse terreiro além de ter feito uma monografia de final do curso de sociologia, sobre este tema, que foi citada pesquisa.

O conhecimento do candomblé é a partir das mulheres. Toda essa identidade cultural, esse capital cultural vem a partir do gênero feminino. São essas anciãs que nos geram, nos nutrem a partir desse saber feminino. Desse sentimento das mulheres por acolher, nutrir e nos sustentar. É um sentimento de acolhida, de colo, de ventre materno, desse ventre que gera o mundo, que gera as pessoas. Se algum dia eu a suceder quero estar cercado de mulheres nos cargos mais importantes pra não deixar isso se perder, cargos rituais e sociais. Minha mãe é uma mulher muito

ativa, atendida as questões do mundo, as questões da mulher negra e da sociedade. Quem dá a vida é a mulher. Elas trouxeram isso das Ialodês⁴⁹. Isso foi trazido da África e foi por isso que elas criaram o matriarcado aqui.

São mulheres poderosas que agregam outras famílias também, não só as consanguíneas como também as famílias do axé. Elas mantêm laços firmes com as outras comunidades. Essa religião não discrimina negro, não discrimina pobre, não discrimina branco, não discrimina lésbica, não discrimina gays, enfim, todos os que sofrem preconceitos e discriminações. Logicamente para algumas instâncias hegemônicas, essa não pode ser considerada uma religião. Ninguém está querendo uma religião como essa.

Adailton ratifica a afirmação de Prandi (1997) que o candomblé é a religião dos excluídos. Considera a importância da liderança feminina no culto e a atribui a um princípio maternal. Coloca que a participação das ialorixás nas políticas de identidade foi causada pela herança ancestral das Ialodes, partilhando o pensamento de Werneck (2008) ativista do movimento feminista negro.

5.4 Conclusão

Este trabalho teve como objetivo compreender o percurso das mulheres da diáspora e suas descendentes representadas pelas mães-de-santo, figuras que se tornaram preponderantes na hierarquia sobre toda a comunidade de fiéis, desde que criaram as primeiras casas de candomblé em Salvador que se disseminaram por todo o Brasil.

⁴⁹ Bernardo (2003), relata que duas associações femininas importantes foram criadas no século XVIII: Ialodê (já citada neste trabalho) e Gueledê estão ligadas aos mercados iorubas. A primeira era responsável pelas questões femininas representando o interesse dos comerciantes e a segunda pela troca de bens simbólicos relativas a fertilidade.

Mulheres deslocadas, que tiveram seus laços étnicos e familiares rompidos quando a história interveio através da diáspora. Nesse encontro forçado entre tradições africanas e a tradição ocidental provocada pela aventura colonial européia, ficaram “entre fronteiras”, entretanto, mantiveram algo de sua identidade original, recriadas e viabilizadas por suas práticas religiosas de matriz africana.

Foi justamente por se encontrarem “entre fronteiras”, e fazendo parte de um grupo minoritário, que, para “sobreviver” fizeram negociações com diferentes tradições. Vendendo quitutes em seus tabuleiros, rezando o padre nosso e cantando para Oxalá, abriram caminhos para resistir, para afirmarem suas identidades e marcarem suas diferenças, desestabilizando o discurso universalista de tradição européia ocidental cristã, onde só os homens são detentores do poder.

Suas antecessoras passavam pela tradição oral através das gerações, seus saberes sagrados, assim como também contavam histórias de opressão e perseguição pelo grupo hegemônico.

As mães-de-santo ainda trazem na memória todo o sofrimento da escravidão, colonialismo e patriarcalismo quando foram vítimas do racismo e do sexismo e representadas como a “outra”. Os afro-descendentes foram excluídos, nos níveis, social e simbólico. Como legado do colonialismo o quadro se agravou ainda mais no contingente feminino, que até os dias de hoje pela falta de reconhecimento e redistribuição se encontram no mais baixo patamar da pirâmide social brasileira no que se refere à saúde, educação, mercado de trabalho, dentre outros, como foi apontado pelos indicadores sócio-econômicos dos órgãos de pesquisa nesse trabalho

Nos terreiros, comunidades pós-coloniais híbridas, elas ocupam o cargo de lalorixá. Por serem escolhidas pelas divindades, valorizam enormemente a

ancestralidade, a linhagem e assim, vão dando continuidade a herança ancestral africana, seus saberes, que são legitimados pelas práticas cotidianas do terreiro.

Como sujeito pós-colonial, as ialorixás mostram-se insubmissas, reagindo ao eurocentrismo e ao androcentrismo, cujo discurso sempre as estigmatizou. São mulheres de “raça” com grande auto-estima e a subjetividade valorizada, mostrando fôlego para preservar elementos de sua identidade original, aqui recriados, o que absolutamente não significa aculturação, mas sim criatividade, imaginação e memória.

Através da religião, as mulheres reagruparam o chamado “povo do santo”, criando um novo arranjo familiar que congrega tanto a família consanguínea como a do axé. Esses espaços sagrados não devem ser representados como um espaço doméstico, que seria uma forma de naturalizar a identidade das ialorixás, embora, elas atribuam esse papel de “mãe” a um princípio maternal, herança do patriarcalismo. Esta grande família, chefiada pelas mulheres teve enorme importância não só na preservação de tradições de matriz africana, como também, pelos seus desdobramentos profanos que influenciou nossa cultura, como os ritmos musicais, a dança, a literatura, linguagem e culinária.

Se por um lado essas mulheres foram vítimas do preconceito e da intolerância, elas não se mostraram passivas frente às hierarquias de gênero, raça e religião, porque ampliaram sua consciência e reconhecem sua situação de subalternidade, e é por esse caminho buscam transformar as estruturas de dominação e as representações inferiorizantes impostas pelo que o imaginário colonial marcando uma “posição de sujeito” no novo mundo.

Hoje as mães-de-santo não se restringem mais aos espaços sagrados ampliando sua luta para outros segmentos da sociedade em parceria com ONG's

ligadas ao movimento feminista negro com objetivo de empoderar outras mulheres e outros grupos minoritários.

As mães-de-santo contribuíram assim para que o candomblé perpetuasse os traços culturais de origem africana, um desafio à sociedade patriarcal, escravista e androcêntrica do Brasil Colônia afirmando a diferença, permitindo que os ritos e mitos e seus desdobramentos profanos pudessem compor a identidade nacional.

Toda essa diversidade envolveu inúmeras negociações entre múltiplas sociedades tribais africanas com tradições ocidentais e ameríndias, apelo à memória, motivação para se unificarem, resistência ao grupo hegemônico.

Nesses espaços sagrados/profanos, que propiciam união, solidariedade e reconhecimento as mães-de-santo formaram um grupo de “diferentes”. As comunidades por elas chefiadas desestabilizam o discurso hegemônico quando transformam e pluralizam suas práticas criando novas identidades híbridas.

Nos terreiros de suas casas, elas rodam a baiana, criam e re-criam, aqui, no Brasil de todos os santos a grande família da África “imaginada.”

Referências Bibliográficas:

ALGRANTI, Leila M. Mulheres Enclausuradas no Brasil Colonial. In: HOLANDA, Heloísa B. & CAPELATO, Maria H. R. **Relações de Gênero e Diversidades Culturais nas Américas**. São Paulo: Expressão e Cultura, 1999.

AMARAL, Rita. ; SILVA. Vagner G. A cor do Axé: brancos e negros do candomblé de São Paulo. In. MOURA, C. E. M. (Org.). **SOMÀVO: O Amanhã Nunca Termina: Novos escritos sobre a Religião dos Voduns e Orixás**. São Paulo: Empório da Produção, p.133-161, 2005

_____. **Cantar para subir - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista**. In: Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 16, no. 1/2, ISER, 1992a. Disponível em: <<http://br.monografias.com/trabalhos913/cantar-musica-ritual/cantar-musica-ritual.shtml>>. Acesso 20/03/2011.

ANDRADE, Ana Karine B. C.; COSTA, Eridan de Santana. **Mulheres Religiosas: O candomblé e o poder feminino**. Recanto das Letras, 2008. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/artigos/1210152>> Acesso: 16/05/2011.

ANTHONY, Ming. **Des plantes et des dieux das les cultes afro-brésiliens: essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil**. Paris : L'Harmattan, 2001.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La frontera: the new mestiza**. Introdução por Sonia Saldívar-Hull. 2 ed. San Francisco : Aunt Lute Books, 1999.

APPADURAI, Arjun. **Après le Colonialisme: Les Conséquences culturelles de la globalisation**. Paris: Éditions Payot, 2005.

ARANHA, Graça. **A Viagem Maravilhosa**. Rio de Janeiro: Garnier, 1929.

AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.

BAHRI, Deepika. Le Féminisme Dans / Et Le Post-Colonialisme. In : **Penser Le Postcolonial : Une introduction critique**. Org. : LAZARUS, Neil.: Amsterdam, 2006.

BALANDIER, Georges. **La situation coloniale: approche théorique**. Cahiers internationaux de sociologie. Vol. 11. p.44-79. Paris: Les Presses universitaires de France, 1951.

BALES, Kevin. **Disposal People: New Slavery in Global Economy**. Berkley University: California Press, 1998.

BASTIDE, Roger. **Le Candomblé de Bahia**. Paris: Plon, 2000.

_____. **As Religiões Africanas No Brasil. Contribuição A Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações**. 3ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi**. Trad. Carlos Alberto de Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

BERKENBROK, Volney J. **A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, Mulheres e Mães: lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo: Pallas, 2003.

_____. **Candomblé: Identidades em Mudança**. Revista Nures nº 7 – Setembro / Dezembro 2007 – <http://www.pucsp.br/revistanures>. Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nures/revista7/nures7_teresinha.pdf>. Acesso em: 04/05/2011.

BIRMAN, Patrícia. **O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros**. Religião e sociedade, n.18/2. p. 75-122, 1997

_____. **Fazer Estilo Criando Gêneros**. Rio de Janeiro: UERJ, 1995.

BRAH, Avtar. **Diferença, Diversidade, Diferenciação**. In: cadernos pagu. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, n.26 p.329-376, 2006.

BRAGA, Júlio S. **A Luta Segue por Novos Caminhos**. Estudos Avançados; v. 18, nº 50, p. 135-139. São Paulo Jan/Abril, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100013>. Acessado em: 05 Março 2011.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. **L'Etat Global**. Paris: Payot, 2007

CAMPOS, F. A. Vera. **Mãe Stella de Oxossi: Perfil de Uma Liderança Religiosa**. São Paulo: Oduduwa, 1993

CANCLINI, N. Garcia. **Consumidores e Cidadãos**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996

CASCUDO, Luis da C. **História da alimentação no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

CARNEIRO, Edson. **Antologia do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1950.

_____. **Candomblés da Bahia**. Apresentação em notas de Raul Lody. - 9ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane Abdon. **Identidade Feminina**. In: Caderno Geledés, 4ed. p. 5 – 20. São Paulo: Geledés-Instituto da Mulher Negra, nov. 1993.

CORNELL, Drucilla & MURPHY, Sara. **Anti-racism, multiculturalism and the ethics of identification**. In. Philosophy & Social Criticism: SAGE, Vol. 28, nº 4, p. 419-449, 2002.

COSSARD, Gisèle. **AWÓ: O Mistério dos Orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2007

COSTA, Adailton Moreira. **Mulheres Negras Líderes de Candomblé na Contemporaneidade um Olhar Abrangente sobre a Questão de Gênero Feminino, Ação Política e a Religiosidade Afro-Brasileira no Rio de Janeiro**. Monografia de Conclusão de Curso – Departamento de Sociologia e Política Puc Rio - Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2008.

COSTA, Claudia de Lima. **Feminismo Fora do Centro**. Entrevista com Ella Shohat. Rev. Estud. Fem. n. 1. v.9: Florianópolis, 2001.

COSTA, Emília Viotti. **Da Senzala à Colônia**. São Paulo: UNESP, 1966.

D'AVILA NETO, Maria Inácia . **O autoritarismo e a mulher: o jogo de dominação macho-fêmea**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1980.

_____. **Ecofeminismo: Horizontes Contemporâneos**. Documenta Eicos nº 8 Rio de Janeiro: UFRJ, 1987.

_____. Mulheres, Cultura e Desenvolvimento. In: D'Ávila Neto, M.I. (Org.) **Desenvolvimento Social, Desafios e Estratégias**. Rio de Janeiro: UNESCO/UFRJ/EICOS, 1995.

_____. **La participacion ambiguë**. Courrier de La Planète, vol. 74, n° 3 p.42-44. França, 2004.

D'AVILA NETO, Maria Inácia & NAZARETH, Juliana. **“Globalization and Women's Employment.”** Peace Review: A Journal of Social Justice. 17: p.215-220, 2005

D'AVILA NETO, Maria Inácia ; ANDRADE, Regina ; CAVAS, Claudio. **La cuisine des dieux: La diáspora noire et les pratiques alimentaires brésiliennes**. Hommes & Migrations: Cuisines et dépendance n°1283 – janvier-février 2010. p.108-115, 2010.

D'AVILA NETO, Maria Inácia ; CAVAS, Claudio. Diáspora Noire: Inégalité de genre et race au Brésil. In : **Community Psychology: common values, diverse practices**. (Org): SAIAS, T., STARK, W., FRYER, D. AFPC, 2010.

_____, **Diáspora Negra: desigualdades de gênero e raça no Brasil**. Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero. v. 2, n° 1,p. 3-11, jan./jul. 2011

DEDEIRE, Marc ; TOZANLI, Selma. Les paradoxes des distances dans la construcion des identités alimentaires par acculturation. In : **Anthropology of Food**.

Disponível em: <<http://aof.revues.org/index2582.html>>, 2007. Acessado em: 26 Agosto 2009.

DEL PRIORE, Mary.; VENÂNCIO, Renato P. **Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DEVREUX, Anne. Sociologie contemporaine et re-naturalisation du féminin. In. GARDEY, D.; LOWY, I (org) **Les sciences et la fabrication de féminin et du masculin**. Paris: Archives contemporaines, 2000.

DION, Michel. **Omindarewa: uma francesa no candomblé, a busca de uma outra verdade**. Rio de Janeiro. Pallas. 2002

DORLIN, Elsa. **Black Feminism: Anthologie du Féminisme Africain-Américain, 1975-2000**. Paris: L'Harmattan, 2008.

FANON, Fritz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Du Seuil, 1952

FARIA, Lázaro. **A Cidade das Mulheres**. Produção e Direção de Lázaro Faria. Salvador: Casa de Cinema da Bahia, 2005 (72min.) DVD: son., color. Legendado. Port.

FARIA, Lázaro. **Orixás da Bahia**. Produção e Direção de Lázaro Faria. Salvador: Casa de Cinema da Bahia, 2004. (40min.) DVD: son., color. Legendado. Port.

FERNANDES, Florestan. **A Sociedade Escravista do Brasil** (The slavish society of Brazil) paper presented in the Academy of sciences. New York, 1976.

_____. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, v. 1, 1978.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **A mulher no Tambor de Mina**. In: Revista de Ciências Sociais da UFMA. São Luís: EDUFMA. vol. 4. n. 1-2. p. 117-36. jan/dez. 1994.

FERRETTI, Sergio F. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995

FLORENTINO, Manolo. **A Diáspora Africana**. In: História Viva. São Paulo: Duetto. n° 66, p. 28 - 33. 2010

FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? a political-philosophical exchange**. London: Verso, 2003

FRASER, Nancy. **“From Redistribution to Recognition? Dilemmas os Justice in a ‘Postsocialist’**. **Justice Interruptus**. Nova York: Routledge, 1997.

FREIRE, Gilberto. **Casa-grande e Senzala**. Rio de Janeiro: Recrod, 2000.

_____. Luxuria – Legado da Escravidão. In: CARNEIRO, E. (Org.) **Antologia do Negro Brasileiro**. p. 188-192. Rio de Janeiro: Ediouro, 1950.

FRY, Peter. **Para Inglês Ver**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Rio de Janeiro. Universidade Cândido Mendes: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart; Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. A questão multicultural. In: SOVIK, L. (Org). **Da diáspora – identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. Cultural Identity and diaspora. In: RUTHERFORD, J. **Identity Community, Culture and Difference**. p. 222-237. London: Lawrence and Wishart, 1998.

_____. Pensando a Diáspora: Reflexões Sobre a Terra no Exterior. In: SOVIK, L. (Org). **Da diáspora – identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HERSKOVITS, Melville J. O PANAN, um Rito Religioso de Transição Afro-Brasileiro. In.: MOURA, Carlos Eugênio M. Somàvo: **O amanhã nunca termina – novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás**. São Paulo: Empório de Produção, 2005.

HEUSER, Ester. M. D. No rastro da Filosofia da diferença. In: **Derrida & a Educação** (Org.) SKLIAR, C., pág. 69-98. São Paulo: Autêntica, 2005.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003

IANNI, Octávio. **A era da globalismo**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

JAGGAR, Alison M., BORDO, Susan R. **Gênero, Corpo, Conhecimento**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

JOAQUIM, Maria Salete. **O Papel da Liderança Religiosa Feminina na Construção da Identidade Negra**. São Paulo: Pallas, 2001.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. 2 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LAPLATINE, François. **Aprender Antropologia**. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987

LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: Em Marcondes de Moura, Carlos E. (org.): Olóòrisà. **Escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Ágora, 1981. p. 139 - 163.

LIMA, Vivaldo Costa. **A Família de Santo nos Candomblés Jejes-nagôs da Bahia: um estudo das relações intergrupais**. Salvador: Corrupio, 2003.

MIGNOLO, Walter D. Histórias **Locais / Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIRANDA, José Américo. **Versos Libertos nas Ruas**. In: Revista de História da Biblioteca Nacional. Abolição sem retoques. Rio de Janeiro: SABIN. nº 32. p. 24–27 , 2008

MISKOLCI, Ricardo. **Teoria Queer e a Questão das Diferenças: ou uma analítica da normalização**. Texto escrito a partir de palestra proferida pelo autor no 16º COLE - Congresso Brasileiro de Leitura: UNICAMP, 2007

OPIPARI, Carmen. **Le candomblé: images en mouvement**. São Paulo-Brésil. Paris: L'Harmattan, 2004

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo Cubano Del Tabaco y el Azúcar**. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. São Paulo: Vozes, 1991.

PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz M. **Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2007 – 2008**. Rio de Janeiro: Garamond Ltda, 2008.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: Edusc, 2005

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. **As Religiões Negras do Brasil**. Revista USP, São Paulo, v. 28, p. 64-83, 1996. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/7965194/Religiao-Historia-As-Religioes-Negras-Do-Brasil>>. Acesso em: 23 Fev 2011.

_____. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras**. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v.16, n.47, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-6909200100030000&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 27 Ago 2008.

_____. **A Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

PRINS, BAUKJE; MEIJER, IRENE COSTERA. **Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler**. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 10, n.

1, Jan. 2002. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100009&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 24 Set. 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Org.). **A Colonialidade do Saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro: Ethnographia Religiosa e Psychanalyse**. Biblioteca de Divulgação Científica. v.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1935.

SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2003.

SANSONE, Livio. **Negritude Sem Etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador: Pallas, 2003.

SANTOS, A. Stella. **Meu Tempo é Agora**. Oduduwa: São Paulo, 1993

SANTOS, Juana. Shango, héros et leader mythique : historicité symbolisante et diversité humaine. In : MATTOSO, K.; SANTOS, I.; ROLLAND, D. **Le Noir et la culture africaine au Brésil**. Paris : L'Harmattan, 2003.

SANTOS, Boaventura S. **A gramática do Tempo: para uma nova cultura política.**

São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **A Crítica da Razão Indolente.** São Paulo: Cortez, 2009.

SANTOS, Tadeu. **O Corpo Como Um Texto Vivo: A Festa E A Dança No**

Candomblé. UNIMES/UNISANTA, 2003. Disponível em:

<www.sepq.org.br/Isipeq/anais/pdf/gt2/05.pdf>. Acessado em: 15 AGO 2011.

SCHUMAHER, Shuma; BRASIL, V. Erico. **Mulheres Negras no Brasil.** São Paulo:

SENAC, 2007.

SCHWARCZ, Lilian. **A Santa e a Dádiva.** In: Revista de História da Biblioteca

Nacional. Abolição sem retoques. Rio de Janeiro: SABIN. nº 32, p.20, 2008

SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a**

tradição arquetipal. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

_____. **Os Percursos do Gênero na Antropologia e para Além Dela.**

Série Antropologia, 1998. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/Serie236empdf.pdf>.

Acesso em: 25 Maio 2011.

_____. **Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô do**

Recife. Moura, Carlos Eugênio M. (org.): Candomblé: religião do corpo e da alma.

Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SILVA, Daniel B. Domingues. **Parceiros no Tráfico**. In: História Viva. São Paulo: Duetto. n° 66, p. 34 – 39, 2010

SILVA, Tadeu T. A produção social da identidade e da diferença. In: **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: 1995.

_____. **Candomblé e Umbanda**. 4 ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

SILVERSTEIN, Leni M. **Mãe de Todo Mundo: Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia**. In. Religião e Sociedade 4. 143-169.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Gênero e Racismo - Seminário “Racismo, Xenofobia e Intolerância”**, Hotel Bahia Othon, Salvador, 20 de novembro de 2000. Disponível no site: <http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/ppcor/0096.pdf>. Acesso em 09/03/2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Can the subaltern speak?** In: *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. Edited and introduced by Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia University Press. 1994.

SOARES, Cecília C. M. **Mulher Negra na Bahia no Século XIX**. Salvador: EDUNEB, 2007.

SOUZA, Florentina S. **Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU.**

Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

STEPAN, Nancy. Raça e gênero: o papel da analogia na ciência. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Tendências e Impasses: O feminismo como crítica da cultura.** Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

TODOROV, Tzevan. **A conquista da América: a questão do outro.** 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VELLOSO, Mônica. As tias Baianas Tomam Conta Do Pedaco: Espaço e Identidade Cultural no Rio de Janeiro. In: SUSSEKIND, Flora; DIAS, Tânia; AZEVEDO, Carlito (orgs). **Vozes Femininas: gênero, mediações e práticas da escrita.** Rio de Janeiro: 7Letras: Fundação Casa Rui Barbosa, 2003

WERNECK, Jurema. Nossos Passos Vêm de Longe: movimento de mulheres negras, estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In(org.): **Mulheres Negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil.** Rio de Janeiro: Criola, 2008.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

VERGER, Pierre. **Orixás**. São Paulo: Corrupio, 1981.

_____. A contribuição especial das mulheres ao Candomblé do Brasil. In: **Culturas africanas: documentos da Reunião de Peritos sobre “As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina”**. São Luís: UNESCO, p. 273-287., 1985

YEMONJÁ, M.Beata. **Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros**. Rio de Janeiro. Editora Pallas, 2002.

_____. **Histórias que minha avó contava**. São Paulo. Terceira Margem, 2004.

_____. Tradição e Religiosidade. In: **O Livro da Saúde das Mulheres Negras**. WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, C. Evelyn (orgs) Pallas : Rio de Janeiro, p.16-19, 2000

ANEXO I – ROTEIRO DA ENTREVISTA

1. Gostaria que a senhora me contasse sobre a origem de seu terreiro
2. Fale-me um pouco sobre a sua infância e sua família
3. Como se dá a relação entre sua vida particular e a vida no terreiro?
4. O que levou à senhora a se iniciar no candomblé?
5. Conte-me como a senhora chegou ao cargo de ialorixá.
6. Fale sobre seu relacionamento com sua mãe-de-santo?
7. Como são os papéis dos homens e das mulheres aqui no terreiro?
8. Por que a senhora acha que tantas mulheres ocupam o cargo de ialorixá?
9. Para a senhora, o que é ser uma mãe-de-santo?

ANEXO II – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA****Natureza da Pesquisa**

A senhora está convidada a participar dessa pesquisa, que tem como finalidade investigar o papel das mães-de-santo em suas comunidades

Riscos e desconforto

A participação nesta pesquisa não traz complicações. Os procedimentos utilizados não oferecem risco à integridade física, psíquica e moral do entrevistado. A senhora poderá desistir de participar e se desejar informações suplementares pode telefonar para 22872335

Benefícios

Participando desta pesquisa você não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que esse estudo nos dê informações importantes sobre o papel das mulheres no candomblé.

Pagamento

Você não terá nenhum tipo de despesa por participar dessa pesquisa. Também nada será pago por sua participação. No entanto, você receberá cópia do relatório da pesquisa contendo os resultados do estudo.

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu interesse em participar da pesquisa e autorizo o uso da minha imagem para divulgação da pesquisa em eventos científicos.

Rio de Janeiro ___ de _____ de _____

Assinatura da entrevistada: _____

Assinatura do pesquisador: _____

ANEXO III – ILUSTRAÇÕES DO CAMPO E OUTRAS

Foto 1	Mãe Regina de Iemanjá do terreiro Ilê Opô Afonjá
Foto 2	Mãe Gisèle de Iemanjá do terreiro Ilê Atara Magba
Foto 3	Mãe Beata de Iemanjá do terreiro Ilê Omi Oju Arô
Foto 4	Mãe Meninazinha de Oxum do terreiro Ilê Omulu Oxum
Foto 5	Fotografia de Mãe Aninha – Ilê Opô Afonjá
Foto 6	Fotografia de Mãe Cantua – Ilê Opô Afonjá
Foto 7	Vendedora de Acarajé
Foto 8	Baiana Anelita
Foto 9	Oxumaré
Foto 10	Rito de Iniciação
Foto 11	Tocadores de atabaque – Festa de Xangô
Foto 12	Festa Olubajé
Foto 13	Festa de Xangô
Foto 14	Mãe Meninazinha de Oxum com trajes de festa

OBS: As fotografias não referenciadas por fonte e autor pertencem ao LABORATÓRIO DE IMAGENS DO PROGRAMA EICOS/CÁTEDRA DE DESENVOLVIMENTO DURÁVEL DA UNESCO/UFRJ.



Mãe Regina de Iemanjá

Terreiro Ilê Opô Afonjá

Foto 1



Mãe Gisèle de Iemanjá

Terreiro Ilê Atara Magba

Foto 2



Mãe Beata de Iemanjá

Terreiro Ilê Omi Oju Arô

Foto 3



Mãe Meninazinha de Oxum

Terreiro Ilê Omulu Oxum

Foto 4



Fotografia de Mãe Aninha

Terreiro Ilê Opô Afonjá

Foto 5



Fotografia de Mãe Cantua

Terreiro Ilê Opô Afonjá

Foto 6



Vendedora de Acarajé

Foto 7



Baiana Anelita

Fonte: Agência Brasil
Rodrigues Pozzebom

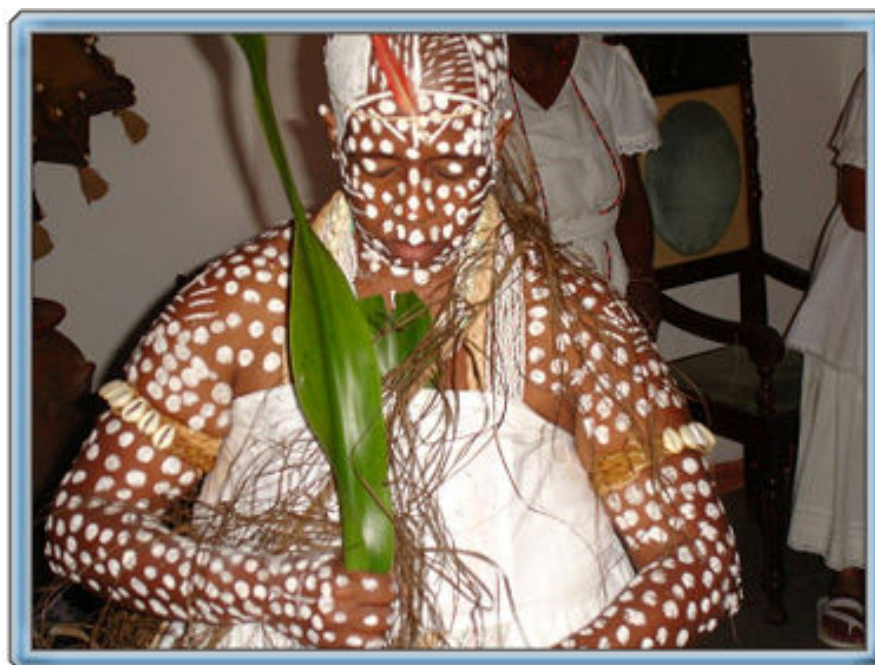
Foto 8



Oxumaré

Fonte: Own work
Autor: Toluaye

Foto 9



Rito de Iniciação

Fonte: Own work
Autor: Toluaye

Foto 10



Tocadores de atabaque

Festa de Xangô

Foto 11



Festa de Olubajé

Foto 12



Festa de Xangô

Foto 13



Mãe Meninazinha de Oxum

Traje de festa

Foto 14

