



**Programa de Pós-Graduação *Lato Sensu***

**Especialização em LACE**

*Campus Nilópolis*

Dariana Nogueira de Abreu

**MULHERES NO CANDOMBLÉ:** Uma análise da relação entre crença e prática social

Nilópolis/RJ

2016

Dariana Nogueira de Abreu

**MULHERES NO CANDOMBLÉ:** Uma análise da relação entre crença e prática social

Trabalho de conclusão de curso apresentado como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de especialista em Linguagens Artísticas, Cultura e Educação do IFRJ.

Orientador: Prof. Dr. Tadeu Mourão dos Santos Lopes Zaccaria

Nilópolis/RJ

2016

Dariana Nogueira de Abreu

**MULHERES NO CANDOMBLÉ:** Uma análise da relação entre crença e prática social

Trabalho de conclusão de curso apresentado como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de especialista em Linguagens Artísticas, Cultura e Educação do IFRJ.

Data de Aprovação:

---

Prof. Dr. Tadeu Mourão dos Santos Lopes Zaccaria (orientador)  
IFRJ

---

Prof. Dr. Jorge Luís Pinto Rodrigues  
IFRJ

---

Prof. Dr. Edson Barros de Menezes  
IFRJ

Nilópolis/RJ

2016

## AGRADECIMENTOS

Expresso aqui minha profunda gratidão a todos aqueles que contribuíram de alguma forma para a realização deste trabalho.

Primeiramente à dona Maria do Nascimento, mais conhecida como Mãe Meninazinha de Oxum, dona Nilce Naira, e toda a família do Ilê Omolu e Oxum, pela disponibilidade e atenção com que me receberam em sua comunidade para a elaboração da pesquisa de campo, e pela inspiração que seu trabalho provoca.

Ao professor Tadeu Mourão, meu orientador, por ter me apresentado a este universo e por sua generosidade em dividir comigo seu saber acadêmico e afetivo sobre o objeto de pesquisa.

Ao maravilhoso Leonardo de Moraes Soares, pela linda contribuição nos Apêndices. Te amo, Léo!

Aos professores do IFRJ, Campus Nilópolis, pelo conhecimento construído e compartilhado e pela dedicação com que efetuam sua prática profissional. E, em particular, um agradecimento especial à professora Claudia Teixeira, pelo seu apreço e cuidado com o saber técnico-científico, dividindo-o pacientemente conosco, seus alunos.

Aos colegas da especialização em Linguagens Artísticas, Cultura e Educação, por comporem a melhor turma acadêmica da qual tive o privilégio de participar. Vocês são uma alegria e uma inspiração para mim.

Aos queridos amigos e familiares que me apoiaram durante a realização do trabalho ouvindo, questionando e debatendo os assuntos, movidos principalmente pelo seu afeto por mim.

E, por fim, agradeço e me uno a todas as mulheres que lutam cotidianamente, com as armas que possuem, por uma sociedade mais justa e igualitária.

ABREU, Dariana Nogueira de. *Mulheres no candomblé*: Uma análise da relação entre crença e prática social, 75 p. Trabalho de conclusão de curso. Programa de Pós-Graduação Lato Sensu, Especialização em LACE, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ), Campus Nilópolis, Nilópolis, RJ, 2016.

## RESUMO

O trabalho é uma reflexão sobre a relação entre devoção e prática social das mulheres de candomblé. Foi feito a partir da construção de um histórico do passado religioso colonial e da formação dos primeiros terreiros; das tradições e práticas religiosas expressas na mitologia do candomblé de origem iorubá; e da observação das ações públicas, desenvolvidas em um terreiro da Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro. Por meio de entrevistas com suas lideranças, buscamos analisar as ações coletivas, de utilidade pública, que promovem as devotas e líderes femininas no interior desta comunidade religiosa, que, ao longo de algumas décadas, atenta-se às questões sociais demandadas especialmente pelo público feminino, como o combate à violência doméstica e a mortalidade materna.

**Palavras-chave:** Mulheres. Candomblé. Ação social

ABREU, Dariana Nogueira de. *Mulheres no candomblé*: Uma análise da relação entre crença e prática social, 75 p. Trabalho de conclusão de curso. Programa de Pós-Graduação Lato Sensu, Especialização em LACE, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ), Campus Nilópolis, Nilópolis, RJ, 2016.

### **ABSTRACT**

This paper is a reflection about the relationship between devotion and social practices of women in Candomblé. It was created from the development of a historical study about the religious past in the colony, as well as the origination of the first Candomblé temples, called terreiros; from the traditions and devotional practices expressed in Candomblé's mythology of Yoruba origins; and from the observation of public policy actions developed in a terreiro at Baixada Fluminense region, Rio de Janeiro. By means of interviews with their leaderships, we aimed to analyze collective actions, of public usefulness, that promote female devotees and leaders within this religious community which, over some decades, pays attention to the subjects demanded specially from the female audience, such as the fight against domestic violence and maternal mortality.

**Keywords:** Women. Candomblé. Social action

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	12
<b>2 ASPECTOS HISTÓRICOS</b>	15
2.1 O PASSADO RELIGIOSO COLONIAL	15
2.2 O CANDOMBLÉ NO BRASIL	24
2.3 AS FAMÍLIAS DE SANTO	27
<b>3 DOS DEUSES ÀS AÇÕES HUMANAS: MITO E PROTAGONISMO FEMININO</b>	35
3.1 AS DIVINDADES NO CANDOMBLÉ	35
3.2 IA MI OXORONGÁ	40
3.3 IABÁS	46
3.4 IALORIXÁS	51
<b>4 O CANDOMBLÉ E A COLETIVIDADE</b>	57
4.1 GÊNERO, MOVIMENTO DE MULHERES E COMUNIDADE	57
4.2 PROJETOS SOCIAIS	64
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	68
<b>REFERÊNCIAS</b>	70
<b>APÊNDICES</b>	74

## 1 INTRODUÇÃO

O papel social da mulher é construído historicamente, e sofre, por isso, alterações significativas no contexto espaço-temporal em que se insere. Quando Simone de Beauvoir (2009), no final da década de 1940, disse que não se nasce mulher, torna-se, ela declarava que a feminilidade não é uma essência biológica ou natural, mas uma situação criada pelas sociedades ao longo do tempo.

Um dos aspectos que influenciam e atravessam este processo de construção dos modelos sociais de comportamento, de certa maneira, é o pensamento mítico e religioso. Jean Pierre Vernant (1990, 1992), em suas obras sobre a mitologia e o pensamento gregos, traz contribuições significativas nesse sentido quando pensamos, de maneira mais ampla, no encontro dos modelos míticos com as práticas terrenas dos indivíduos.

A formação do complexo religioso brasileiro deu-se a partir do diálogo - e do embate - de pelo menos três matrizes principais: o catolicismo português, as crenças dos diversos povos ameríndios que povoavam o continente americano à chegada dos colonizadores, e as diferentes tradições de povos africanos aportaram na colônia com a consolidação do sistema escravista de produção. Nesse sentido, a criação e difusão do candomblé no Brasil, que é a religião que privilegiamos aqui, foi possível a partir de uma realidade plural, do ponto de vista cultural, mas limitadora, no sentido da tolerância e da liberdade religiosa. (SILVA, 2005)

Por ter se desenvolvido em um contexto de violência e negação de direitos das populações africanas e afrodescendentes, o candomblé acabou servindo como um elemento agregador, auxiliando em diversas questões das vivências e existências de quem dele necessitava, para além do sentido religioso estrito. Isto foi possível pela recriação de tradições muito comuns em África, como a ancestralidade, um elemento fundamental, resguardadas as suas especificidades, na formação das famílias de santo brasileiras. Sobre este aspecto, a figura da mulher dentro da religião ganha uma importância singular, pois foi em torno das mães de santo, de maneira geral, que os primeiros candomblés do Brasil se estruturaram, constituindo-se como uma religião matrifocal, majoritariamente (VERGER, 1997).

Isto também foi possível, em parte, pelas especificidades das crenças que os herdeiros das tradições africanas têm. O panteão das religiões tradicionais é muito diversificado, chamando a nossa atenção para o modo como as divindades interagem



entre si, principalmente do ponto de vista dos gêneros, mantendo uma relação mais de complementariedade que de subordinação.

Para os aspectos peculiares das crenças e rituais, uma obra de grande auxílio na pesquisa foi o livro *O candomblé bem explicado* (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014), escrito não de uma perspectiva acadêmica estrita, mas por adeptos da religião, preocupados em esclarecer o leitor comum, não especializado, acerca do universo religioso dos candomblés em suas diferentes vertentes e tradições. Inclusive, sobre isto, é importante salientar que nossa pesquisa deu destaque à tradição iorubá, mencionando as outras tradições - fon e banto, por exemplo - apenas em poucos momentos onde se fez necessário.

Buscamos dar devido destaque à mitologia iorubá - aspecto central do candomblé, que é uma crença de tradição oral - da perspectiva de suas referências ao universo feminino, sem perder de vista os outros aspectos, evidentemente, mas tentando compreender o lugar da mulher, ou do feminino, de forma geral, na cosmologia desta religião. Para isto o livro *Mitologia dos Orixás*, de Reginaldo Prandi (2001) contribuiu de maneira indispensável na composição deste trabalho.

Em relação aos seus aspectos terrenos, procuramos caracterizar o espírito comunitário que rege o candomblé desde os seus primórdios, observando, nesse sentido, a atuação das mulheres de axé (devotas do candomblé), que, historicamente, reinventam tradições e costumes, na tentativa de satisfazer suas necessidades e as de sua comunidade. Para isto, desenvolvemos um trabalho de campo em um terreiro localizado no município de São João de Meriti, na Baixada Fluminense, cujas raízes remontam aos primeiros candomblés formados na cidade do Rio de Janeiro. Esta casa, o Ilê Omolu e Oxum, desenvolve há pelo menos duas décadas, projetos e ações sociais voltados para melhorias na comunidade do entorno e de seus membros. Demos devido destaque aos programas que visam as necessidades e questões das mulheres, como a preocupação com a mortalidade materna e com a violência doméstica, mas o cerne do estudo é a participação e a iniciativa de Mãe Meninazinha de Oxum, líder do terreiro, e sua sobrinha, Nilce de Iansã, coordenadora de projetos da casa.

Agrupamos estas informações em três capítulos, subdivididos, respectivamente, em outros subitens. O primeiro capítulo trata dos aspectos históricos da formação do universo religioso do Brasil, bem como do candomblé; e da formação das primeiras famílias de santo e terreiros. No segundo capítulo adentramos ao universo religioso aprofundando a análise na mitologia e nas tradições herdadas do continente africano,

com enfoque nas representações femininas. E, por último, o terceiro capítulo faz uma breve discussão em torno dos papéis de gênero nas sociedades iorubás, e nos candomblés brasileiros (SEGATO, 2003); dos rumos do movimento de mulheres no Brasil, com foco nas contradições e conflitos de raça e classe presentes no interior do mesmo, tema muito caro à autora e militante Lélia González (1988); e analisamos, por fim, os projetos e ações públicas de Mãe Meninazinha e Mãe Nilce no Ilê Omolu e Oxum, por meio de entrevistas dadas pelas mesmas exclusivamente para esta pesquisa.

## 2 ASPECTOS HISTÓRICOS

*“Na situação da diáspora as identidades se tornam múltiplas. ”*

Stuart Hall

*"O hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação que vem de novas e inusitadas combinações dos seres humanos, (...) é como a novidade entra no mundo."*

Salman Rushdie

### 2.1 O PASSADO RELIGIOSO COLONIAL

A formação religiosa do Brasil configurou-se, como os demais aspectos deste país, a partir de pontos de origem difusos. O colonizador português, ao rezar a primeira missa em solo brasileiro no momento de sua chegada, e ao nomear a terra a partir de referências religiosas – “Ilha de Vera Cruz”, “Terra de Santa Cruz” – traduziu a intenção que perduraria durante todo o passado colonial: estabelecer o catolicismo como religião oficial e obrigatória. No entanto, a população que aqui se encontrava, os povos indígenas, eram dotados de crenças e costumes próprios que, apesar das investidas colonizadoras, não foram totalmente apagados ou dizimados. Da mesma forma, povos africanos que foram forçadamente trazidos de suas terras natais para servirem de mão-de-obra escrava na América-lusa, trouxeram consigo suas tradições, crenças e costumes religiosos, suas memórias da África continuaram vivas apesar da difícil travessia do Atlântico e se espalharam pela colônia, apesar das repressões que sofriam. Dessa forma, nossa formação religiosa tem origem em pelo menos três complexos culturais distintos: o europeu, representado pelo colonizador português; o indígena, representado pelos povos americanos que já habitavam o continente; e o africano, representado pelos diversos povos escravizados em diferentes regiões do continente africano durante a colonização do Novo Mundo, cada um desses três complexos é composto por crenças distintas que foram atualizadas na realidade colonial.

O catolicismo estabelecido na América portuguesa era de origem popular, herdeiro de uma tradição europeia que convivia com diferenças significativas entre o catolicismo oficial, intencionado pela Igreja e o catolicismo difundido entre os praticantes comuns. Havia um profundo desconhecimento dos dogmas e do sentido dos sacramentos e uma intensa afeição ao universo mágico, sem muita distinção entre o natural e o sobrenatural, a imagem e a coisa figurada. Lideranças católicas e

protestantes se esforçavam, na Europa moderna, para separar cristianismo e paganismo (SOUZA, 1986, 90). Ainda nesse sentido, o catolicismo foi vivenciado no dia-a-dia da colônia por meio de expressões populares como procissões, festas, ladainhas e diversas atividades que agitavam a vida dos fiéis. Tinha intensa participação de leigos, que, por meio de irmandades religiosas e associações de auxílio mútuo e socialização, tomavam importantes decisões que diziam respeito aos aspectos da religião, como a construção de igrejas e altares, ações de caridade e rituais fúnebres. Tendo uma expressão profundamente mística, ou mágica, apesar de proibir oficialmente rituais e atos de magia, não se afastava completamente deles em suas próprias práticas e mesmo que a Igreja proibisse oficialmente as superstições pagãs e atos mágicos, não o fazia baseando-se na não existência dos fenômenos, era mais uma questão de disputa pela legitimidade dessas práticas. (SILVA, 2005, 21)

A intensa devoção a uma grande diversidade de santos herdada do catolicismo romano era outra característica presente no catolicismo difundido na colônia, sendo um dos fatores que contribuiu para o sincretismo religioso com outras religiões, especialmente as africanas, de que trataremos mais adiante. Entre inúmeras associações e analogias, santos guerreiros lembravam a condição de conquistadores aos portugueses, santos ligados à cura de enfermidades auxiliavam nas delicadas questões de saúde dos trópicos e a devoção intensa à Virgem Maria e suas diversas aparições e denominações se constituíam em um verdadeiro modelo de comportamento para as mulheres. (*idem*).

A religião dava o tom aos mais variados aspectos da vida na colônia e instaurava um modelo de ordem que não se estendia apenas aos povos colonizados, mas expressava, em si mesmo, um modo de vida para o próprio colono, em suas diferentes categorias sociais. No que tange ao comportamento feminino, por exemplo, normas rígidas eram ditadas às mulheres com o intuito de moldar e controlar seus desejos e ações, refletindo, diretamente, nas manifestações de gênero e sexualidade, contribuindo para a manutenção do sistema patriarcal predominante. (ARAÚJO, 2013, 45) O catolicismo, portanto, como pudemos perceber, foi uma engrenagem fundamental da máquina colonial.

Quanto aos povos indígenas que habitavam o continente americano à época da colonização europeia, constituíam uma enorme quantidade de grupos que formavam complexos culturais distintos e, muitas vezes, rivais entre si. Boa parte dessas populações foram dizimadas pelos europeus, que fizeram com que nações inteiras

desaparecessem, relegando àquelas que sobraram, não sem resistência, o fardo da colonização.

As descrições dos indígenas à época sofreram profundas influências da tradição religiosa europeia, fazendo com que aspectos cotidianos da vida dos nativos fossem encarados a partir de uma lógica distinta da que os mesmos encaravam, este fato deu origem às várias distorções e preconceitos que enfrentam, ainda hoje, as populações indígenas remanescentes, como enxergar esses povos não a partir de uma lógica cultural, com percepção das diferenças, mas sob uma ótica civilizacional impondo, inclusive por meio da religião, uma imaginada superioridade europeia e atraso, selvageria e inferioridade aos nativos.

A lógica das narrativas sobre o cotidiano ameríndio prende-se aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo. Representar os índios como bárbaros (seres inferiores, quase animais) ou demoníacos (súditos oprimidos do príncipe das trevas) era uma forma de legitimar a conquista da América. Por intermédio da catequese e da colonização, os americanos podiam sair do estágio primitivo e alcançar a civilização. Esses princípios formavam uma espécie de filtro cultural que distorcia a lógica própria dos ritos e mitos indígenas. (RAMINELLI, 2013, 12)

Em relação às mulheres indígenas, por exemplo, além dos preconceitos religiosos referentes a sua condição de “selvagem”, elas também sofreram uma estigmatização exclusiva por seu sexo, fato que aparece claramente nas representações feitas pelos colonizadores e viajantes europeus que passaram pela colônia, tanto em textos, como em gravuras, que associavam comumente as índias à degradação moral, por meio de sua sexualidade desregrada, e o destaque excessivo (e por vezes bastante distorcido) ao seu papel nos rituais antropofágicos (principalmente o papel das anciãs). (*idem*).

É bastante complicado reconstruir o passado dos grupos nativos americanos, bem como suas tradições religiosas, já que as principais fontes deixadas são as produzidas por viajantes e pelo colonizador europeu ou as comparações com práticas atuais de grupos que sobreviveram, mas, certamente, não é de todo impossível. Em relação à religião indígena o texto a seguir dá uma ideia, de forma bastante generalizada, das principais características desse complexo sistema de crenças:

Seu ponto central era o culto à natureza deificada. O pajé e o feiticeiro ou xamã eram os que tinham acesso ao mundo dos mortos e dos espíritos da floresta, e geralmente a eles competia realizar rituais de cura de doenças, expulsar maus espíritos que se alojavam nos corpos das pessoas e desfazer feitiços mandados pelos inimigos. A ingestão de alimentos e bebidas fermentadas em muitos grupos tinha uma função ritual. (SILVA, 2005, p.24)

As missões jesuíticas tiveram ampla participação no projeto de colonização da América portuguesa, tendo a incumbência de converter os povos nativos à fé católica. Mesmo assim, os povos convertidos não deixavam totalmente suas crenças, incorporando muitas delas ao universo cristão, como a associação de seus deuses a muitos santos católicos, e, de forma semelhante, os próprios católicos também consideravam os costumes religiosos dos nativos a partir de suas próprias convicções, associando demônios aos espíritos indígenas, por exemplo, algo que não pode ser traduzido como tolerância religiosa, mas serve, na melhor das hipóteses, como pistas do passado religioso desses povos, desde que tomado o devido cuidado com as deturpações e preconceitos expressos nas fontes.

Os missionários combatiam, de forma geral, aquilo que era considerado mais hediondo para eles entre os hábitos indígenas, como a antropofagia, a magia e a poligamia, mas permitiam, por outro lado, que os hábitos “inofensivos” de sua espiritualidade, como o consumo ritual de alimentos, por exemplo, se mesclassem com a fé católica, para melhor assimilação por parte dos recém-convertidos. Nesse sentido, a catequização dos povos nativos na América portuguesa fez-se pela associação de ambas as crenças, o que não significa dizer que não houve resistências e conflitos por parte dos povos dominados.

Com o aumento da demanda por mão-de-obra na colônia e a diminuição constante da população nativa, somado à relativa resistência, por diversos fatores, da escravização indígena - como a contrariedade da Igreja, uma crença na “indolência” indígena para o trabalho e a experiência acertada da escravidão nas colônias africanas, dentre outros - a mão-de-obra colonial foi, progressivamente, sendo substituída, pelo trabalho dos negros africanos.

Costuma-se agrupar os africanos trazidos pelo tráfico em dois grandes complexos: sudaneses e bantos. Os primeiros, seriam originários da África ocidental, principalmente da região denominada Costa da Mina e, os segundos, de regiões onde localizam-se atualmente os países Congo, Angola e Moçambique. Dentro desses complexos as principais denominações utilizadas para agrupa-los são iorubá, jeje e banto, termos que predominam nos trabalhos referentes ao tema. A partir disso é necessário fazermos algumas considerações antes de prosseguirmos com a narrativa.

Esses termos foram disseminados a partir da visão – ocidental – de contemporâneos do período escravista e dos primeiros estudiosos da diáspora africana, e perduram até hoje nos trabalhos acerca das origens étnicas dos africanos escravizados.

Sudaneses e bantos, por exemplo, são termos de bastante importância histórica, porém consolidaram uma classificação deveras generalizadora da realidade cultural e étnica do continente africano. O autor Luis Nicolau Parés, em um importante estudo sobre a história dos jeje na Bahia (PARÉS, 2006), considera as identidades coletivas africanas como multidimensionais, ou seja, elas se articulam em diferentes níveis - religioso, territorial, linguístico, político - sempre guardando vínculos de parentesco, que reconhecem um passado ancestral e mítico comum. Na realidade do tráfico, esses grupos africanos inicialmente diferenciados, com todas as suas especificidades, teriam sido classificados sob denominações genéricas, estranhas a estes grupos originalmente, tais como “nação mina”, “nação nagô” ou “nação jeje” (o próprio termo “nação” precedendo o termo étnico nos dá a dimensão da origem de quem criou essas expressões). A partir dessa realidade, Parés apresentou a expressão “*denominação meta-étnica*” para designar a denominação externa dos grupos africanos movimentados na diáspora. Os grupos meta-étnicos, na concepção deste autor, seriam

(...) a denominação externa utilizada para assinalar um conjunto de grupos étnicos relativamente vizinhos, com uma comunidade de traços linguísticos e culturais, com certa estabilidade territorial e, no contexto do escravismo, embarcados nos mesmos portos. (PARÉS apud NASCIMENTO, 2007, 329).

Assim, quando falamos em jejes, por exemplo, percebemos que no Brasil os *ewe*, os *fon*, os *mahis*, todos eram chamados de jejes, fazendo referência a todos esses grupos “aparentados”. Privilegiaremos, portanto, a perspectiva de Parés a partir daqui, inscrevendo os grupos em categorias não totalmente homogêneas ou engessadas. Fim do parêntesis.

Os negros capturados e vendidos em portos da costa africana eram, muitas vezes, prisioneiros de tribos étnicas rivais, inserindo o tráfico de escravos numa complexa rede de negócios que incluía não apenas o explorador europeu, mas os próprios africanos. A escravidão fez com que africanos de diferentes categorias sociais, econômicas e políticas - desconsiderando critérios de gênero, idade, ou hierarquia social e os sentidos africanos dados a eles - fossem retirados de sua realidade cultural para tornarem-se mão de obra forçada em terra estrangeira.

A vida do escravo na colônia foi marcada por muitas mazelas, onde o trabalho compulsório configura apenas uma parte delas. Inseridos nessa sociedade como propriedades, havia uma tentativa efetiva de controlar os mais diversos aspectos da vida dessas pessoas, seus corpos, sua sexualidade, seu trânsito e lazer, suas manifestações

religiosas e espirituais, enfim, suas maneiras de estar e agir no mundo. A Igreja desempenhou um papel importante nessa empreitada, assumindo a tarefa de converter os negros à fé católica, bem como a de enquadrá-los nos padrões da moral cristã, missão semelhante a que tinha em relação aos povos indígenas, salvo a importante diferença de que não havia muitos protestos dos religiosos em relação à escravização dos africanos. Assim, cabia à Igreja ministrar os sacramentos básicos aos escravos, como o batismo, por exemplo, e, juntamente com os senhores, vigiar as questões de ordem moral, sem questionar muito os preceitos da escravidão.

De qualquer maneira, os indivíduos trazidos da África não perdiam a memória quando aportavam no Novo Mundo, pelo contrário, suas experiências os acompanhavam, moldando as formas com que lidariam com sua nova condição, nesse sentido, para que a escravidão se sustentasse, um sistema complexo de dominação, mas também de negociação era criado, cotidianamente, entre os atores envolvidos no processo.

A Igreja, vinculada a interesses diversos que se refletiam na política ambígua de catequese dos negros, ora tentava disciplinar a vida religiosa destes grupos, ora fazia vistas grossas às suas danças, cânticos e rezas realizadas em domingos e feriados santificados, nos terreiros das fazendas, em frente às senzalas. Nessas ocasiões os padres preferiam acreditar na justificativa dos negros que diziam ser os “batuques” homenagens aos santos católicos feitas em sua língua natal e com as danças de sua terra. Neste sentido, os batuques eram tolerados porque vistos como inofensivo “folclore”. (SILVA, 2005, 34)

A “tolerância” com os batuques dos negros também possuía uma faceta política, quando vista como elemento atenuante do sentimento de revolta que a condição escrava poderia causar aos negros. Outro exemplo desse tipo era a separação de grupos étnicos comuns no momento da venda dos escravos, dificultando possíveis rebeliões contra a casa grande, embora a igreja permitisse a associação desses grupos em instituições oficiais, como as irmandades religiosas “de cor”, que agregavam escravos ou negros libertos de uma mesma procedência étnica, como veremos mais adiante.

Por outro lado, a repressão a determinados costumes dos negros estava profundamente presente, principalmente àqueles ligados aos aspectos mágicos de sua religiosidade. Não porque fosse um período livre da crença no sobrenatural, muito pelo contrário, mas, sobretudo, porque buscava-se o monopólio dessa crença por parte da Igreja e de outras instâncias oficiais. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, por exemplo, perseguiu e condenou muitos negros por suas práticas religiosas: transes, invocações, possessões, adivinhações e sacrifícios ritualísticos eram vistos como “magia negra” ou bruxaria. De qualquer modo as práticas conviviam de maneira geral, e houve



casos em que a igreja confirmou a “eficiência” de práticas não cristãs, atestando por vezes sua impossibilidade em “desfazer feitiços” praticados por negros etc.

O regime escravista no Brasil, como é comum em sistemas de trabalho compulsório, teve sua manutenção apoiada na força. No entanto, tal regime não sobreviveria tanto tempo se sua única fundamentação fosse a violência. Os senhores de escravos e demais atores interessados na manutenção da ordem social vigente aprenderam, desde muito cedo, a combinar força com persuasão para a sobrevivência do sistema. De forma semelhante, no outro extremo do processo, os escravos aprenderam a encontrar “o caminho do meio” entre a simples acomodação ou a revolta extrema, situando-se no que alguns historiadores chamam de “zona de negociação”. (REIS, 1996, 4; 1989)

Passados os períodos iniciais de colonização e de adequação da mão-de-obra africana, o catolicismo, juntamente com demais aspectos da sociedade, sofreu transformações. De uma religião doméstica centrada, sobretudo, nas fazendas, começa a se desenvolver como uma religião urbana que correspondia boa parte da ocupação da vida dos fiéis. Missas, procissões, festas religiosas faziam parte do cotidiano das diferentes categorias sociais - escravos, senhores e demais indivíduos livres - juntamente com o trabalho, resguardadas as devidas separações e peculiaridades entre eles. Nesse sentido, os costumes da religião católica foram articulados com aqueles dos negros africanos por seu contato direto e intenso.

Foram feitas muitas tentativas pela Igreja para inserir o negro na ordem social cristã, a hagiografia<sup>1</sup> de santos pretos e pardos é um exemplo disso. O historiador Anderson de Oliveira demonstra que embora normativos, os discursos hagiográficos acompanhavam demandas do contexto sociopolítico em que estavam inseridos, conferindo certos limites ao projeto de conversão, que acabava sofrendo interferências, ainda que mínimas, dos sujeitos a que era destinado (OLIVEIRA, 2008, 14).

O sentido de “ser preto” na América portuguesa estava inserido em um complexo mecanismo de classificação social com base na cor, que se estendia, inclusive, aos pretos libertos. A preocupação com a difusão dos santos de cor naquele momento, mais do que identificar os fiéis com a cor da pele dos oragos – o que não deixa de ser importante – vai demonstrar isso.

A existência de “santos de cor”, por conseguinte, expressava nos altares uma hierarquia cromática que tinha lugar na própria vivência dos fiéis. Hierarquia

---

<sup>1</sup> Hagiografia é o estudo e descrição da vida dos santos.

esta que delimitava fronteiras não só entre os brancos e os “homens de cor”, mas também no interior deste último grupo. Deste modo, o discurso hagiográfico sobre a cor construiu também uma série de nuances que visavam dar conta de um quadro social mais complexo, onde não só se pretendia inserir os negros de forma subordinada no interior da Cristandade, mas também expressar um imbricado jogo de hierarquias sociais afeitas às clivagens construídas entre os próprios africanos e seus descendentes. (OLIVEIRA, 2008, 17)

O trabalho de Anderson de Oliveira mostra um dos aspectos que possibilitou a expansão da Cristandade na América lusa que significou, para além da transmissão de signos religiosos, a preocupação em criar e respaldar hierarquias sociais próprias do Antigo Regime, dialogando com as demandas surgidas de um contexto social específico. A narrativa hagiográfica dos santos pretos e pardos, insistindo em reforçar as questões relativas à cor, confirmava um discurso de conversão, colocando a santidade como algo possível aos homens de cor, e possibilitava o estabelecimento de um processo de hierarquização dos altares e da vida comum. (*Ibidem*, 26)

Este complexo jogo de forças também tinha seu lugar nos espaços das irmandades religiosas. Essas instituições eram dedicadas à devoção de santos, podendo estar ligadas a um ofício, ganhando uma importante função, neste caso, no mundo do trabalho, ou sendo puramente de ordem associativa e devocional, como é o caso das irmandades dos “homens de cor”. Essas instituições permitiam a agregação de negros de forma mais ou menos autônoma, funcionando como sociedades de auxílio mútuo, que assistiam seus membros em momentos de instabilidade social, como doenças, prisão, miséria ou até mesmo a morte, já que cabia às irmandades o importante papel de serem responsáveis pelos rituais funerários e enterro dos mortos, também eram espaços de lazer e sociabilidade, promovendo festas, procissões e eventos recreativos. “*Idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano*” - nas palavras de João José Reis – “*elas (as irmandades) vieram a constituir um instrumento de identidade e solidariedade coletivas.*” (REIS, 1996, 05)

Havia uma lógica étnico-nacional na estruturação das irmandades no período colonial, essa lógica estendeu-se às irmandades de cor, pois muitos grupos étnicos africanos se reagrupavam no interior de irmandades negras católicas, formando verdadeiras microestruturas de poder. Elas se formavam em torno de agrupamentos étnicos africanos mais amplos, como os jejes, representados na Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, em Salvador ou os angolas, nas irmandades dedicadas à Nossa Senhora do Rosário; no entanto, havia algumas exceções significativas, como a Irmandade do Senhor dos Martírios, mais tarde Nossa Senhora da

Boa Morte, na igreja da Barroquinha, em Salvador, dedicada exclusivamente àqueles originários do reino de Ketu e não a todos os nagôs de maneira geral. As origens étnicas constituíam, critério de ingresso, principalmente, embora também servissem como diferenciação entre os membros, nas instituições que admitissem a entrada de pessoas de qualquer condição – o que ficou relativamente mais comum com o passar do tempo, dadas as dificuldades de se manter a admissão restrita de membros - neste caso, a procedência definiria a função, ou posição hierárquica que o membro desempenharia no interior da irmandade. Isso fica evidente no caso da irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho, que entre 1798 e 1810 possuía a maioria de seus membros de origem jeje, porém toda a sua mesa diretora composta, no mesmo período, por membros angolas e crioulos, a quem a instituição estava inicialmente destinada, sendo estes dois últimos seus membros mais antigos. (REIS, 1995, 06)

As irmandades asseguravam aos negros, de certa forma, a possibilidade de associação independente e livre expressão cultural, inclusive no nível das tensões étnicas vividas originalmente em solo africano. Foram espaços que permitiram a recriação das vivências originais de seus membros no ambiente de incertezas que o sistema escravista impunha, com a fascinante característica de serem espaços oficiais, reconhecidos pelas instâncias políticas e sociais dominantes. Apesar de não confrontarem diretamente a condição escrava, as irmandades possibilitaram a reconstrução de identidades e alianças que permitiram uma celebração africana do catolicismo, mas, além disso, constituíram um ambiente de resistência perante a situação de desagregação social promovida pelo tráfico de escravos e pelo modo de produção escravista como um todo.

As tradições africanas e em menor escala dos povos indígenas, como vimos, não foram sumariamente suplantadas pela colonização europeia. No âmbito religioso as crenças desses povos transpuseram seus limites e deram origem a formas mistas e inteiramente novas, expressões afro-brasileiras. Como adverte a autora Laura de Mello e Souza,

(...)toda a multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas não pode ser compreendida como remanescente, como *sobrevivência*: era vivida, inseria-se, neste sentido, no cotidiano das populações. Era, portanto, *vivência*. É nessa tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular da colônia, e inscrito o seu sincretismo. (SOUZA, 1986, 98)

Como vimos, a formação do universo religioso no Brasil colonial tem por base, grosso modo, essas três vertentes culturais – a europeia, a ameríndia e a africana - que ora se opõem ora se mesclam, formando um sistema complexo de crenças bem distante da homogeneidade, que possibilitou o surgimento de outras religiões adaptadas ao contexto sociocultural de sua época. Uma delas é o candomblé.

## 2.2 O CANDOMBLÉ NO BRASIL

Até o século XVIII o nome mais utilizado para as crenças africanas no Brasil era *calundu*, termo de origem banto que significa, literalmente, “espírito que se apossa de alguém” (BARROS, 2009), abrangia, sem muita precisão, as danças coletivas, cantos, invocação de espíritos, possessões, adivinhações e curas mágicas dos africanos e seus descendentes na colônia, assim como os termos *batuques* e *batucajés*. “*Os calundus foram, até o século XVIII, a forma urbana de culto africano relativamente organizado, antecedendo às casas de candomblé do século XIX e aos atuais terreiros de candomblé.*” (SILVA, 2005, p.43)

Em Minas Gerais, onde eram muito frequentes, um exemplo marcante era o calundu da negra Luiza Pinta, conhecida na comunidade como “feiticeira”:

(...)“fazendo aparições diabólicas por meio de umas danças, a que chamavam vulgarmente calundus”. No seu ritual para adivinhar coisas, “ela se vestia em certos trajes não usados naquela terra”, e cantava e dançava ao som de tambores tocados por negros, até ficar fora de si, falando coisas que ninguém entendia. (SOUZA, 1989 *apud* SILVA, op. cit. p. 45)

Os primeiros calundus restringiam-se aos espaços obscuros das fazendas, como atividades escondidas e não reconhecidas publicamente como práticas religiosas legítimas, o que nos faz pensar nas dificuldades de organização que seus devotos enfrentaram para dar continuidade às suas tradições, já que os cultos aos deuses africanos são repletos de restrições e maneiras próprias de relação com os objetos sagrados e com a natureza, causando, certamente, algumas adaptações ou mesmo modificações.

Muitos povos africanos atravessaram o Atlântico forçadamente para servir de mão-de-obra escrava durante a colonização do Brasil, mas é possível destacar, como vimos, três grupos meta-étnicos principais, mas não homogêneos, bantos, iorubás e fons. Esses grupos foram responsáveis por difundir seus sistemas de crenças na América portuguesa, em meio às inúmeras peculiaridades que a situação colonial impunha. As

referências às contribuições desses grupos estão presentes não apenas nos estudos sobre o assunto, mas no discurso dos próprios adeptos que se dispõem a falar da formação das religiões afro-brasileiras:

A nação bantu trouxe seus inquices e bacurus; a nação iorubá chegou com seus orixás e a ancestralidade; e a nação fon, seus voduns. Embora estas divindades possam ter algumas semelhanças, existem entre todas elas grandes diferenças de comportamento, de personalidade, de dança, de vestimenta, de alimentação, de comunicação. (KILEUY; OXAGUIÁ, 2014, 36)

Mesmo nos casos em que havia rivalidade entre esses grupos no continente africano, com a realidade da colonização essas relações também foram de certa forma reinventadas. É o que acontece com alguns iorubás e fons, que, inimigos em África, acabaram se “irmanando” no Brasil, se adaptando e criando novas características em solo americano, também por uma questão de sobrevivência. *“Da necessária união dos fons com os iorubás surgiu a nação Nagô-Vodum, também chamada de jeje-nagô, a mais propagada pelos livros e pelas tradições, no Brasil.”*<sup>2</sup> (ibidem, 38)

Com o crescimento das cidades, as manifestações religiosas começaram a se desenvolver também em ambiente urbano, mantendo estreitas relações com os espaços de moradia das populações negras, principalmente dos escravos libertos, garantindo a realização das atividades ritualísticas. Os primeiros templos dessas religiões no Brasil eram os próprios espaços de moradia dos seus devotos, característica que boa parte dos templos atuais ainda guarda.

Esses templos domésticos e urbanos tiveram, no século XIX, sua difusão e manutenção um pouco melhor asseguradas, devido, em parte, às mudanças que a constituição de 1824, após a independência política do Brasil trouxe. Visando o atendimento das necessidades de imigrantes de países não católicos que chegavam ao país, a Carta garantia liberdade de culto em ambiente privado, sem identificação externa do templo, favorecendo assim, mesmo que de forma indireta, aos devotos de religiões de procedência africana. No entanto, se por um lado a medida constitucional auxiliou

---

<sup>2</sup>O termo *nagô* refere-se aos povos de origem iorubá, grosso modo, localizados à época do tráfico nos territórios da atual Nigéria (parte dela), Benim e Togo; *fon* refere-se aos chamados *jeje*, que ficavam em regiões vizinhas aos iorubás, na África ocidental; já os *bantos*, por sua vez, estavam geograficamente mais distantes correspondendo, de maneira geral, às regiões de Angola, Congo e Moçambique, nas costas ocidental e oriental africanas (ver Apêndice A). A influência das tradições desses povos nas religiões afro-brasileiras possui um contorno específico, por isso é comum utilizar as expressões “tradição nagô” (iorubá), “tradição fon” (jeje), “tradição angola” (banto) para diferenciar as práticas religiosas atuais. Embora o trabalho tenha sido centrado na tradição ketu/nagô dos candomblés, os demais termos foram mencionados vez por outra. No entanto, ainda há inúmeros outros povos e denominações étnicas e culturais africanas que contribuíram para a formação do Brasil e que não consideramos aqui devido às dimensões do texto.

nas questões de melhor organização dos cultos, já que poderiam ser efetuados legalmente em lugares próprios, isto não significou, por outro, a criação de um ambiente favorável ao respeito e à tolerância religiosa. Os cultos eram vistos com desconfiança pela população, principalmente pelas elites senhoriais, já que poderiam servir de pretexto para conluíus e motins de escravos rebeldes de sua condição, o que de fato servia, em alguns casos. (SILVA, 2005, 49)

No final do século XIX, com a abolição do sistema escravista e a proclamação da República no Brasil, muitas mudanças foram implementadas na tentativa de modernizar o país, houve iniciativas em diversos campos, em busca de livrar a nação do “atraso” de seu passado imperial, no entanto, essas mudanças se restringiram ao universo das elites econômicas, pois o que marcou o período foi a total ausência de um projeto organizado e sistemático para a reinserção do egresso da escravidão nessa nova sociedade e seu recém inaugurado sistema político. O papel do candomblé nesse contexto torna-se fundamental, pois os núcleos de expressão de religiosidade africana, presentes desde a época colonial na sociedade brasileira, têm reforçadas suas características de encontro, solidariedade e auxílio às mazelas produzidas pelas desigualdades sociais. É na organização social dos terreiros de candomblé e na formação das famílias-de-santo que muitos negros e mestiços vão estabelecer, via religião, vínculos de auxílio mútuo e solidariedade.

É difícil precisar o momento da formação das primeiras famílias-de-santo no Brasil, o que pode ser percebido é a passagem da articulação de negros por motivos étnicos a por motivos religiosos, já que a escravidão dispersou os grupos étnicos em solo americano, de maneira geral.

Essas nações dividiram-se em grupos, esses grupos transformaram-se em famílias, essas famílias subdividiram-se, criando descendentes que se espalharam por todo o Brasil e também pelo exterior. Estes levaram a religião a criar adaptações necessárias a cada local onde se estabeleceram. (KILEUY; OXAGUIÁ, 2014, 40)

Ou seja, os descendentes dos escravos trazidos diretamente da África tornaram-se responsáveis por repassar os conhecimentos de seus antepassados e espalhar o candomblé pelo Brasil, guardando suas especificidades, mas também reinventando tradições ao entrar em contato com outros grupos dos quais não faziam parte originalmente.

Por causa dessas adaptações, o culto familiar e particular a determinado orixá, muito comum nas cidades africanas, cedeu lugar a um culto mais generalizado no

Brasil, onde várias entidades passaram a ser cultuadas num mesmo templo, somando-se ainda a essas manifestações, em algumas tradições específicas, elementos católicos e indígenas. Esse processo fica mais claro quando analisamos os dois principais modelos de culto mais praticados no Brasil pelos devotos de religiões afro-brasileiras, são eles os ritos *jeje-nagô*, ou *nagô-vodum e angola*. (SILVA, 2005, 65.).

Os ritos jeje-nagô abrangem os grupos meta-étnicos *fon* e *iorubá* que predominaram no Brasil no século XIX, por meio do tráfico, como vimos, nessa época havia melhores condições em relação à liberdade de culto, pelo menos quando comparadas com as do período colonial, assim, os ritos jeje-nagô são considerados por seus praticantes mais “puros”, porque teriam conseguido preservar com maior fidelidade suas origens africanas. Já o rito angola, embora muito popular entre o povo-de-santo, é visto em determinados casos como deturpado, pois se difundiu no período colonial, mais distante no tempo, quando os escravos de origem banto eram bem mais comuns e a repressão aos rituais religiosos africanos era mais intensa, sendo necessária maior adaptação e assimilação de outras culturas para sua sobrevivência. Em todo caso, isto não quer dizer que uma nação é mais ou menos africana que a outra, tanto os ritos *jeje-nagô*, quanto os *angola* originaram-se dos cultos africanos produzidos no Brasil e adaptaram-se à realidade colonial e escravocrata, estando sujeitos às transformações culturais, econômicas, políticas e espaciais vivenciadas no país. Neste trabalho, acompanhando a tradição de um terreiro analisado empiricamente, optamos por centrarmos-nos no candomblé de tradição iorubá, ou seja, nagô, não deixando, no entanto, de fazer referências às outras tradições quando necessário.

A história do candomblé no Brasil, como vimos, é marcada pelas constantes tentativas de afirmação e inserção numa sociedade atravessada pela desigualdade social, onde praticantes dessa religião estiveram, na maior parte do tempo, em um lugar de desfavorecimento, sendo sempre obrigados a agir com desenvoltura e inventividade para a preservação de sua espiritualidade. Essa história se confunde com a própria história do povo negro que, retirados de sua terra natal e desconsiderados em suas diferenças, foram forçadamente uniformizados pelo trabalho e pela negação de sua liberdade em uma terra estrangeira, onde conseguiram, apesar disso, contribuir com seus modos próprios de vida de maneira insubstituível para a formação deste país.

### 2.3 AS FAMÍLIAS DE SANTO

É no ambiente dos terreiros que muitos negros africanos e seus descendentes vão buscar acolhimento. As mazelas provocadas pela condição cativa, ou por estar na base da hierarquia econômico-social, no caso dos livres-pobres foram, de certa forma, um elemento agregador entre essas pessoas, que se aproveitavam desses espaços para afirmar e reconstruir suas memórias, experiências e sua identidade cultural, um exemplo emblemático, nesse sentido, é a estruturação dos terreiros a partir das famílias-de-santo.

As casas de candomblé admitem seus membros por meio da iniciação religiosa, onde o iniciado passa a fazer parte da casa e da família de santo e está ligado, a partir disso, por um compromisso com seu orixá e com seu pai ou mãe de santo, bem como com sua comunidade religiosa. A estrutura da família de santo abarca as relações de parentesco comuns como pai/mãe e filhos, irmãos e irmãs, tios e tias e avôs/avós, laços que se formam a partir do sacerdote ou sacerdotisa que iniciou o indivíduo. Os vínculos que formam esses “parentes” são sagrados e devem receber o mesmo respeito e consideração que seriam dados a uma família “de sangue”.

O momento de formação das primeiras famílias de santo no Brasil é impreciso, mas, de acordo com a tradição oral do candomblé, foram os africanos os seus precursores, iniciando outros africanos de uma mesma etnia nos primeiros terreiros. A partir das condições peculiares da vida colonial e escravista (perseguições, estratégias de desarticulação dos grupos étnicos) e o crescimento de adeptos que não faziam parte de uma mesma origem comum - como crioulos, mulatos, e até mesmo brancos – os contornos propriamente religiosos das famílias foram ficando mais evidentes que os puramente étnicos. (SILVA, 2005, 57)

As noções de família e ancestralidade são muito caras às sociedades africanas e estão relacionadas com condições étnicas e religiosas específicas. Num importante estudo sobre a família escrava no Brasil (SLENES, 1999), expõe-se a ideia de que o conceito básico de linhagem, principalmente para a África Central, é um princípio cultural muito profundo e que a maneira de definir esse conceito em sociedades distintas importa menos que sua concepção básica, em outras palavras, a matrilinearidade, a patrilinearidade ou a bilateralidade são formas distintas de um mesmo princípio de identificação social do indivíduo – a linhagem - e essas formas estão dispostas a se transformar em situações-limite, para preservar o seu princípio básico. Dessa forma, embora seja inegável a diversidade cultural que permeia as sociedades africanas, alguns elementos estruturantes – como a linhagem -, de acordo com Robert Slenes, se fazem presentes entre grupos étnicos distintos.



Essas características de ancestralidade e de linhagem também assumem um papel muito importante no imaginário religioso africano, principalmente entre os iorubás, para esses povos os seres humanos descendem dos orixás e a maneira desses últimos virem à terra é através de seus descendentes, por meio da incorporação:

A religião dos Orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O Orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização o poder, àxé, do ancestral-Orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada. (VERGER, 1997, p. 03)

Os cultos em África possuíam um caráter familiar, exclusivo de uma linhagem, de um clã, ou de um grupo de sacerdotes; os templos estavam restritos ao culto de apenas uma ou bem poucas divindades. Entre os iorubás, por exemplo, as divindades eram cultuadas principalmente em suas cidades, sendo pouco conhecidas, ou mesmo desconhecidas em outras (SILVA, 2005, 62). No Brasil, por diversos motivos, essas condições de culto foram alteradas, no entanto, algumas premissas básicas permaneceram no imaginário da população. Como Sugere Reginaldo Prandi:

(...)a religião negra que se refez na Bahia e outros lugares é uma reconstituição não apenas da religião africana, mas de muitos outros aspectos culturais da África original. Tomemos o candomblé ketu, que inclusive serve de modelo para os demais. Primeiro, refez-se no plano da religião a comunidade africana perdida na Diáspora, criando-se através do grupo religioso relações de hierarquia, subordinação e lealdade baseadas nos padrões familiares e de parentesco existentes na África, fazendo-se da família de santo, a comunidade de culto, uma espécie de miniatura simbólica da família iorubá.<sup>3</sup> (PRANDI, 2000, 61)

Ou seja, apesar das mudanças que as religiões africanas sofreram ao se estabelecerem na América-lusa, essas crenças possibilitaram a sobrevivência de costumes não apenas religiosos, mas de outras práticas comuns em África que foram incorporadas pela religião. Os candomblés de origem ketu, que traduzem o recorte mais específico deste trabalho, nos informam, de maneira prática, a sobrevivência dessas práticas. A partir dessa importância atribuída aos conceitos africanos de família, linhagem e ancestralidade é muito significativo pensar a formação das famílias-de-santo

---

<sup>3</sup> O autor faz referência ao termo *ketu*, que provém da cidade de Ketu, uma das mais antigas e proeminentes cidades iorubás, localizada na atual República do Benin. Tem grande importância na formação dos primeiros candomblés baianos, pois está relacionada à origem de suas criadoras. O termo *ketu* no Brasil tornou-se uma categoria cultural de designação dos candomblés iorubás.

no contexto escravista do Brasil, onde inúmeras famílias naturais africanas foram desarticuladas e violadas pelo tráfico de escravos. Grosso modo, as famílias de santo, bem como a religião como um todo, tornaram-se, em situação adversa, meios de afirmação e manutenção de princípios muito antigos, que norteavam a vida dessas pessoas em seus locais de origem.

Um aspecto de fundamental importância na formação das famílias de santo e na institucionalização do candomblé no Brasil a que iremos nos dedicar agora é a participação feminina. As mães-de-santo, presentes na formação das primeiras famílias que se tem notícia, iniciando inúmeros membros em diversas localidades, contribuíram de maneira excepcional para a construção e manutenção da religiosidade e da identidade cultural afro-brasileira.

Um dos terreiros mais antigos da Bahia, surgido próximo à igreja da região da Barroquinha, foi fundado por três mulheres, membros da irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte (irmandade destinada à membros de origem Ketu, como vimos anteriormente). De acordo com o relato de adeptos da casa, Iá Adetá, Iá Kala e Iá Naso, provenientes da região de Ketu, “fundaram a casa há mais de duzentos anos”<sup>4</sup>, sendo Iá Naso portadora, inclusive, de “um título altamente honorífico na corte do Aláfin de Oió”<sup>5</sup>. Nas palavras de Pierre Verger:

Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de Candomblé chamado Ìyá Omi Àsé Àirá Intilé, numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha. (...) O terreiro situado, quando de sua fundação, por trás da Barroquinha mudou-se por diversas vezes e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de Ilê Iyanassô na Avenida Vasco da Gama, onde ainda hoje se encontra, sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho. (VERGER, 1997. 14)

A Casa Branca do Engenho Velho, por meio de questões relativas à sucessão, quando do falecimento da ialorixá, por exemplo, deu origem, ao longo do tempo, a outros terreiros de muita expressividade no meio afro-religioso, inclusive fora do território baiano. O primeiro deles, o Ia Omí Axé Iámase, popularmente conhecido como Gantois<sup>6</sup> surgiu a partir do falecimento de Mãe Marcelina (Obatossí), ialorixá da casa naquele momento, e da disputa de duas de suas filhas de santo pelo cargo de

---

<sup>4</sup> Há uma pequena divergência em relação à data de fundação do terreiro, José Pessoa de Barros, estudioso do assunto, afirma que teria sido por volta de 1830 (BARROS, 2009, 122).

<sup>5</sup> Aláfin de Oió era um título do Oba (rei), na cidade de Oió, em África.

<sup>6</sup> O nome deriva do antigo proprietário das terras onde se localizava o terreiro (LANDES, 2002)

liderança do terreiro do Engenho Velho, a situação termina com Maria Júlia Figueiredo assumindo o cargo de Ialorixá da casa e Maria Júlia da Conceição, sua oponente, arrendando um terreno, para a fundação do Gantois. Outra dispersão ocorre, mais tarde, com o Axé Opô Afonjá, quando mãe Aninha (Eugênia Anna dos Santos) afasta-se do Engenho Velho, juntamente com outros adeptos, após o falecimento de Mãe Ursulina, e funda em São Gonçalo do Retiro esta nova casa, no ano de 1910. Apesar de separados, esses terreiros articulavam-se entre si, mantendo as tradições de linhagem e parentesco:

Relato muito interessante nos foi dado por um informante do Gantois, que disse que “antigamente só se iniciavam as festas de Oxóssi (mês de junho) no Gantois e no Opô Afonjá depois que, no Engenho Velho, uma filha de santo da Oxum, Nitinha, repartia os axé, as partes mais sagradas dos animais, levando-os primeiramente ao Gantois e, em seguida, ao Opô Afonjá. Tal fato era o sinal para se iniciarem os festejos em honra do orixá, rei de Ketu”. (BARROS, 2009, 123)

Outro terreiro de importância singular na Bahia, mas que não está ligado às três casas citadas é o terreiro de Alaketo, que teria sido fundado em 1867 por uma africana também de origem Ketu. Essas comunidades além de se denominarem *Nagô*, também se autoproclamam *Ketu*, ou seja, provenientes de Ketu, este termo é entendido como uma categoria cultural e não étnica (BARROS, 2009, 123).

Essas casas, todas chefiadas inicialmente por mulheres, mantêm sua tradição ao longo de décadas, ou mesmo séculos, graças a uma complexa rede de parentesco religioso, formada a partir dessas “mães”, resistindo às diferentes intempéries de cada época.

Muitos terreiros surgiram em outras localidades e em outros estados. No Rio de Janeiro os calundus já faziam parte da configuração da cidade desde longa data. No final do século XIX, com a modernização da cidade que se tornara capital da República, muitos negros baianos migraram para esta cidade, alterando significativamente o panorama social e cultural carioca. Eles se instalam próximo ao porto da cidade, onde encontram maior facilidade tanto pelos custos de vida, quanto pelas oportunidades de trabalho. Esse contexto possibilitou a formação de uma “Pequena África”, como ficou conhecida a região, legando à sociedade carioca um rico patrimônio cultural, principalmente musical e religioso, apesar das dificuldades que a estrutura social pautada na desigualdade impunha (*ibidem*,124). É preciso destacar que os baianos contribuíram de forma memorável para a formação dos candomblés no Rio, mas não foram os únicos, as heranças culturais de escravos africanos de diferentes etnias que habitavam a cidade, somadas àquelas trazidas por outros negros vindos de outras

regiões do país também tiveram sua participação. Este fato divide opiniões entre os estudiosos e memorialistas, que, ora destacam o protagonismo baiano, ora relativizam-no (CONDURU, 2010, 180). No entanto, neste trabalho, nos interessa em maior escala o papel do candomblé no cotidiano das pessoas à época, sendo necessário expor a importância dos laços de parentesco religioso que os adeptos guardam e isto é notório na tradição oral dos terreiros, acerca das origens das casas. Alguns terreiros fundados no Rio de Janeiro descendem dos grandes terreiros baianos citados anteriormente. Com a modernização da região central da cidade no início do século XX, vários grupos que tinham se estabelecido inicialmente na região portuária migraram para as periferias, fazendo surgir as primeiras favelas, muitos outros se dirigiram para os subúrbios, como Madureira, Coelho da Rocha e Baixada Fluminense, fazendo com que muitas casas de candomblé se estabelecessem definitivamente nesses locais, em diferentes épocas, é o caso do terreiro Nossa Senhora das Candeias, de Mãe Nitinha, em Nova Iguaçu, iniciada no Engenho Velho, na Bahia; o Opó Afonjá, em Coelho da Rocha<sup>7</sup>; mais tarde o Ilê Omiojuaro, de Beata de Iemanjá (do Alaketo baiano), em Nova Iguaçu; e o Ilê Omolum e Oxum, dirigido atualmente por mãe Meninazinha de Oxum, em São João de Meriti (este último analisado especificamente neste trabalho); entre inúmeros outros (BARROS, 2009, 126). Essas casas foram formadas a partir de uma imensa e complexa rede de parentesco religioso, iniciada por mulheres, e mantida, não exclusivamente, mas amplamente por elas durante séculos, compondo parte da história dos povos africanos e afrodescendentes no Brasil.

É possível perceber que o candomblé, desde os seus primeiros momentos no Brasil, preocupa-se com as questões referentes ao cuidado e acolhimento da pessoa, os espaços dos terreiros serviam como núcleos de solidariedade entre negros, mulatos e pobres de maneira geral, desde os tempos do período escravocrata. Nesses locais eram compartilhadas as experiências e reconstruídas as heranças culturais dos frequentadores, que também recorriam ao conforto espiritual e emocional que a religião poderia trazer, além disso, era oferecido auxílio a muitas questões práticas, de ordem material, algumas diretamente ligadas à escravidão, como as fugas e rebeliões e outras de ordem econômica e social, visto que mesmo após a abolição não foi efetivada a reinserção

---

7 De acordo com relatos de Agenor Miranda Rocha, o Opo Afonjá do Rio de Janeiro também teria sido criado por Mãe Aninha em 1886, enquanto ela estava de passagem pela cidade, antes mesmo da fundação da casa baiana, em 1910. O terreiro, fundado inicialmente no bairro de Saúde, foi transferido definitivamente, tempos depois, para Coelho da Rocha. Há versões que diferem desta em alguns detalhes, mas não sobre a ligação entre as duas casas. (CONDURU, 2010, 182)

igualitária do negro na sociedade. As mães-de-santo e outras mulheres ligadas à religião desempenharam um papel fundamental nesse sentido, seja na Bahia, no Rio ou em qualquer outra região em que se fundou uma casa de candomblé. Sua atuação está profundamente ligada ao cuidado do povo de santo, ultrapassando as questões estritamente imateriais ou divinas.

O protagonismo dessas “mulheres de axé” na formação do candomblé, também está relacionado com a realidade das mulheres negras no contexto social e econômico do período escravista e imediatamente posterior à abolição. A situação da mulher negra e pobre contrastava com os padrões dominantes impostos. Nas Minas setecentistas, por exemplo, a mulher desempenhou um papel diferenciado tanto no comércio de gêneros alimentícios, quanto na organização do lar, “quitandeiras”, “vendeiras”, e as chamadas “negras de tabuleiro” compunham o cenário cotidiano das regiões mineradoras e outras regiões urbanas coloniais.

Ao que tudo indica, entre as camadas empobrecidas a divisão dos papéis obedeceu muito mais às necessidades econômicas que qualquer preconceito sexual na distribuição das tarefas. A transferência da chefia dos domicílios para a mulher nos núcleos familiares simples tornou a atuação feminina tão mais importante quanto mais íntima era a associação entre vida doméstica e trabalho produtivo. (FIGUEIREDO, 2013, 179)

Atrelado a uma situação econômica desfavorável, muito do protagonismo feminino deveu-se às necessidades de sobrevivência material, e das consequentes soluções produzidas por essas mulheres para o problema. *“Maridos? Não há muitos, e de qualquer modo não são de confiança. Esta não é uma confortável sociedade burguesa, dona.”* - diria o intelectual Edison Carneiro à antropóloga norte-americana Ruth Landes, no início do século XX, sobre a situação das mulheres negras na Bahia, que enchiam as ruas de Salvador, assegurando seu sustento com a venda de quitutes e outros produtos (LANDES, 2002, 48). Quanto a Landes, nas páginas seguintes, fazendo referência à classe social de Carneiro, reflete sobre a posição das mulheres negras: *“Um aristocrata jamais consente que as mulheres da sua classe andem sozinhas depois do pôr-do-sol, enquanto as negras sempre andam sós, mesmo quando acompanhadas por um homem.”* (Ibidem, 68). Ambos intelectuais tentavam, a partir de uma visão externa, compreender a estranha posição da mulher negra e pobre que, apesar de seu sexo, ocupava um papel autônomo e fundamental em relação a sua própria subsistência, bem como a de sua família e comunidade como um todo. Não é difícil imaginar, a partir disso, que também a manutenção material dos candomblés estava diretamente relacionada com o trabalho dessas mulheres, como demonstra Landes na obra citada. É

essa realidade que irá influenciar em alguma medida a matrifocalidade das primeiras famílias de santo baianas. Além disso, o poder feminino das mulheres de axé pôde ultrapassar a esfera doméstica dos terreiros, já que as mães-de-santo passaram, ao longo do tempo, a atuar também no cenário econômico e político, pela sua capacidade de negociar recursos econômicos e simbólicos advindos de outras classes sociais, que são redistribuídos na sua própria comunidade, para melhor sobrevivência da mesma. (SILVENSTEIN apud LIMA, 2003, 15)

Dessa forma, percebemos como a situação social e econômica das primeiras devotas de candomblé contribuiu para o seu protagonismo e conseqüente auxílio na formação dos primeiros terreiros, no entanto, para que essa participação expressiva vigorasse, um modo próprio de conceber o sagrado foi fundamental, já que o candomblé é em primeiro lugar uma religião. A proficiência do papel feminino nos candomblés não está reduzida, assim, às condições econômicas e sociais do período de seu aparecimento apenas, ela também é herdeira de uma concepção religiosa específica, que tem suas origens nas comunidades tradicionais africanas, onde uma rica mitologia difundida através da oralidade narra a existência de deuses e deusas convivendo em situações de igualdade ou complementariedade na ordem do cosmos. É desse aspecto religioso estrito que tratará o capítulo seguinte.

### 3 DOS DEUSES ÀS AÇÕES HUMANAS: MITO E PROTAGONISMO

#### FEMININO

*“Uma força divina não tem realmente ‘existência para si’. Não tem ser senão pela rede de relações que a une ao sistema divino em seu conjunto.”*

Jean Pierre Vernant

*“Olhe, minha filha, na minha casa só mulher pode ser rainha. Ora, por quê? Ela tem mais axé.”*

Olga de Alaketu

Torna-se necessário agora, destacar os aspectos religiosos do candomblé a partir dos mitos, e destes, em sua vivência entre o povo de santo. Trataremos de maneira geral da relação dos devotos com o panteão iorubá em seu conjunto, mas, nos momentos oportunos, privilegiaremos as especificidades das divindades femininas. Desta maneira, tais implicações se tornarão perceptíveis durante os relatos do protagonismo histórico e das ações sociais contemporâneas das mulheres de candomblé.

#### 3.1 AS DIVINDADES NO CANDOMBLÉ<sup>8</sup>

Entre os iorubás acredita-se que Olorum, o Ser Supremo, também conhecido como Olodumare deu aos orixás - as divindades ancestrais de quem descendem os seres humanos - a tarefa de criar e governar o mundo. Cada um desses deuses seria responsável por um aspecto da natureza, bem como por determinadas áreas da vida humana e social. Eles habitaram a Terra em algum momento, tornando os humanos seus descendentes diretos, no entanto, são transcendentais aos homens e têm idade imemorial, são força pura, axé imaterial. Diversos mitos narram o que aconteceu durante a criação do mundo e o tempo em que os orixás viveram entre os homens, esses mitos foram transmitidos oralmente ao longo do tempo, e é por meio deles que entre as sociedades africanas onde eles se difundiram se alcança o passado e se explica a origem das coisas (PRANDI, 2001, 20). Durante a diáspora africana a mitologia iorubá difundiu-se na América juntamente com outras crenças e deuses africanos, dessa transposição uma maneira nova de cultuar e se relacionar com os orixás foi se construindo, dando origem aos candomblés que conhecemos atualmente.

---

<sup>8</sup> Para uma visão panorâmica das relações entre as divindades de que trata este capítulo ver Apêndice B.

Nas sociedades africanas os orixás eram cultuados individualmente, em regiões ou cidades específicas. O culto, de origem familiar, era constituído por um complexo sistema pautado na ancestralidade, cabendo apenas ao sacerdote responsável a realização dos ritos, o restante dos membros da família estava incumbido de contribuir materialmente, participar das celebrações, se assim o desejassem, e cumprir as obrigações e restrições necessárias ao culto. Talvez esses sejam os elementos na crença que mais sofreram alterações do outro lado do Atlântico, pois o africano transportado carregava consigo seu orixá familiar e este assumia um caráter individual no Brasil, já que a família ou a comunidade acabava se desintegrando no tráfico. Os terreiros tiveram que se adaptar a essas peculiaridades, possibilitando aos devotos cuidarem das obrigações de seus diferentes orixás pessoais em um mesmo espaço e efetivando a participação intensa deles, dos iniciados, nos cultos. Em outras palavras, os terreiros no Brasil são dedicados a um orixá específico, que é o orixá da casa, mas abrigam também os orixás que acompanham seus iniciados, isso conferiu à figura do pai ou mãe de santo uma importância fundamental, pois foram eles que contribuíram com auxílio e orientação aos iniciados nas especificidades relativas aos cultos. (VERGER, 1997, 19)

No Brasil os babalorixás e as ialorixás (pais e mães de santo) também passaram a desempenhar o papel destinado em África aos babalaôs - pais do segredo -, que são os sacerdotes responsáveis pela decifração oracular. De acordo com os iorubás, os mistérios da origem e do governo do mundo, dos homens e da natureza, os destinos e caminhos, as vivências, em geral, estão contidas num conjunto de histórias míticas primordiais, de tradição oral, sobre diversos assuntos. Todo esse saber mítico foi consagrado a um adivinho chamado Orunmilá, ou Ifá, os babalaôs são, portanto, sacerdotes do oráculo de Ifá. Essas histórias estão organizadas em dezesseis capítulos, subdivididos, por sua vez, em dezesseis partes, cuidadosamente decoradas, cabendo ao babalaô identificar, a solução precisa para o que foi requisitado.

Acredita-se que um determinado segmento de um determinado capítulo mítico, que é chamado *odu*, contém a história capaz de identificar tanto o problema trazido pelo consulente como sua solução, seu remédio mágico, que envolve sempre a realização de algum sacrifício votivo aos deuses, os orixás. O babalaô precisa saber em qual dos capítulos e em que parte encontra-se a história que fala dos problemas do seu consulente. (PRANDI, 2001, 18)

Os mitos dos orixás originados dos poemas oraculares dos sacerdotes de Ifá também se difundiram na América durante a diáspora, mas, como dissemos, no Brasil o papel antes exclusivo do babalaô foi paulatinamente sendo incorporado pelos líderes das comunidades religiosas, os babalorixás e as ialorixás.



O panteão iorubano é bastante diversificado e cada divindade, em África, recebe um culto limitado por cidades ou regiões, no Brasil essa realidade se alterou, como já foi dito, e cerca de vinte orixás são cultuados, em seu conjunto, conforme cada tradição religiosa, por todo o território do país<sup>9</sup>. Algumas divindades foram esquecidas na diáspora, como o Orixá Ocô, por exemplo, que não é comumente cultuado no Brasil, uma das explicações que pode ser dada a esse “desaparecimento” de Ocô na tradição religiosa afro-brasileira é que este é um orixá relacionado quase que exclusivamente à agricultura e, em terras brasileiras, o candomblé se constituiu mais fortemente como uma religião urbana. Outros deuses foram ganhando contornos específicos na diáspora, como Iemanjá, que no Brasil tornou-se a soberana dos mares, atividade exercida em África pelo orixá Olocum. Além das divindades que tiveram alguns de seus aspectos exaltados em solo americano mais do que era em solo africano, como a face guerreira de Ogum, mais destacada no Brasil que seu papel de agricultor. (PRANDI, 2001, 21)

Os orixás podem ser cultuados sob diferentes invocações, que são chamadas “qualidades”. Assim uma determinada divindade pode ser velha ou jovem, ser do elemento frio ou do quente etc. E na diversidade de devoções os rituais também se tornam diversos, requerendo, cada qualidade de orixás, um tipo específico de danças, cantos, alimentos, roupas etc., cujo sentido está contido nos mitos.

Num exemplo claro: Oxalufon e Oxaguiã. A princípio, pelos itãs, pai e filho, velho e novo, ambos do grupo dos Oxalás e pertencentes aos orixás funfun. Não se pode dar a Oxalufon a espada que Oxaguiã, guerreiro que é, carrega. Nem se pode dar o cetro real de Oxalufon, o opaxorô, para o Oxalá novo. Eles são distintos, não são um só! (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014, 86)

No trecho citado os autores, que falam de uma perspectiva interna da religião, pois são devotos do candomblé, refletem acerca das qualidades distintas de Oxalá, que é o orixá que encabeça o panteão da criação, ou seja, das divindades que criaram o mundo, a humanidade e a vida em sociedade. Oxalá que também é conhecido como Obatalá, Oxalufã e Orinxalá, é o senhor absoluto do princípio da vida, da respiração e do ar, o Grande Orixá (*Orixá Nlá*). Já Oxaguiã é considerado, no Brasil, uma invocação de Oxalá quando jovem e guerreiro (PRANDI, 2001, 23).

Mas se os humanos descendem diretamente dos orixás, possuindo, inclusive, comportamentos e emoções muito próximas entre si, como foi que essas divindades, na concepção de seus devotos, deixaram de habitar a Terra e passaram a ser cultuadas em rituais tão específicos como os do candomblé?

---

<sup>9</sup> Guardadas as especificidades de cada tradição, como por exemplo os candomblés banto que cultuam principalmente os inquices e os candomblés jeje que cultuam principalmente os voduns.

De acordo com um mito presente nos terreiros de origem ioruba e ketu, no Brasil, o candomblé surgiu da necessidade de comunicação entre os orixás e os seres humanos, já que estes últimos tinham provocado a separação entre o *Orum* (mundo dos orixás) e o *Aiê* (a Terra dos humanos), antes conectados. Segundo o mito, os orixás sentiam falta de suas ações entre os humanos após a separação e queixaram-se disso com Olodumare. O Ser Supremo consentiu então que os Orixás voltassem à terra através do corpo material de seus devotos e, para que isso acontecesse da melhor forma possível, encarregou Oxum, deusa do amor e da fertilidade, dona do ouro e da vaidade e senhora das águas doces, de preparar os mortais para receber os orixás. Oxum fez oferendas a Exu - o mensageiro sem o qual não há comunicação entre homens e orixás - para obter sucesso em sua empreitada e se empenhou imensamente na preparação das *iaôs*, que após os cuidados de Oxum estavam lindamente adornadas e prontas para os deuses. Os orixás podiam assim, retornar ao *Aiê* com segurança, montando em seus *elegúns*. Os humanos, por sua vez, faziam oferendas aos orixás convidando-os a visitarem a Terra, tocavam seus tambores e outros instrumentos, formavam a roda de iniciados, dançavam. Dessa maneira os orixás e humanos podiam conviver novamente e o candomblé estava inventado. (PRANDI, 2001, 526)

O mito apresenta um dos aspectos principais do candomblé que é a incorporação das divindades pelos iniciados. O termo *iaô* se aplica, dentro do vocabulário corrente entre o povo de santo, tanto a homens quanto a mulheres e não denota posse carnal, mas uma relação de sujeição do devoto ao orixá (VERGER, 1997, 04), como também esclarecem Kileuy e Vera de Oxaguiã:

A palavra *iaô* (*iyàwó*) é ambivalente, independente de sexo. Ela pode ser traduzida como *iyá*, mãe; *awó*, segredo - a mãe do segredo -; ou ainda *iyawóòrìsá*, - “a mãe do segredo do orixá”. Recebe ainda o nome de *omo òrìsá*, “filho do orixá”, ou de *elegún*, aquele que recebeu o sagrado privilégio de “ser montado” (*gún*) por uma divindade. (...) Ser chamado de *iaô* transforma a ligação do ser humano com a divindade em algo mais forte, no sentido de uma obediência e de uma dependência às divindades. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014, 74)

Nem todas as pessoas iniciadas no candomblé têm o “dom da incorporação”, um exemplo claro é o caso dos *ogãs* e das *equedes*, pessoas de fundamental importância na religião e nos cultos, que não incorporam as divindades. Além disso, o ato de incorporar é visto com muita seriedade e exige uma série de cuidados e procedimentos rituais específicos pois é o momento em que há a ligação precisa entre as divindades e os humanos (*ibid.*, 49, 75).

O iniciado no candomblé guarda uma estreita relação com os orixás, especialmente com seu orixá pessoal, herdando dele traços característicos que indicam uma ligação que vai se aperfeiçoando com o passar do tempo.

(...)a primeira coisa que se faz num candomblé é descobrir, através do oráculo, qual é o santo da pessoa; não só o orixá principal, mas também outros que tomam parte no destino desse indivíduo. Essa leitura é a primeira e decisiva ponte lançada para se chegar à identidade de cada um, desvendando forças e fraquezas, vantagens e fardos, talentos e misérias. O homem não é apenas filho ou protegido espiritual do orixá – é parte dele, e dele carrega qualidades e defeitos. (PRANDI apud SILVA, 2013)

Em África, como já foi dito, acreditava-se que o orixá era designado com base na ancestralidade de cada família, após a diáspora e com o estabelecimento do candomblé no Brasil, o número de adeptos cresceu vigorosamente e o corpo de iniciados não era composto mais apenas de africanos legítimos, muitos mestiços e até mesmo pessoas de outras nacionalidades passaram a professar a religião dos orixás e, embora eles não possam reivindicar os laços de sangue que os unem às divindades, a herança de temperamentos e características pessoais do orixá é válida para todos os iniciados, resultando num comportamento geral correspondente às características de cada orixá - bem como as especificidades de suas diferentes qualidades - que são chamadas de arquétipos<sup>10</sup>, ou seja, se considerarmos as características de comportamento dos orixás e observarmos seus iniciados diretos, será possível perceber semelhanças, traços psicológicos comuns entre eles, por exemplo, um filho de Xangô pode aproximar-se da virilidade e vigor deste orixá, ou da sensualidade de Iansã, no caso dos filhos desta, ou da calma benevolente de Nanã Buruku, entre seus filhos, e assim por diante (VERGER, 1997, 20). Mas deve-se ter em mente que os arquétipos são aproximações generalizadas dos devotos com suas divindades pessoais, não correspondem a uma caracterização rígida ou imposta de maneira formal pela religião, os adeptos veem-nos como algo natural, herança que recebem de seus orixás.

As relações entre humanos e orixás constituem um campo de análise bastante complexo, pois dizem respeito tanto às questões propriamente religiosas, ligadas diretamente aos cultos e rituais, quanto às questões de ordem cotidiana, das vivências

---

10 Na explicação de Irinéia Santos, com base numa formulação da psicologia analítica, o arquétipo significa a forma imaterial à qual os fenômenos psíquicos tendem a se moldar. Pautada em C. G. Jung, ela explica que o termo é usado para se referir aos modelos inatos que servem de matriz para o desenvolvimento da psique. Eles são as tendências estruturais invisíveis dos símbolos, criam imagens ou visões que correspondem a alguns aspectos da situação consciente. Jung deduz que as "imagens primordiais", um outro nome para arquétipos, se originam de uma constante repetição de uma mesma experiência, durante muitas gerações. Funcionam como centros autônomos que tendem a produzir, em cada geração, a repetição e a elaboração dessas mesmas experiências. Eles se encontram isolados uns dos outros, embora possam se interpenetrar e se misturar. (SANTOS, 2008, 60. Nota nº 4)

personais, já que o devoto não deixa sua crença quando sai do ambiente de culto. O universo religioso do qual ele faz parte está dissolvido em suas relações pessoais, na forma como se comporta socialmente em diferentes esferas, é este último aspecto que constitui o principal interesse deste trabalho e onde buscamos nos aprofundar.

Dada essa noção geral do funcionamento do plano divino em sua relação com o plano terreno, nos centraremos, a partir daqui, nas figuras femininas, tanto divinas quanto humanas, que são fundamentais para a existência do candomblé. No entanto, não podemos esquecer que o papel desempenhado nesta religião pela mulher - ou pelo feminino, de forma geral - para ser compreendido, deve ser considerado em conjunto com os outros personagens que compõem este universo. Primeiro porque estudar o lugar dos deuses uns em relação com os outros e não como figuras isoladas é um princípio importante para o estudo de qualquer sistema religioso politeísta (VERNANT, 1992, 96; 1990, 428), depois, porque a noção de comunidade no candomblé tem bases históricas e sociais muito profundas, como vimos no primeiro capítulo, e aparece sempre em primeiro plano em relação a qualquer outro recorte que se possa fazer. (Voltaremos a este ponto.)

### 3.2 IA MI OXORONGÁ

*As Iá Mi Oxorongá são as nossas mães primeiras,  
Raízes primordiais da estirpe humana, são feiticeiras.  
São velhas mães feiticeiras as nossas mães ancestrais.  
As Iá Mi são o princípio de tudo, do bem e do mal.  
São vida e morte ao mesmo tempo, são feiticeiras.  
São as temidas ajés, mulheres impiedosas.  
As Oxorongá já viveram tudo o que se tem para viver.  
As Ia Mi conhecem as fórmulas de manipulação da vida,  
Para o bem e para o mal, no começo e no fim.  
Não se escapa ileso do ódio de Iá Mi Oxorongá.  
O poder de seu feitiço é grande, é terrível.  
Tão destruidor quanto é construtor e positivo o axé,  
Que é a força poderosa e benfazeja dos orixás,  
Única arma do homem na luta para fugir de Oxorongá. (...)<sup>11</sup>*

A construção da imagem da mãe permeou diferentes culturas e sistemas religiosos, em épocas distintas. Das “vênus” do período neolítico à Virgem Maria do medievo cristão, estas representações, grosso modo, prestam tributo à progenitora em relação à formação de um novo ser, seja num sentido mais geral ligado às noções de

---

11 PRANDI, 2001, 348. Mito 204).

procriação e fertilidade, seja em relação à formação de modelos de comportamento feminino e caracterização da mulher.

De acordo com a mitologia iorubá, as Iá Mi Oxorongá (“Minha Mãe Oxorongá”) são caracterizadas como mulheres velhas, que possuem uma cabaça - imagem do mundo e do útero, repositório de seu poderio - com um pássaro dentro. Elas mesmas também podem se transformar em pássaro e vivem nas copas de determinadas árvores. São as mães-primeiras da espécie humana e têm o poder de manipulação da vida (uma prerrogativa feminina) para o bem e para o mal; são *ajés* e seu poder é grande e terrível.

As mães ancestrais detinham um poder ilimitado sobre os homens. Em um mito iorubano, Odu, uma das divindades da criação, recebeu de Olodumare o grande poder de dar a vida na terra, fazendo com que todos os homens lhe fossem submissos, porém acabou tornando-se ela mesma submissa a Obatalá por causa do mau uso que fez de seu poder ilimitado:

(...) Odu é a nossa mãe ancestral, Iá Mi Oxorongá. / O homem dependeria da mulher, sempre, / para fazer o que quer que fosse. / Mas Olodumare advertiu Odu que o poder que ele lhe dera não poderia ser usado com violência. / Odu, contudo, utilizou seu poder com imprudência / e não obedeceu ao dito de Olodumare. (...) É pela mulher que todos vêm ao mundo. / Mas Odu reconheceu que o homem, / com astúcia e inteligência, / tomou da mulher o seu poder. (...) (PRANDI, 2001, 357, Mito 209)

No referido mito, depois da imprudência de Odu ao abusar de seu próprio poder, desagradando Olodumare, ela perde-o para Obatalá, após uma manobra deste.

Há três divindades - com exceção de Olodumare que é o ser supremo - que aparecem neste mito sobre a governança do mundo e a manutenção do poder: Ogum, Odu e Obatalá. De acordo com a história, os três deixaram o Orum e vieram para a Terra para tomar seu lugar, cada qual com sua respectiva força. Na perspectiva de Pierre Verger, o mito explica três momentos da formação da sociedade iorubá (mais especificamente Ifé), o primeiro seria o assentamento dos homens sobre a terra, onde as habilidades de caça e guerra são fundamentais, prerrogativas de Ogum. Logo após viria o período sedentário e agrícola, onde a noção de fertilidade ganha importância e tem nas mães sua principal referência, convergindo para o matriarcado, expresso em Odu. E por último, tendo as mães exagerado em sua influência, os homens tomaram de volta o poder através da sabedoria de Obatalá, convertendo o matriarcado em patriarcado (VERGER, 1992, 28). A luta entre Odu e Obatalá aparece em outros mitos, que explicitam forças opostas em conflito, mas que tendem ao equilíbrio no fim. Isto se dá em várias histórias onde há divergências tanto entre o masculino e o feminino, quanto

entre divindades do mesmo sexo. O poder das divindades, combinado de muitas maneiras, nem sempre agindo de forma benevolente, tende a restaurar a situação de normalidade anterior ou inserir alguma novidade que traga equilíbrio à comunidade. Em um mito envolvendo Ogum e Iansã, por exemplo (PRANDI, 2001, 106, Mito 47), a rainha dos ventos abusava do poder de que gozavam as mulheres no começo do mundo; sob a proteção dela, as mulheres humilhavam e submetiam seus maridos. Ogum foi o escolhido para pôr fim à situação e após um sacrifício bem feito tomou o poder das mulheres para os homens, que também foram expulsas das sociedades secretas, com exceção de Iansã, que ainda é rainha do culto dos egunguns, o culto aos antepassados.<sup>12</sup>

Para compreender melhor a presença tão marcante de Ia Mi Oxorongá - as mães ancestrais - na cultura africana e afro-brasileira, duas características centrais presentes no imaginário das sociedades africanas tradicionais precisam ser consideradas: ancestralidade e sortilégio.

O culto às mães ancestrais liga-se, de maneira geral, ao “culto aos antepassados”, isto é, o culto aos mortos que fazem o papel de mediadores entre a comunidade terrena e o sobrenatural, embora nem todos os mortos ganhem tal incumbência, já que existem algumas condições impostas à figura do ancestral para que este seja assim considerado. Esta manifestação nem sempre possuiu a conotação

---

<sup>12</sup> O culto aos ancestrais masculinos é elaborado pelas “sociedades Egungun”, assim como as sociedades Geledé prestam reverência às ancestrais femininas, com exceção do fato de que os ancestrais masculinos são cultuados individualmente. Egungun é a morte que volta à terra espiritual e visível aos olhos dos vivos. Ele “nasce” através de ritos que sua comunidade elabora e pelas mãos dos *Ojés* (sacerdotes) munidos de um instrumento invocatório, um bastão ou vara chamado *ixan*, que, quando tocado na terra por três vezes e acompanhado de palavras e gestos rituais, faz com que a “morte se torne vida”, e o Egungun ancestral divinizado está de novo vivo.

A aparição dos Eguns é cercada de total mistério, diferente do culto dos Orixás, em que o transe acontece durante as cerimônias públicas, perante olhares profanos, fiéis e iniciados. O Egungun simplesmente surge no salão, causando impacto visual e usando a surpresa como rito. Apresenta-se com uma forma corporal humana totalmente recoberto com uma roupa de tiras multicoloridas, que caem da parte superior da cabeça formando uma grande massa de panos, da qual não se vê nenhum vestígio do que é ou de quem está sob a roupa. Fala com uma voz gutural inumana, rouca, chamada *séégí* ou *sé*, e que está relacionada com a voz do macaco marrom, chamado *Ijimerê* na Nigéria. As tradições religiosas afirmam que sob a roupa está somente a energia do ancestral; há também o transe mediúnico, pois, sob os panos está o *mariwo* (iniciado no culto Egunun) em transe, ou preparado para representar seu ancestral, pelo sim pelo não, Egun está entre os vivos, e não se pode negar sua presença, energética ou mediúnica, pois as roupas ali estão e isto é Egun. (D’OSOGIYAN, Fernando. O culto a Egungun. Disponível em:

<<https://ocandomble.wordpress.com/2012/01/11/o-culto-dos-egunguns-parte-1/>> Consulta em: 1/12/2015 A situação em que a mulher é apartada dos ritos de Egungun também é explicitada no mito de Odu e Obatalá, já referido. Odu vestia os panos de Egun, mas não conseguia reproduzir a voz cavernosa que lhe é própria, por ser mulher. Após a situação criada por Obatalá para tomar seu poder, ela percebe que as vestes são mais convenientes a ele: “Odu deu então seu pano de Egun para obarixá,/ pois concluiu que vestir-se com os panos de Egungun/ era mais apropriado aos homens que às mulheres.” (PRANDI, 2001, 360, Mito 209)

religiosa que lhe foi dada posteriormente e, para compreender o fenômeno, para além do caráter local do culto é necessário considerá-lo em sua dinâmica temporal:

Tentamos provar que o culto dos antepassados existe como fenômeno único e que as suas formas concretas não têm apenas um caráter local (o que é inquestionável), mas, o que é fundamental, possuem também um caráter temporal. Trata-se de diversas formas transitórias no processo de desenvolvimento de um só fenômeno, que a princípio não tinha caráter religioso, refletindo unicamente a lógica da evolução das relações sociais, e que com o tempo passou a ocupar um dos lugares centrais no conjunto das concepções religiosas. (GROMIKO *apud* SANTOS, 2008, 61)

Nesse sentido, entender a evolução do culto aos ancestrais impõe a necessidade de considerar a projeção das relações humanas e econômicas ao longo do tempo nessas sociedades. De acordo com Gromiko (*ibidem*, 62), nas primeiras etapas de desenvolvimento do culto, o morto continua membro do clã, sua autoridade é maior quanto mais próximo está dos descendentes, havendo maior reverência aos recém-mortos, e suas qualidades pessoais são lembradas. Neste momento, o próprio significado da palavra antepassado - “*uma classe de pessoas*” - comprova estas ideias. No desenrolar do processo histórico, com a alienação das forças sociais dominantes, mistifica-se o sistema de relações com os antepassados e as maiores homenagens passam a ser dadas aos ancestrais distantes, a memória de seus feitos reais se enfraquece e o mito religioso toma forma, conferindo aos mortos atributos fantásticos e sobrenaturais. O significado da palavra antepassado se altera, passando de “*uma classe de pessoas*” para “*espírito do antepassado*”. O mito das mães ancestrais e, conseqüentemente, seu culto, encontra-se, dessa forma, estreitamente relacionado com as noções de ancestralidade e culto aos antepassados africanos.

Os Mortos do sexo feminino recebem o nome de Iyá-mi Agbá (minha mãe anciã), e não são cultuados individualmente, como acontecem com os antepassados masculinos. A energia da mulher como ancestral é concentrada de forma coletiva e representada por Ia Mi Oxorongá, a grande mãe. Esta poderosa energia que agrega o poder da ancestralidade coletiva feminina é cultuada pelas “Sociedades Geledé”, compostas por mulheres, os homens podem participar, mas têm que se vestir de mulher e usam máscaras com características femininas. A sociedade existe, principalmente, para acalmar a ira de Ia Mi - já que as mães ancestrais estão sempre encolerizadas - manter a harmonia entre o poder masculino e o feminino, assegurar normas sociais de conduta e favorecer o equilíbrio e preservação da comunidade.

Em solo brasileiro os mistérios que envolvem as mães ancestrais foram mantidos e talvez fomentados. Pierre Verger aponta indícios da cerimônia Geledé na Bahia,

trazida por indivíduos provenientes de Kêtu. Uma das Iyalorixás do Engenho Velho, Maria Júia Figueiredo, utilizava o título Ìyálode-Erelu, indicando seu posto de direção da sociedade Geledé (VERGER, 1992, 24). Atualmente não há muitos dados sobre a continuação de tais cultos, Vanda Azevedo (2006) fala sobre as dificuldades de pesquisa sobre o tema em sua dissertação de mestrado, quando entra em contato com pessoas do Engenho Velho para colher informações sobre Omoniké (Maria Júlia Figueiredo) e sua relação com a Sociedade Geledé nos primórdios da casa, após passar por várias conversas telefônicas, com diferentes pessoas e em dias distintos, um homem chamado Antônio ao ouvir o termo Ia Mi lhe respondeu:

Só pessoas de posto dentro da religião sabe a respeito. É algo oculto, poucas pessoas sabem, as que sabem não vão lhe falar porque é secreto. Sociedade secreta. É muito perigoso falar a respeito e quando se pronuncia esse nome deve-se cruzar com as pontas dos dedos no chão. É muito difícil alguém querer lhe informar, mas pode ser que exista alguma pessoa que se disponha. Hoje em dia está tudo tão divulgado. Por telefone não posso dar maiores informações, mas tome muito cuidado com esse assunto é o que posso lhe adiantar. (AZEVEDO, 2006, 30, nota 56)

A autora afirma, no entanto, que apesar do culto às mães ancestrais ter sido “esquecido” no Brasil, nas cidades de São Paulo e Petrópolis ele vinha sendo reestruturado à época de sua pesquisa. Mas mesmo que as cerimônias e os cultos dedicados a Ia Mi Oxorongá sejam de conhecimento público reduzido, é notória a seriedade e o respeito com que o assunto é tratado entre os devotos e a influência que causam em sua concepção religiosa.

O outro aspecto a que aludimos sobre as características centrais das Ia Mi, a feitiçaria (ou sortilégio)<sup>13</sup>, está no centro de muitos debates entre estudiosos das religiões africanas. Primeiro porque a fé no sortilégio exerce uma influência notável sobre o pensamento e o comportamento de africanos de todas as classes sociais e segundo porque essas formas de religião estão indissolúvelmente ligadas a outras crenças e doutrinas, dificultando a determinação de limites entre elas.

---

13 Por sortilégio entende-se um “conjunto específico e particular das concepções estereotipadas e dos rituais institucionalizados, que estão relacionados com a fé na existência, no seio da sociedade, de pessoas misteriosas, enigmáticas, possuidoras do princípio do mal: bruxos e sortilégos”. A partir daí, na visão africana os sortilégos, homens ou mulheres seriam aqueles que “tem poder congênito nocivo, malfazejo, ou uma substância material que permite realizar o mal, sem realizar cerimônias, sem recorrer a conjuros e sem aplicarem drogas”. Ou seja, o sortilégio representa um ato psíquico, de consciência. A bruxaria seria o “conjunto de rituais, processos e atos mágicos, com que um crente espera exercer influência em outra pessoa, fenômenos da natureza e acontecimentos”. Ela pode ser “benfazeja e orientada para o bem da comunidade (súplicas da chuva, ritos de colheita, etc) ou malfazeja e estar dirigida contra os homens”. A bruxaria malévolos é a chamada feitiçaria e o seu agente, feiticeiro. (SANTOS, 2008, 63-64)



As figuras do sortilégio e do feiticeiro estão associadas a dois gênios do mal, o primeiro, portador de uma substância congênita contagiosa, que lhe dá um poder sobrenatural nocivo e, o outro, antissocial, que utilizaria processos mágicos e drogas. Tais noções permeiam os mitos das mães ancestrais de maneira complexa e polissêmica. Tentaremos analisar mais diretamente algumas implicações disso a partir da realidade contemplada por este trabalho.

O termo *ajé* (feiticeira), utilizado na referência às Iá Mi Oxorongá, não trata da feiticeira da Europa medieval - a personificação pura e simples do mal. *Ajé* representa os poderes místicos da mulher em seu aspecto mais perigoso e destrutivo, daí a necessidade de aplacar constantemente a cólera de Iá Mi Oxorongá.

“A dança dos *gèlèdè* é a expressão da má consciência dos homens, vinda da época em que a sociedade matriarcal tornou-se patriarcal. (...) Tudo, pois, deve ser feito para acalmar a mulher, apaziguá-la e dar-lhe compensações pela perda de sua posição política.” (BEIER, apud VERGER, 1992, 24).

Mais que feiticeiras, as *ajés* - consagradas na figura de Iá Mi Oxorongá - são as mães em cólera, cuja presença traz equilíbrio à sociedade, sem sua boa vontade a própria vida se extingue e a sociedade desmorona.

Para Santos (2008, 65), tal caráter duplo das Iá Mi Oxorongá - ancestrais e feiticeiras - ressalta a especificidade do papel feminino representado por elas, tanto nas relações entre gêneros e no papel comunitário da mulher em algumas sociedades africanas, quanto na maneira como esses elementos mitológicos e ideológicos se dispuseram nas religiões afro-brasileiras, preponderando o papel feminino nos cultos. A noção africana da maternidade, ou da força espiritual feminina, torna a figura das Iá Mi símbolo da adaptação e luta entre as forças masculinas e femininas, fundamentais para a manutenção e continuidade da vida.

Uma questão à primeira vista fundamental aparece ao nos depararmos com as características mais gerais da força denominada Iá Mi Oxorongá: por que uma energia tão poderosa não é cegamente combatida, já que pode trazer grande destruição? Pierre Verger (1992, 36) esclarece a pergunta por meio da inadequação dela. Para o pesquisador, ela só se aplica quando este tema é analisado a partir da ótica de uma religião de salvação. A religião dos orixás está fundada na concepção do *axé* - força vital, energia, força fundamental de todas as coisas - que não é nem bom, nem ruim, como qualquer forma de energia. O *axé* das forças da natureza são os orixás, o do poder e da força das mulheres, Iá Mi. Restará aos adeptos contribuir na manutenção deste *axé* por suas oferendas e observando as regras de conduta e proibições. Esta ideia nos

remete a um outro aspecto do papel das Grandes Mães que é muito importante para a compreensão de sua presença, a regulação. O poder de Ia Mi Oxorongá expresso tanto na figura das ajés, quanto em Odu, mãe primordial da criação, em ambos os casos exerce um papel moderador em relação aos excessos de poder - ainda que ele mesmo se exceda - regulando a comunidade e garantindo uma repartição mais justa. Este pensamento tornou-se central na construção deste trabalho, pois não há como se desvencilhar dele ao analisar as relações de gênero e as ações das mulheres de candomblé. Isto ficará mais evidente no decorrer do trabalho.

### 3.3 IABÁS

Há duas denominações fundamentais no candomblé relativas às divindades: os 400 *irunmonlés* de direita e os 200 *irunmonlés* de esquerda (os números não indicam exatidão de quantidade, mas que são incontáveis). Os primeiros são representados pelos orixás masculinos e patriarcas da criação, anciãos de cada grupamento e usuários da cor branca. Já os *irunmonlés* da esquerda formam o grupo das *Iyabás*, as divindades que possuem e agregam o poder feminino da gestação e que tem em Odudua sua maior expressão. (KILEUY, OXAGUIÃ, 2014, 85)

No mito de Obatalá e Odudua, ambos viviam juntos dentro de uma cabaça (*igbadu*), no princípio de tudo. Num ambiente apertado, Odudua vivia embaixo e Obatalá em cima, possuindo sete anéis que utilizavam à noite. Quem dormia por cima utilizava quatro anéis e quem dormia por baixo, três. Um dia Odudua quis trocar de lugar com o irmão para poder usar os quatro anéis. Houve uma briga entre os dois e a cabaça se rompeu em duas metades, separando o Céu de Obatalá da Terra de Odudua (PRANDI, 2001, 424, Mito 245).

Odudua, como representante da parte inferior do *igbadu*, pertence e tem como sua propriedade a terra. Por este motivo, é aclamada como “o ventre que contém a vida”, o que faz também a ligação dos ebóras (divindades-filhas) com a terra. Numa certa incongruência, Odudua pertence ao panteão das divindades do branco, porém, ao ligar-se com a terra, é a representante máxima da cor preta! O que a torna uma divindade que participa dos dois grupos de *irunmonlés*! Está inserida no grupo feminino, já que também é correlacionada à cor vermelha, ao sangue menstrual, gerador da vida, posse de Oxum! (KILEUY, OXAGUIÃ, 2014, 85)

De certa maneira, quase todas as divindades femininas no candomblé estão ligadas à água e à maternidade, onde esses aspectos aparecem fundidos muitas vezes, ressaltando o lugar da água como elemento gerador de vida. Uma das mais belas

associações, nesse sentido, é aquela feita entre o líquido amniótico e a água do mar, no Brasil, domínio de Iemanjá - “mãe cujos filhos são peixes”. Tida como “mãe de todos os orixás”, e “mãe de todas as cabeças”, ela cuida como filhos mesmo daqueles que não foram gerados por ela. Segundo os mitos africanos, Iemanjá seria filha de Olocum deus ou deusa (dependendo da região) do mar, embora este fato não seja suficiente para associá-la automaticamente ao mar em África como é feito no Brasil; cultuada pelo povo Egbá, na Nigéria, Iemanjá é uma divindade associada ao Rio Ogum. Uma das explicações para essa metamorfose diz respeito à comunicação, ou seja, a união dos sujeitos que viveram a diáspora com suas raízes africanas é representada pelo mar, pela água, esta “*grande comunicadora mágica do homem no cosmo*” (MORIN *apud* BERNARDO, 2003, 62). Segundo os mitos, Iemanjá foi casada com Orunmilá e com Oxalá, com o qual teve dez filhos, cujos nomes são associados aos outros orixás. Iemanjá é quase sempre representada fisicamente com aspectos maternais e fecundos, com seios volumosos (VERGER, 1997, 67).

Mas as mulheres que desejam a maternidade dirigem-se mais comumente à Oxum, divindade do rio de mesmo nome na Nigéria e muito respeitada entre os devotos de candomblé no Brasil. Oxum controla a fecundidade, a gestação e o parto, o sangue menstrual é de sua responsabilidade. Ela é protetora das crianças que estão sendo geradas, evitando abortos e complicações na gestação, auxiliando também na hora do nascimento. Além disso, está ligada aos rituais promovidos em função das “crianças-*abiku*”, que são aquelas que têm passagem curta pela terra. O símbolo primordial de Oxum - a pena de *ecodidé* - é utilizado nos rituais de iniciação no candomblé e em vários outros rituais, representando o sangue feminino e a fertilidade. Filha de Iemanjá, Oxum recebeu a posse dos rios, cachoeiras e cascatas, ou de todas as águas doces em movimento, com a incumbência de mantê-las conservadas para o uso dos seres vivos, ressaltando mais uma vez o poder da água na geração e manutenção da vida entre os iorubás (KILEUY, OXAGUIÃ, 2014, 273). Oxum é, sem dúvida, o orixá feminino com mais proximidade das Iyami Oxorongá, inclusive algumas qualidades de Oxum se apresentam, de fato, como uma delas. Oxum é a “senhora da magia”, “a bruxa”, “a senhora dos pássaros” - *Eleyê*. Diversas características apresentadas nos mitos mostram seu poder de mãe feiticeira. Muitas das mães de santo de grande protagonismo político, atuantes na esfera pública, como mãe Menininha do Gantois são iniciadas de Oxum. Assim como Mãe Menininha de Oxum, cuja atuação nos aprofundaremos mais adiante.

Outra divindade da água e precursora das que detém o poder da gestação está Nanã Burucu. Sendo uma das divindades mais antigas, há algumas mudanças e readaptações espaço-temporais em torno de suas características, mas de maneira geral, está ligada às águas paradas e lamacentas: o domínio de Nanã evoca as águas primordiais da criação do mundo e do homem. O termo *nàná* é utilizado em deferência para as pessoas idosas e respeitáveis em alguns lugares em África e, em outros, também significa “mãe” (VERGER, 1997, 81). Na mitologia sobre Nanã, é ela quem fornece a lama do fundo da lagoa onde morava para que Oxalá modelasse o homem. No entanto, no dia que o homem morre, seu corpo tem de retornar à terra, uma forma de voltar à natureza de Nanã Burucu: “*Naná deu a matéria no começo/ mas quer de volta no final tudo o que é seu.*” (PRANDI, 2001, 197, Mito 93).

Essas divindades estão estreitamente vinculadas ao seletivo grupo das Grandes Mães e das *Ajés*, as feiticeiras poderosas que se não forem agraciadas podem promover tanto a paz quanto insondáveis infortúnios. A partir de um outro ângulo, percebemos também, que o poder das Iabás não se restringe à maternidade, embora a manipulação e a manutenção da vida sejam sua grande prerrogativa. Outros âmbitos da vida comum como a guerra, a agricultura, a saúde, o equilíbrio da natureza, a morte, estão intimamente relacionados com suas atividades e estendem-se pelo seu domínio.

Obá, por exemplo, divindade de idade avançada, tem nesta mesma senioridade a sua força. Guerreira e poderosa, não aceita submeter-se ao domínio masculino, o que não a impede de ter os homens como companheiros. Nos cultos de candomblé, Obá manifesta-se com um sabre em uma das mãos e um escudo na outra. É guerreira por opção, sentindo-se atraída pelo combate e pela derrota do inimigo. A ligação de Obá com as mulheres é ampla, e as oferendas feitas a este orixá só podem ser entregues por elas. Não é admirada por sua beleza ou atributos físicos, prefere o campo da ação e da liderança para manifestar sua vaidade (KILEUY, OXAGUIÃ, 2014, 285-287).

Um outro exemplo emblemático de uma iabá cujas idiossincrasias refletem a maneira como o povo de santo enxerga o mundo é Oiá (Iansã), que embora seja a responsável pela geração e cuidado dos filhos gêmeos, já que ela mesma gerou os Ibejis<sup>14</sup>, é uma divindade muito articulada, possuindo vários outros adjetivos e títulos. Iansã desconhece o sexo direcionado somente à procriação, é a divindade mais

---

<sup>14</sup> Os Ibejis são orixás-crianças, gêmeos, mas venerados como uma só divindade. São patronos de tudo aquilo que forma ou tem duplicidade, como os casais, os sentidos opostos, e, principalmente os gêmeos. (KILEUY, OXAGUIÃ, 2014, 293)

voluptuosa e sensual do panteão feminino iorubá. Por seu temperamento destemido e impetuoso é tida como uma entidade guerreira e peça fundamental no equilíbrio das coisas. Senhora dos ventos e tempestades, ela também traz equilíbrio à composição do ar atmosférico, assegurando a vida terrestre e, controlando este elemento fundamental, relaciona-se direta e indiretamente com todos os outros elementos da natureza. Sua relação com Xangô fez com que Iansã adquirisse o domínio do fogo, a partir disso a produção e uso deste elemento pertence em conjunto aos dois orixás. Ela também adquiriu diversos outros saberes de outros companheiros que teve, como a forja de Ogum e a arte da caça e o conhecimento sobre plantas e ervas de Oxóssi. É a única Iabá que tem relação com o culto a Egungun, e uma das poucas com presença permitida no Axexê - cerimônia fúnebre do candomblé -, nos cemitérios e nos enterros (KILEUY, OXAGUIÃ, 2014, 278-284). No mercado sua presença é indispensável por seu movimento, característica que partilha com Exu:

No mercado sua presença se evidencia, porque troca é movimento, e o movimento caracteriza Iansã e Exu. Exu é chamado Olóojà, o dono do mercado, mas Iansã, o vento, representa a mulher guerreira, que diz o que pensa, faz o que tem vontade e lidera os movimentos libertadores. Iansã é a dona do mercado! (THEODORO, 2013, 150)

Em outra obra aqui já citada, mais características “humanas” de Iansã são ressaltadas:

É a iyabá que mais traços humanos possui e que mais se aproxima do homem, pois tal como ele tem entrelaçamento com a vida e com a morte. Possui inclusive a mesma natureza do ser humano e o entendimento do que é o encontro homem-mulher, sem sentir a obrigatoriedade da procriação, estando mais ligada com a essência da paixão física e passageira e com as necessidades psicológicas e físicas dos seres humanos. (KILEUY, OXAGUIÃ, 2014, 281)

O trecho acima nos faz pensar sobre a relação dos devotos de candomblé com as divindades, pois embora haja essa aproximação em maior ou menor escala com todo o panteão, e as divindades do candomblé apresentem, de fato, características comportamentais humanas, não há uma aproximação declarada entre deuses e filhos terrenos, no sentido de imitação voluntária. Guardadas as noções de arquétipo, que se traduzem em um conjunto de traços de personalidade herdados do orixá pessoal de cada indivíduo, há, de maneira geral, ao que parece, uma distância resguardada, a fim de delimitar o lugar de excelência dos deuses. Falo aqui das posturas e ações conscientes, do modo como as pessoas se veem e agem voluntariamente. Ao ser perguntada, para esta pesquisa, se as divindades do candomblé são modelos de comportamento a serem

seguidos, Mãe Meninazinha de Oxum, ialorixá do Ilê Omolu e Oxum em São João de Meriti, responde hesitante:

Também. As divindades são maravilhosas né? É como você disse, são modelos mesmo. Mas nós como seres humanos nós temos nossa lida, nós temos nossa natureza, entendeu? Nós temos a divindade, como eu tenho Oxum como minha mãe, que me dirige, me orienta, mas eu sou eu, eu sou ser humano, tem uma diferença.

No entanto, no universo particular desta pesquisa, que privilegiou as relações de gênero, enxergamos uma aproximação muito maior que o distanciamento entre as duas esferas (natural e sobrenatural), a partir de uma visão de mundo introjetada durante muitas gerações não exclusivamente, mas amplamente por meio da religião e da concepção do divino. Não me refiro aos comportamentos individuais dos devotos, mas de uma noção mais geral de convivência que caracteriza as relações sociais. Como bem pontua Helena Theodoro (2013, 150):

As representações sociais enquanto imagens construídas sobre o real, não são necessariamente conscientes. Podem ter sido elaboradas por filósofos ou ideólogos de uma época, atravessando, no entanto, a sociedade ou um determinado grupo social, como algo anterior, tradicional, habitual, que se reproduz a partir das estruturas e categorias de pensamento do coletivo ou dos grupos.

É como se as divindades, seres ilimitados, força imaterial, fornecessem o ideal da vida comum. Não no sentido de um modelo de perfeição a ser seguido fielmente, mas, espelhando as situações terrenas, conseguissem, por suas características fenomenais, lidar com os conflitos e restaurar o equilíbrio das coisas. Ora, no entanto, não podemos esquecer que a visão que as pessoas têm sobre seus deuses estão pautadas em suas vivências terrenas, do mundo palpável, e é aí que é necessário posicionar o candomblé como um sistema de crenças e valores específicos, que se constituiu por meio da resistência de identidades diaspóricas, a partir de uma realidade econômica, cultural, social e histórica muito particular. Desse modo, o poder das iabás e o uso que fazem dele, bem como suas características gerais, dialogam com as necessidades e os enfrentamentos que a mulher negra protagonizou no Brasil ao longo dos séculos. “*A representação social dos orixás, especificamente de Iansã - continua Theodoro - tem sido uma forma de identidade e autoestima para as mulheres negras, tão alijadas de poder. O saber das iabás cria outras formas de organização da vida e do mundo.*” (*ibid.*, 151). Numa extrapolação da realidade, com todas as peculiaridades sobrenaturais que o âmbito religioso possui, as divindades vivenciam e enfrentam, metaforicamente, as mazelas e dificuldades por que passam os seres humanos.

### 3.4 IALORIXÁS

A ialorixá - “*mãe que cuida do orixá*” - no plano material, é a figuras de maior prestígio em uma casa de candomblé, é a pessoa escolhida para organizar e liderar a comunidade religiosa. Refiro-me apenas às ialorixás devido ao recorte temático do trabalho, mas o *babalorixá* - “*pai que cuida do orixá*” - possui as mesmas funções da ialorixá numa casa de candomblé, a escolha de um ou de outra na condução da casa, tem a ver com critérios de organização internos que se referem à ancestralidade e à formação da família de santo. O papel sacerdotal no candomblé, ainda que contemple papeis rituais de gênero que seguem a divisão anatômica, não configuram diferenciação ou especificidade social entre pais e mães-de-santo. Nas palavras de Rita Segato:

(...)el sacerdote –o la sacerdotisa– es el único líder de la unidad doméstica, pero, a pesar de tener su nombre marcado por la diferenciación de género – “padre” o “madre de santo”–, sus derechos y deberes en el ejercicio religioso y social del sacerdocio (no así en el ritual) no presentan especificidades de género; esto quiere decir que el rol social de “padres” y “madres de santo” es exactamente el mismo y es, por lo tanto, un rol andrógino, que no responde a la división de género. De la misma forma, un “hijo” y una “hija de santo”, un “hermano” y una “hermana” no poseen obligaciones o privilegios sociales específicos que obedezcan a la división de género. (SEGATO, 2003, 354)

Como foi explicitado no primeiro capítulo, as mães de santo assumiram um papel ímpar na formação das primeiras famílias de santo e na consolidação do candomblé no Brasil, não apenas no âmbito estritamente religioso com as prerrogativas de culto, mas também por possuírem as condições materiais e simbólicas necessárias àquele momento.

No Ilê Omolu e Oxum no Bairro de São Matheus, em São João de Meriti, lugar que serviu de base empírica para esta pesquisa, Maria do Nascimento, mais conhecida como Mãe Meninazinha de Oxum é a ialorixá responsável pela comunidade religiosa. Uma mulher de indiscerníveis setenta e oito anos, de voz doce e presença agradável, muito calma no falar, recebeu-me com boa-vontade e paciência desde a primeira conversa telefônica até a entrevista dentro do barracão do terreiro, num ato de muita generosidade e confiança. Ela narra sua trajetória pessoal e religiosa de forma entrelaçada, como acredito que aconteça com a maioria dos líderes religiosos no candomblé:

Meu nome é Maria do Nascimento, sou Mãe Meninazinha de Oxum. Oxum porque sou filha de Oxum mesmo, com muito carinho, com muito orgulho, com muito amor. Por tudo de bom eu amo Oxum, eu amo orixá. Eu amo essa religião. Isso tudo aqui é minha vida, minha vida, meu sangue, meu suor. Orixá para mim é tudo! E vou falar um pouquinho de mim... Eu nasci no dia

18 de agosto de 1937, este ano, com fé em Deus, eu faço 78 anos, e vou fazer, com certeza! (...) E a minha trajetória religiosa... porque a família toda era de candomblé, só meu pai que não (...). Mas minha mãe participava, minha avó era ialorixá e, inclusive, que me iniciou.... Hoje em dia a gente fala iniciar, eu digo “quem fez meu santo”, eu sou feita de orixá, foi minha avó, no dia 10 de julho de 1960. Este ano, no mês que vem, completo 55 anos de santo feito, veja quanta coisa boa, né? (...) este cargo, isso tudo foi deixado por minha avó, o cargo eu herdei de minha avó... eu fiz santo para dar continuidade do que ela lá na frente deixaria e como ela deixou.

A história do ilê também se confunde com a trajetória pessoal da ialorixá e das transformações ocorridas na cidade do Rio de Janeiro ao longo do tempo, mudando de sede algumas vezes por conta das vicissitudes de cada época. A ialorixá relembra:

Eu abri a casa na Marambaia, perto de Tinguá, lá para dentro de Nova Iguaçu, a casa que abri foi lá, em 1968, 06 de julho de 1968, ficamos lá durante cinco anos. (...) Por que quando nós fomos pra lá não era mesmo pra ficar, os orixás mesmo disseram que não era pra ficar, porque tinha um tempo, e esse tempo foram cinco anos. De lá nós viemos para cá, em setenta e três, setenta e pouco... Seis de julho ou três de julho, por aí...

Antes disso, Mãe Meninazinha evoca sua memória pessoal e afetiva, lançando mão de seus laços familiares para compor a narrativa sobre a formação da casa:

A minha avó era Ialorixá em Mesquita, foi uma das primeiras casas de candomblé do Rio, sim, e da Baixada, que antigamente era Estado do Rio, hoje é Baixada. A primeira casa de candomblé da Baixada, e ela era... claro que você já ouviu falar de João Alabá<sup>15</sup>... ele era do centro da cidade, e minha avó frequentou muito, as pessoas de candomblé da época frequentavam essa casa que eram duas casas de candomblé que existiam... e quando ele morreu, tia Pequena, uma senhora que frequentava também, era Ialorixá, o marido dela era Vicente Bankolé, ele era africano e minha avó, todo mundo que frequentava essa casa, quando ele morreu, os assentamentos de santo foram pra mão dessa tia Pequena, do seu Vicente e da minha avó... ele morreu em 1923, por aí... elas foram para Bento Ribeiro, de lá é que foram para Mesquita, que abriram a casa... Tia Pequena era Ialorixá e minha avó mãe pequena da casa... quando a tia Pequena morreu, o nome dela era Isaura Alzira de Santana e o apelido era Pequena, porque ela era bem baixinha (risos), ela era de Oxalá, quando ela faleceu, a minha avó assumiu como mãe de santo. E aí foi dando continuidade, a minha avó que fez meu santo...

Percebemos nessas informações uma forma distinta de herança dos assentamentos, fato apontado por Roberto Conduru (2010, 183) quando diz que há a possibilidade, em condições extraordinárias, de pessoas que não foram iniciadas pelo líder da casa preservarem o axé da mesma, dando continuidade à tradição. Conduru utiliza o exemplo de Mãe Meninazinha e sua avó:

É o caso do assentamento de João Alabá. Agenor Miranda Rocha comenta que ele “faleceu sem deixar sucessor e, após algum tempo, a casa foi fechada”, acrescentando que “a falecida Dona Pequena, de Oxalá, herdou o Omolu de João Alabá e com ele fundou o Axé de Mesquita”. Obtivemos a

---

15 João Alabá foi um famoso babalorixá da Zona Portuária do Rio de Janeiro, no bairro da Saúde, ao lado da Mãe Pequena da casa, a também afamada Tia Ciata.



informação de que Vicente Bankolé e Tia Pequena estiveram, primeiro, em Bento Ribeiro e, logo em seguida, se estabeleceram em Mesquita, na Baixada Fluminense, criando “a Sociedade Beneficente da Santa Cruz de Nosso Senhor do Bonfim, mais conhecida como Casa-Grande de Mesquita, e que seria a primeira comunidade-terreiro de candomblé a estabelecer-se na Baixada Fluminense”. Após a morte de Dona ou Tia Pequena, esse axé foi transmitido a “Dona Davina (Omolu), filha de santo de Procópio de Ogunjá, que na época era mãe pequena do axé”. Após a morte dela, em 1964, a “sua neta carnal Meninazinha (Oxum), também sua filha de santo, herdou os santos da avó e anos mais tarde veio a se tornar uma conhecida mãe de santo, tendo aberto sua própria casa, dando continuidade à tradição da família”, o Ilê Omolu Oxum.

Quando nos aproximamos do universo do candomblé é de fácil percepção que o papel da ialorixá não se restringe aos aspectos litúrgicos dos cultos, seu papel é múltiplo. É a mãe de santo quem cuida de questões sociais e comunitárias, principalmente daquelas voltadas à preservação da cultura e das identidades do povo-de-santo. Não há uma uniformização de posturas nesse sentido, cabendo a cada líder agir de maneira mais ou menos condizente com sua personalidade ou formação pessoal. Também percebemos, a partir da trajetória de algumas mulheres lembradas pela história por sua atuação religiosa dentro do candomblé, que ser ialorixá requer um posicionamento atuante junto às instâncias políticas. Todas as conquistas do candomblé no Brasil em relação ao seu reconhecimento enquanto parte do patrimônio cultural do povo brasileiro devem-se a essas pessoas, que não tiveram medo de reivindicar seu lugar de cidadão e que suas vozes fossem ouvidas nas decisões coletivas.

Deslocando o olhar tanto espacial, quanto temporalmente, notamos que nas regiões iorubás, as feiras e os mercados públicos se configuram numa importante rede, onde relações de troca de diversos tipos de bens - simbólicos e materiais - aconteciam em larga escala e com ampla participação das mulheres. Durante o século XVIII, esta rede consolidou-se juntamente com o processo de urbanização de algumas áreas, fornecendo lugar para importantes associações femininas, como as sociedades Geledé e Ialodê (BERNARDO, 2003, 35). Sobre a primeira, já tecemos alguns comentários aqui, sua principal finalidade é revitalizar o poder gestacional da mulher, destacando seu papel fundamental na manutenção da vida e celebrar cultos às ancestrais femininas, que são lembradas coletivamente. Ialodê, por sua vez, também relacionada à sociedade Geledé, significa “senhora encarregada dos negócios públicos”. Nas regiões onde existiram tal cargo, a mulher que o detinha era considerada uma alta funcionária do Estado, cuidando especialmente dos interesses das comerciantes. (*ibid.*, 35)

No Brasil, Ialodê se transformou num título que tem a ver tanto com o comércio, quanto com a religião, servindo para designar as ialorixás que articulavam seus conhecimentos em negociações políticas e sociais muito necessárias à manutenção de suas comunidades religiosas. A última a recebe-lo foi Maria Julia Figueiredo, a eminente líder da Casa Branca do Engenho Velho. Atualmente, as características deste posto continuam presentes no imaginário das pessoas e, principalmente, do povo de santo, sendo inclusive um termo apropriado pelo movimento social de mulheres negras brasileiras que lutam por representatividade. (BERNARDO, *op. cit.*, 38; WERNECK, 2010, 13)

Ao conversar com Mãe Nilce, *iaebé*<sup>16</sup> do Ilê Omolu e Oxum, essas características se mostram de maneira bastante clara. Filha de Iansã, Mãe Nilce é bastante espontânea, extrovertida e fala de maneira enérgica sobre a atuação do terreiro liderado por sua tia de sangue e mãe espiritual, e de sua própria atuação junto às instâncias públicas para o bem comum de sua comunidade:

(...)eu falo com o meu povo: “gente! ”, quando eu viajo para fazer algumas palestras, que sou chamada por conta dessa rede<sup>17</sup>, eu falo: “gente, nós temos direito de igualdade. Nós temos que sentar juntos, nós temos que debater, nós temos que conversar, nós temos que estar nos espaços de instância política! ”. “Ah, mas eu não sei, não tenho nem estudo...”. “Qual o problema? Lula também não tinha, foi presidente. ”. Não é... entendeu? É o saber fazer... Nós fazemos política na nossa casa! Aqui tem “olha, você vai dar o tomate da festa, você vai dar o arroz”. “Ah, mas não posso dar o arroz, só posso dar uma cebola”. “Então traz uma cebola”. Assim as coisas funcionam! Aqui ninguém é rico, aqui as pessoas vão ajudando para fazer as coisas... isso é política que nós fazemos, não é não? E sai festa maravilhosa aqui! Então se a gente de axé... eu estou na comissão de organização da 4ª Conferência de Políticas para as Mulheres, porque eu fui lá... eu soube que ia ter e eu fui lá... fui lá para o CEDIM<sup>18</sup>, aí fiquei lá sentada. “Ah, a senhora vai entrar...”. “Trouxe, trouxe aqui meus documentos, e tal, quero entrar, quero entrar enquanto mulher de axé, é isso que eu quero que bote aí”. (...)

Quando Mãe Nilce diz que está numa comissão de decisão de assuntos públicos porque *foi lá*, além de mostrar a admirável proatividade própria de sua personalidade, ela demonstra a habilidade em aproveitar as oportunidades ofertadas pelo contexto atual, que só foi possível a partir da luta de inúmeras mulheres proativas e voluntárias que vieram e lutaram antes dela.

Aproprio-me aqui da ideia de Jurema Werneck (2010), ao utilizar o conceito de ialodê como chave de leitura, como metáfora de liderança e autogoverno, para pensar o

---

16 “Mãe que toma conta da casa.”

17 Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, uma rede que trabalha para a promoção da saúde das populações de terreiro, da qual Dona Nilce faz parte.

18 Conselho Estadual dos Direitos da Mulher

papel público da ialorixá e das mulheres de comando dentro das casas de candomblé. Essas mulheres falam de seu lugar, que é religioso: “*quero entrar enquanto mulher de axé, é isso que eu quero que bote aí*”, mas reivindicando direitos que ultrapassam tal esfera. Nas palavras de Werneck:

A ialodê reafirma e valoriza a presença e a ação das mulheres individual e coletivamente nos espaços públicos, sua capacidade de liderança, de ação política. Valoriza também as características individuais que Oxum e Nanã carregam: a capacidade de enfrentar ou contornar obstáculos, a negociação, a luta e sua força de vontade para realizar aquilo a que se propõem e que outras mulheres negras e a população negra esperam que façam, contra as variadas formas de violência, estereótipos e desqualificação que lhes são contrapostos. Valorizando também a capacidade de realização, de criação do novo ou da modernização, como Oxum assinala, o que inclui a preservação da tradição, atributo de Nanã. (WERNECK, 2010, 15)

Em um primeiro momento fica claro que os projetos sociais encabeçados pelo Ilê Omolu e Oxum pertencem a um âmbito que Mãe Nilce tem domínio mais efetivo, nas próprias palavras de Mãe Meninazinha:

(...) Isso vem acontecendo... é que a minha sobrinha ela falaria melhor do que eu sobre esses projetos porque ela é a coordenadora, ela que busca os projetos, ela sabe tudo! Eu sei muito pouco porque... claro que porque acontece aqui eu vejo mas não envolvo, é tudo com ela... meu lado é o lado religioso, mas isso vem acontecendo aos poucos através de projetos, e tem muitos anos. (...)

No entanto, ao longo da entrevista, percebemos que a ialorixá participa das atividades, ainda que como expectadora, contando, inclusive, com bastante entusiasmo, as histórias relativas aos eventos e cursos promovidos no terreiro, que Mãe Nilce utilizou para exemplificar em sua própria entrevista, que foram feitas em dias separados. Esta última também ressalta, em diversos momentos, a importância do apoio e a preocupação que a tia tem com as atividades comunitárias e, mesmo ela, Mãe Nilce, em nenhum momento põe sua atuação social acima de suas convicções religiosas, ambas estão entrelaçadas. Ao que parece, tudo o que é feito no terreiro que possui a face voltada para fora, está em conformidade com os preceitos e a visão de mundo próprios da tradição:

Eu não sou *expert* em nada, eu não sou *expert*, eu não tenho mestrado, eu não tenho doutorado, a minha vida é dentro da minha tradição, eu nasci, eu tenho meia três de idade, entendeu? Eu nasci numa casa de candomblé e não tenho que... “Ah, porque é tão bonitinho, agora é moda, todo artista é de candomblé”... Não é isso. Então eu conheço o que se faz, entendeu? Então eu não... eu falo, o meu mestrado e doutorado é dentro da cozinha da casa de santo, do orixá, que eu adoro cozinhar para o orixá! Já lancei três livros... Então é isso. Aí eu procuro passar, eu procuro aprender... já fiz várias teias, entendeu?

É nesse sentido que a presença da ialorixá e a função, não oficial, ou efetiva, mas “afetiva” da ialodê tornam-se fundamentais para falarmos da relação das mulheres de axé com sua própria comunidade e de seu lugar nos espaços de decisão. Esses aspectos, para não nos estendermos em demasia, serão melhor abordados no próximo capítulo, onde trataremos especificamente das ações comunitárias promovidas pelo terreiro de Mãe Meninazinha e dos entrelaçamentos entre candomblé, política e feminilidade.

## 4 O CANDOMBLÉ E A COLETIVIDADE

“O pessoal é político.”

Carol Hanisch

“Se a gente não mostra, não fala, não faz, se perde.”

Mãe Nilce de Iansã

Vimos ao longo destas páginas que o candomblé é uma religião que dá muita importância aos seus aspectos coletivos. Tanto nas questões de culto, quanto nas vivências cotidianas dos devotos, o grupo assume importância ímpar na existência dos indivíduos. Já falamos dos aspectos históricos do candomblé - das peculiaridades de sua formação na sociedade brasileira - e das questões propriamente religiosas - da ordem dos mitos e rituais - resta-nos agora priorizar seus aspectos comunitários fora do âmbito de culto, e sua relação com temas contemporâneos que integram o nosso objeto de pesquisa.

### 4.1 GÊNERO, MOVIMENTO DE MULHERES E COMUNIDADE

A autora Rita Segato em sua análise sobre gênero na tradição iorubá (SEGATO, 2003), reúne três perspectivas acadêmicas distintas, incluindo a sua própria, para discutir e compreender a concepção de gênero na cultura dos povos iorubás tradicionais, e seus desdobramentos nos candomblés brasileiros. Oyeronke Oyewumi, uma autora de origem iorubá, cuja obra Segato discute, defende que a concepção de um sistema de gênero anterior à colonização europeia entre os iorubás é inexistente. As categorias iorubás *obirin* e *okurin*, frequentemente traduzidas como fêmea/macho, mulher/homem, é equivocada, segundo a autora, porque essas categorias não se opunham binariamente e nem eram hierárquicas, sendo as terminações utilizadas apenas para marcar diferenças anatômicas. Entre as divindades, na perspectiva de Oyewumi a categorização entre machos e fêmeas seria uma “distinção sem diferença”, pois os orixás de sexo distintos compartilhavam, por vezes, as mesmas características e, entre uma localidade e outra, alguns orixás mudavam de sexo. Rita Segato não enxerga isto, entretanto, como a inexistência de uma construção simbólica marcada pelo gênero, para ela seria mais um “comentário codificado”, que revela uma concepção particular de gênero, um outro discurso político construído em termos de gênero (*ibid.*, 339). Para compor sua análise,

Segato comenta também o trabalho de Lorand Matory, um norte-americano, que centra sua tese no que denomina de “íconografia sartorial”, relativo à vestimenta dos povos iorubás tradicionais. Este sistema revelaria a existência de um mapa cognitivo, para Matory, construído em termos de gênero; em sua perspectiva, a prática do “travestismo” entre os iorubás reduziria as categorias de gênero ao sentido estrito de universalizar suas estruturas hierárquicas no campo social, projetando-as muito além dos campos dos papéis de gênero e sexualidade. No entanto Segato discorda, afirmando que há uma matriz rígida de poder e prestígio hierárquico e heterossexual que persiste entre eles. Para Rita Segato, afinal, a análise Oyeronke é a de uma antagonista pós-colonial, que afirma o princípio de seu Velho Mundo como um outro inteiramente respeitável, em estado puro e a de Matory a de um reformista-conservador, já que enxerga uma prática aparentemente subvertedora da moral ocidental como não ameaçadora da ordem hierárquica estabelecida. Trazendo para o diálogo a sua própria análise, a mesma autora inclui suas impressões sobre os candomblés brasileiros, que são herdeiros da visão de mundo iorubá, para ela, os candomblés perpetuaram uma tradição ao lado e por baixo do discurso hegemônico do estado católico patriarcal, e de suas instituições, como um “sub-discurso corrosivo”, um “coadjuvante incômodo”, que com humor e ironia desestabiliza a dominação. (SEGATO, 2003, 361)

No Brasil, como percebemos, parte da visão de mundo iorubá foi reconfigurada em torno do culto aos orixás, que deixa de ser particular, vinculado às famílias de sangue e às localidades, para transformar-se em um culto personalista dos orixás, como encarnações modelares, no seio de uma família não biológica, constituída ritualmente. Segato reconhece um esquema de quatro estratos do sistema de gênero iorubá incorporado pelos filhos-de-santo nos candomblés no Brasil: os papéis rituais são anatomicamente marcados; os papéis sociais são andrógenos; as personalidades detentoras de um dimorfismo psíquico (já que o filho de santo também herda parte da personalidade de seu orixá); e, a orientação sexual, nômade. O gênero total de uma pessoa, de um filho de orixá, seria, portanto, a consequência de uma complexa interseção desses quatro estratos. No entanto, é preciso ter em mente, que tal sistema se desenvolveu num âmbito patriarcal hegemônico e o cerne da questão, para a autora, é que o uso dos termos de gênero e da nomenclatura familiar, tanto no panteão, quanto na família-de-santo, constitui um reconhecimento que ataca formalmente a paisagem patriarcal vigente, replicando sua linguagem, mas desestabilizando-a. (*ibid.*, 354-356)

O trabalho de Segato é esclarecedor para pensarmos as ações que acontecem no Ilê Omolu e Oxum, encabeçadas por Mãe Meninazinha e Mãe Nilce, no sentido que ele fala, de maneira teórica, daquilo que é possível presenciar no dia-a-dia do terreiro. Os entrecruzamentos de posturas, os múltiplos papéis exercidos por essas mulheres, a partir de uma concepção afrodescendente, no interior de um sistema patriarcal ainda hegemônico, somado ao contexto espaço-temporal específico da modernidade globalizada, numa região de periferia.

Em seu trabalho sobre a identidade cultural na era pós-moderna, Stuart Hall afirma que os trabalhos sobre a modernidade tardia (segunda metade do século XX) trazem a noção de que o sujeito cartesiano, herdeiro do iluminismo, sofreu um descentramento. Hall aponta cinco grandes mudanças de pensamento que ocorreram nesse período e fizeram avançar o conhecimento no campo das ciências humanas e sociais para o entendimento do sujeito na pós-modernidade, uma dessas mudanças é o feminismo, que trouxe impacto tanto como crítica teórica, quanto como movimento social (HALL, 2004, 44). Ele coloca o feminismo na esteira dos “novos movimentos sociais” surgidos na década de 1960, que são movimentos que apelam para as identidades específicas de seus sustentadores (feminismo para as mulheres, políticas de sexualidade para gays e lésbicas, lutas raciais para negros etc.), guardando uma relação direta com o descentramento do sujeito cartesiano.

A escritora Simone de Beauvoir, em 1976, numa entrevista que marcava os vinte e cinco anos de seu mais famoso livro *O segundo sexo*, ao ser perguntada sobre a escrita de uma espécie de continuação de sua obra prima, respondeu categórica:

Não. Em primeiro lugar, esse tipo de trabalho teria que resultar de um esforço coletivo. E, além disso, ele teria que se basear mais na prática do que na teoria. *O Segundo Sexo* foi pelo caminho inverso. Agora, isso não é mais válido. É na prática que hoje podemos ver como a luta de classes e a luta de sexos se intercalam, ou, pelo menos, como elas podem ser articuladas. Mas isso vale para todas as lutas atuais: nós temos que formular nossas teorias com base na prática, e não o contrário. O que se faz realmente necessário é que todo um grupo de mulheres, de todo tipo de país, reúna suas experiências de vida e que, a partir dessas experiências, nós possamos identificar os padrões com os quais as mulheres lidam em todos os lugares. (BEAUVOIR, 1976)

Essas palavras estavam em conformidade, de certo modo, com o pensamento de alguns intelectuais no mesmo período, é o caso de Lélia Gonzalez, que, durante a década de 1980, reconhece as contribuições do feminismo e seus desdobramentos em relação ao desencadeamento do debate público sobre questões antes ignoradas, como a orientação sexual, por exemplo, mas denuncia o “esquecimento” por parte do

Movimento de Mulheres, das questões étnicas e raciais. Para a autora, o feminismo latino-americano perdia sua força ao abstrair seu caráter multicultural e pluricultural, espelhando-se em uma noção feminista puramente eurocêntrica. Com o apelo contido no título de seu texto “Por um feminismo *afrolatinoamericano*”, González debatia: *Tratar por ejemplo de la división sexual del trabajo sin articular com su correspondiente al nível racial, es recaer em uma espécie de racionalismo universal abstracto, típico de um discurso masculinizante y blanco.* ” (GONZALEZ, 1988, 135)<sup>19</sup>.

Foi nesta mesma época que o Movimento de Mulheres Negras passou a ter uma articulação maior, ganhando expressividade frente ao Movimento de Mulheres e ao Movimento Negro, não sem antes ter passado por conflitos e embates com os mesmos setores:

Os anos seguintes testemunharam a criação de grupos de mulheres negras (Aqualtune, 1979; Luiza Mahin, 1980; Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro, 1982) que, de um modo ou outro, foram reabsorvidos pelo Movimento Negro. Todas nós, sem jamais termos nos distanciados do MN, continuamos nosso trabalho de militantes no interior das organizações mistas a que pertencíamos (André Rebouças, IPCN, SINBA, MNU, etc.), sem, no entanto, desistir da discussão de nossas questões específicas junto aos nossos companheiros que, muitas vezes, tentavam nos excluir do nível das decisões, delegando-nos tarefas mais “femininas”. (...) Enquanto isso, nossas experiências com o Movimento de Mulheres, caracterizavam-se como bastante contraditórias: em nossas participações em seus encontros ou congressos, muitas vezes éramos consideradas “agressivas” ou “não-feministas” porque sempre insistimos que o racismo e suas práticas devem ser levados em conta nas lutas feministas, exatamente porque, como o sexismo, constituem formas estruturais de opressão e exploração em sociedades como a nossa. Quando, por exemplo, denunciávamos a opressão da exploração das empregadas domésticas por suas patroas, causávamos grande mal-estar; afinal, dizíamos, a exploração do trabalho doméstico assalariado, permitiu a “liberação” de muitas mulheres para se engajarem nas lutas “da mulher”. Se denunciávamos a violência policial contra os homens negros, ouvíamos como resposta que violência era aquela da repressão contra os heróis da luta contra a ditadura (como se a repressão, tanto num quanto noutro caso, não fizesse parte da estrutura do mesmo estado policial-militar). Todavia, não deixamos de encontrar solidariedade da parte de setores mais avançados do MM que demonstraram interesse em não só divulgar nossas lutas como em colaborar conosco em outros níveis. (GONZÁLEZ, 1984, 9-10)

Atualmente o Movimento vem assumindo um lugar considerável nas frentes de decisão, embora ainda haja muito o que conquistar. É expressivo o número de iniciativas que visam a conscientização e melhoria da condição da mulher negra no país, como o Geledés - Instituto da Mulher Negra, com este sugestivo nome, a instituição é

---

<sup>19</sup> Tive acesso ao texto de Lélia González em língua espanhola, mas vale salientar que a autora foi uma excepcional militante e intelectual brasileira, nascida em Minas Gerais.



voltada para o combate ao racismo, preconceito, discriminação e violência contra a mulher; ONGs, como a CRIOLA, que é uma organização para a defesa e promoção dos direitos das mulheres negras, entre outras. Estas instituições atuam junto aos espaços oficiais e governamentais e também têm uma importante atuação no plano da informação e conscientização, por meio da produção e divulgação de textos, artigos, manifestos sobre os temas de exploração, violência contra a mulher e empoderamento das mesmas, que são constantemente disseminados nas redes sociais

Quando consideramos aqui os trabalhos desenvolvidos no Ilê Omolu e Oxum atualmente, especialmente nas ações específicas de atendimento à mulher, com campanhas contra a violência doméstica e de promoção da equidade de gênero por meio de estímulos profissionais, percebemos o caráter político dessas iniciativas e sua contribuição para a noção de *política de identidade*, sustentada por Stuart Hall, a que nos referimos anteriormente, não apenas por seu caráter feminista, se é que ele existe conscientemente, mas por abarcar uma perspectiva antirracista e de afirmação da identidade afro-brasileira, já que toda a ação parte do interior do terreiro. No final da entrevista com Mãe Nilce de Iansã, ela revela, talvez, a principal intenção das ações e projetos encabeçados pela comunidade da qual faz parte:

A gente trabalha geralmente com projetos voltados para a cultura afro, então é aquilo que eu falei, se a gente não mostra, não fala, não faz, se perde. Eu fui à África e não vi nada da minha tradição, eu fui ao Senegal, eu fui ao Fórum Social Mundial de 2011, em Dacar, eu não vi nada, nada, nada, eu vi uma África muçulmana, então se a gente não fizer aqui a coisa se perde, não é verdade? Então a gente tem que dar visibilidade a esse trabalho, então é por isso que a gente continua fazendo as nossas roupas, nossos alimentos, então nossos cursos geralmente são voltados [para isto].

No entanto, tais ações têm a especificidade de unir a preocupação com as necessidades femininas, que é uma questão pública. Os relatos de Mãe Nilce e Mãe Meninazinha apontam para uma realidade que, apesar dos avanços em nossa legislação em relação à violência contra a mulher, ainda está longe de ser resolvido de maneira satisfatória. Ao ser questionada sobre o que demandou as ações que o terreiro desenvolve em relação ao combate à violência contra a mulher, Mãe Meninazinha explicou:

(...) Isso já vem acontecendo há alguns anos até que ela (sua sobrinha Nilce) buscou um projeto que era pra cuidar só de mulheres e de repente a violência contra as mulheres, porque tem muitas mulheres que sofrem violência doméstica, você sabe disso. Por aqui acontece... tem muitas delas, ou algumas delas que tem até vergonha de dizer... Quando, eu tenho uma filha que é assistente social, veio dar palestras aí com elas, e elas ficaram envergonhadas... elas tinham dificuldade em falar... tem que falar! Tem que expor! Se não a mulher vai ficar sendo escrava dessa violência, não é isso?

Vai ficar sendo escrava, ficar apanhando, sendo xingada, sendo humilhada, algumas, até teve uma ou outra que “ai não, eu já apanhei muito, eu me livreí, arranjei um emprego, fui trabalhar, eu saí, eu me separei” e outras não, ainda continuavam com o marido porque tinham vergonha ou porque não tinham como se sustentar, o que é o pior de tudo. “Não, eu fico com ele porque se eu me separar como é que eu vou viver?” “Que ele me dá tudo” Gente, ele não dá tudo! Como dá tudo? Ele dá uma casa, alimenta, mas por conta disso você tem que apanhar, você tem que ser humilhada, você tem que ser xingada? Eu não dou nada... E a gente fica com pena das pessoas, gente, por que que está presa nesse homem? Você é capaz, você é capaz de trabalhar, você é capaz de ter seu sustento, você é capaz de viver sozinha. Mas elas se sentem presas ali porque “eu não sei nada”, e eles vão aproveitando, sabem dessa condição e vão aproveitando. Infelizmente tem muito disso ainda, né? Por aqui já passaram-se coisas que... Deus não, a gente duvida!

Mãe Nilce também explica a atuação da casa nesse sentido que é feita, principalmente, em um nível básico de conscientização de direitos, atuando em questões econômicas primárias e de valorização da autoestima, ainda muito necessário:

(...) Temos projetos sociais, trabalhamos com a violência doméstica e familiar [sic], já lançamos várias publicações aqui dentro do Axé, já lançamos um livro sobre direitos, já lançamos dois guias sobre violência contra a mulher, eu já lancei três guias de culinária, eu sou professora de culinária, tudo isso é projeto para ensinar as mulheres a gerarem renda, entendeu? Por que se uma mulher está aqui fazendo um curso, aprendendo a gerar renda, ela não vai ficar naquela dependência que elas ficam do marido para comprar, inclusive, absorvente! E o marido diz que não vai comprar não porque já comprou mês passado. E ela vai vender artesanato, vai fazer um bolinho ou um docinho, ela vai ter como gerar renda para ela, e aqui ela aprende que ela pode! Aqui ela aprende que ela tem direito. Que ela não sabe. Ela já ouviu falar na Maria da Penha, e daí? Ela só ouviu falar, mas ela não sabe que é uma lei que nos ajuda, entendeu? Está bom? Ainda não está bom. As mulheres ainda estão morrendo? Ainda estão. Mas a gente não pode desistir, entendeu? Só que elas não sabem, e nós do terreiro, nós falamos disso para elas.

Embora o papel da mulher nos terreiros tenha a ver com uma tradição religiosa e cultural muito antiga, ele é, ao mesmo tempo, construído historicamente, sofrendo por isso alterações significativas no contexto social em que se insere, não estando alheio às transformações do processo histórico, assim, podemos ver atualmente uma circularidade de ideias, que faz com que muitos conceitos e significações do movimento de mulheres adentrem o terreiro, e que também os saberes próprios da tradição religiosa ressoem no movimento de mulheres, principalmente o de mulheres negras. Além disso, a luta das mulheres não se encerra no feminismo, que é um movimento declaradamente político, ela traduz-se também nas necessidades de gênero – e de classe – que muitas vezes demandam a luta e o engajamento de mulheres em situações cotidianas de exploração e negação de direitos. Em sua luta diária para melhorar as condições de vida da família e da comunidade, algumas mulheres constroem seu ativismo político rompendo os limites

do âmbito privado e doméstico, ainda que suas intenções iniciais tenham partido deste lugar, em outras palavras, mesmo que seu objetivo inicial não seja conhecer e aniquilar a segregação sexual presente na sociedade, isto é, um objetivo declaradamente feminista, elas se constituem como interlocutoras da problemática feminista. A autora Vera Soares diz que:

Os anos 90 demonstram que o feminismo multiplicou os espaços e lugares em que atua e, conseqüentemente, onde circula o discurso feminista. As fronteiras entre o movimento de mulheres e o feminista têm sido sistematicamente ofuscadas, com um número crescente de mulheres pobres, trabalhadoras, negras, lésbicas, sindicalistas, ativistas católicas progressistas e de outros setores do movimento de mulheres incorporando elementos centrais do ideário e do imaginário feministas, reelaborados de acordo com suas posições, preferências ideológicas e identidades particulares. Assim, muitos feminismos são construídos. As mulheres dos movimentos pertencem a grupos e classes sociais muito diversos, a raças e etnias diferentes, com sexualidades e trajetórias políticas distintas. (SOARES, 1998, p.46)

Quando perguntada em entrevista se ela se considerava feminista por sua atuação em benefício das mulheres, Mãe Meninazinha de Oxum responde sorrindo:

Será? Será? A gente luta aí pelo bem-estar das mulheres. Olha, a gente luta pelo ser humano, pelas pessoas, entendeu? É isso, tem que cuidar independente de gênero, a gente tem que cuidar do ser humano, da pessoa. “Ah, porque nessa religião tem tanto homossexual!” É porque essa religião ela abraça o ser humano, independente de sexo e de sexualidade, ou será que o homossexual não é um ser humano? Ou será que o homossexual não tem orixá? Tem! Então tem que ser cuidado! Onde? No candomblé. Já me perguntaram: “Por que que no candomblé tem tanto homossexual?” Ele não vira não, ele já vem... só que nas outras religiões, na sociedade, ele não é aceito. A única religião que abraça, que aceita o homossexual, o ser humano, a pessoa, é o candomblé, então ele se sente bem no candomblé. É muita ignorância! Ficam falando bobagem. Não é aquilo: “vou aprender, vou ver, que é para poder falar”, eles falam antes de saber! Nós temos que conhecer. Essas pessoas que falam tanto mal, que atacam, que agredem as religiões afro é porque não conhecem.

A fala de Mãe Meninazinha abarca uma série de elementos que compõe sua visão de mundo, partindo de suas experiências pessoais. O lugar de onde ela fala não é o de uma ativista do movimento de mulheres, mas o da mãe de santo, cuja principal preocupação é desempenhar com dedicação a função que lhe foi dada por sua religião, ou seja, acolher o ser humano em conformidade com a vontade dos orixás. No entanto, isto não significa que ela não seja capaz de articular as questões e demandas do movimento de mulheres - e de outros grupos sociais - a partir deste lugar, fato este possibilitado, em grande medida, guardadas as posturas individuais de cada líder religioso, pela maneira como o candomblé se estruturou no Brasil, como uma religião de excluídos e silenciados socialmente, mas herdeira de uma tradição que preza a equidade e o equilíbrio de forças para o bom funcionamento do mundo.

## 4.2 PROJETOS SOCIAIS

Nas palavras de Mãe Nilce de Iansã, coordenadora de projetos da casa, o Ilê Omolu e Oxum vem trabalhando com ações e projetos sociais há quase vinte anos. Essas ações variam entre cursos, seminários, palestras, que visam, de maneira geral, a geração de renda imediata entre grupos de baixo poder econômico, a promoção da saúde entre as populações afrodescendentes, a valorização e disseminação da cultura afro-brasileira e a conscientização e erradicação da violência contra a mulher. Mãe Nilce promove muitas dessas ações a partir de sua comunidade, mas atua em diversas outras instituições que têm programas parecidos:

(...)Sou secretária executiva de uma rede social que é a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, uma rede que trabalha para a promoção da saúde das populações de terreiro, uma rede que tem trinta e oito núcleos em todo o país, também coordeno nacionalmente um GT, que é o Grupo de Trabalho Mulheres de Axé, rede esta que Mãe Meninazinha é uma de suas conselheiras, com outras lideranças de terreiros de todo o país. (...) A maioria das lideranças de comunidades de terreiro, de casas de candomblé e outras tradições (pois existe uma diversidade imensa, não é só o candomblé, existem matrizes africanas, através dessa rede da qual eu faço parte, eu conheço Batuque, que é lá no Rio Grande do Sul, Tambor de Mina, que é lá no Maranhão, tem Terecô, em Codó, lá no Maranhão, existe uma diversidade, e tem a Umbanda, nós sabemos que é brasileira, mas que nós respeitamos, vivemos e convivemos juntos), a maioria das lideranças é de mulheres e são pessoas capacitadas em fazer, em buscar.

As falas de Mãe Nilce são sempre permeadas de afirmação e valorização de suas tradições. Durante todo o tempo em que conversamos, ela não se eximiu de esclarecer questões pouco debatidas, desconstruir “verdades” do senso comum, derrubar preconceitos:

Existe um imaginário negativo sobre a nossa tradição, nós somos sempre vistos como “os macumbeiros”, “as macumbeiras”, mas as pessoas não sabem o que é feito dentro do terreiro. Eles pressupõem que nós ficamos o tempo inteiro incorporando nossos orixás, que nós incorporamos mesmo, porque nosso corpo é morada dos nossos deuses e deusas, mas para isso nós temos que estar com nosso corpo limpo, com nossa mente sadia, saudável pelas nossas ações, pelos nossos atos, e as pessoas têm esse imaginário negativo sobre nós. A gente faz o quê? Nós somos os macumbeiros que matamos galinha, claro que nós matamos, sim, porque ninguém da nossa tradição come galinha viva! A gente mata, a gente tira a pena, lava, cozinha, tempera e celebra a vida, dividindo esses alimentos com nossos orixás, é assim que funciona.

Este é um aspecto importante a ser ressaltado. Buscamos situar a atuação de Mãe Nilce e Mãe Meninazinha enquanto agentes públicas, sempre em conformidade com a tradição que tanto defendem. Todas as ações sociais dessas mulheres, no sentido de

auxiliar em questões de utilidade pública, são feitas a partir de suas convicções religiosas, como é possível perceber na fala a seguir:

O terreiro é um espaço de acolhimento. O terreiro é procurado por pessoas que você não tem ideia! Tudo que é motivo se procura o terreiro. (...) Aqui se acolhe, aqui se orienta e aqui encaminha. Por que se eu recebo aqui uma pessoa que está positiva, está com Aids, ela vai entrar, ela vai sentar, ela vai se alimentar, se precisar tomar um banho ela vai, se precisar de um *bori*<sup>20</sup>, de um *ebó*<sup>21</sup>, que são nossos saberes e nós fazemos, porque assim que a gente acolhe, né verdade? Nós temos nossos saberes e nossas práticas, o terreiro tem práticas e saberes que funcionam, e funcionam muito bem! Mas só que em muitos momentos essa pessoa precisa ser encaminhada, né? Se ela está positiva a gente vai mandar para o CTA<sup>22</sup>, se a mulher chegou aqui foi violentada, vai ser acolhida, mas vai ser orientada a procurar a DEAM<sup>23</sup>, inclusive a delegada da DEAM, quando tem evento aqui ela vem, nos nossos seminários, nossas palestras, ela vem, já falei para a delegada, quando vier aqui procurar o terreiro nós vamos encaminhar, foi o terreiro que encaminhou... o terreiro faz isso! Ele trabalha com a comunidade do entorno independente de sua tradição, porque aqui a porta está aberta, vai entrar quem é da nossa tradição, quem é católico, aqui nós temos alunos de várias tradições. (...)

Quando dá devido destaque ao terreiro como espaço de acolhimento, Mãe Nilce reafirma o papel das casas de candomblé desde as suas primeiras expressões, pois, historicamente, elas sempre serviram, no geral, para isto mesmo, acolher aqueles que em diferentes contextos delas necessitaram. No entanto, é importante perceber que, para além do acolhimento, hoje se faz necessário um tipo de ação conjunta com outras instâncias sociais, este é o cerne deste trabalho, o modo como essas mulheres religiosas articulam seus saberes e suas vivências fora do âmbito religioso, em favor de demandas sociais e comunitárias. É claro que reconhecemos que espaços como o Ilê Omolu e Oxum só são possíveis atualmente, quando o candomblé conseguiu se afirmar como religião e vem lutando cada vez mais por um reconhecimento pleno, mas mesmo este contexto atual só foi possível por meio da luta de pessoas que ousaram tomar o seu lugar, grande parte delas mulheres, mães e filhas de santo.

Um outro aspecto que se apresenta é que as ações promovidas pelo terreiro visam o bem-estar de todos, nesse sentido, não há iniciativa para mulheres que não beneficie igualmente o grupo, a família, a comunidade em que estão inseridas. As ações

---

20 *Borí*, para o povo iorubá, é um ato litúrgico de fortalecimento do orí (cabeça), divindade primordial do homem, que tem como significado ‘dar comida e bebida ao orí’, ‘adorar a cabeça’. (KILEUY, OXAGUIÃ, 2014, 97)

21 *Ebó* tem o significado iorubano de ‘presentear’, ‘sacrificar’, designando todas as formas das pessoas se devotarem. (*ibid.*, 95)

22 Centros de Testagem e Aconselhamento, são serviços de saúde que realizam ações de diagnóstico e prevenção de doenças sexualmente transmissíveis.

23 Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher

se desdobram em múltiplas funcionalidades que, no fim, pretendem suprir as necessidades da população negra.

Os projetos aqui geralmente são para geração de renda, é assim, durante o decorrer do projeto, se ele durar seis meses ou um ano, o tempo que durar, não é só o projeto em si para gerar renda, as pessoas, geralmente mulheres, que nós fizemos um projeto com a SPM<sup>24</sup>, um projeto maravilhoso, era geração de renda, mas tinha palestras, entendeu? Na época, inclusive, eu estava conselheira, não estava bem conselheira, eu estava na suplência do conselho do CEDIM, por conta de uma outra rede social, junto com uma ONG, que é a ONG CRIOLA... O projeto era para geração de renda, mas na época nós trazíamos as pessoas para fazer palestras sobre violência contra a mulher, entendeu? Prevenção de DST, HIV e Aids, não é só que... aqui não é só ensinar a fazer bolinho, só ensinar a fazer blusinha, não é isso. Nós queremos é dizer para as mulheres que elas têm direito! Entendeu?

Em outra fala entusiasmada, Mãe Nilce complementa:

(...) Nós fizemos uma palestra que foi linda, mas foi muito linda! Com homens e mulheres sobre mortalidade materna. As mulheres não sabiam, a maioria da população é leiga. Nós fazemos parte do comitê de saúde, comitê de... de saúde da população negra, a política de saúde da população negra, também estamos fazendo parte desse grupo e nós estamos preocupados com isso, as mulheres estão morrendo! Entendeu? A maioria de mulheres negras, por que? Porque eles pressupõem que mulher negra não sente dor, então não precisa de anestesia... a mulher negra teve doença falciforme<sup>25</sup>, muitos não sabem, aí tem que tratar, tem que saber, a criança nasceu vamos logo fazer o teste para saber se ela é falcêmica, entendeu? Tem um teste que chama Eletroforese de hemoglobina que muitos deles não sabem que tem que fazer, mas a gente falou que tem que fazer. A gente sabe.

Sobre a participação masculina nos eventos, ela afirma que não faz nenhum recorte e até estimula que, nos eventos tidos comumente como sobre “temas femininos”, haja a participação dos homens, no entanto, afirma que sempre há uma predominância maior de mulheres. De qualquer forma, há uma especificidade, não sei se própria de Dona Nilce, ou se é algo comum nos espaços em que se lidam com projetos sociais, que é a de aproveitar brechas, momentos oportunos, para conseguir um alcance maior daquilo que se propõe, por diversas vezes em sua fala ela destacou a importância de aproveitar situações variadas, interligar assuntos, para atingir os objetivos:

(...) O terreiro é um espaço de promoção da saúde, você vê aí tudo lavadinho, tudo limpinho? Entendeu? Que bom se todo terreiro tivesse essa preocupação, que Mãe Meninazinha tem essa preocupação. A gente tem que se preocupar com a segurança alimentar, está chegando também a conferência... aqui se cozinha muito! A gente faz muita comida! Eu quando dou um curso, por exemplo, de culinária, é uma oportunidade para falar sobre segurança alimentar, eu falo o que eu sei, entendeu? Quando eu não sei eu pesquiso, pergunto para quem sabe, entendeu? É assim. Eu quando estou aqui no curso de toque de atabaque, que geralmente são homens que vêm aprender a tocar atabaque, é uma oportunidade ótima para falar... “Vamos falar sobre

---

<sup>24</sup> Secretaria de Política para as Mulheres

<sup>25</sup> Doença genética e hereditária, predominante em negros, mas que pode manifestar-se também nos brancos. Se caracteriza por uma alteração nos glóbulos vermelhos.

violência, você conhece a lei Maria da Penha?” (risos) “Vou parar de tocar?” “Não, *perai*, vamos conversar só um pouquinho...” Entendeu? Olha que bacana, é isso que a gente faz...

Os eventos e ações sociais que ocorrem no Ilê são, muitos deles, frutos de parcerias com instituições e organizações, em sua maioria de caráter público, como a Secretaria Estadual de Cultura do Rio de Janeiro, o próprio terreiro é um Ponto de Cultura (entidade ou coletivo cultural certificado pelo Ministério da Cultura), o Ministério da Saúde, o próprio Ministério da Cultura, a Petrobrás, entre outros órgãos e instituições que oferecem espaço para este tipo de iniciativa, além de organizações internacionais, como a OPAS (Organização Pan-Americana da Saúde, um organismo internacional de saúde pública dedicado a melhorar as condições de saúde dos países das Américas.), fato possível em grande medida, pelo que pude perceber, devido à grande capacidade de comunicação e articulação de Mãe Nilce. De qualquer forma, não é sempre que é possível fazer parcerias e Mãe Nilce afirma com muita propriedade o que é possível fazer quando isto acontece:

(...) Mas quando não tem também não tem problema, a gente dá continuidade, a gente dá um jeito, entendeu? Por que você vê, nós somos uma casa, uma comunidade com muitas pessoas, muitas pessoas, então sempre tem alguém que sabe fazer alguma coisa, entendeu? Sempre tem alguém “Ah, vamos ali, vamos ensinar fulano a fazer isso”, sem problemas, a gente consegue.

Este é um dos momentos, percebemos, que o terreiro volta a funcionar de sua maneira tradicional, aquela que possibilitou a manutenção do candomblé desde os seus primórdios.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências relatadas por Mãe Meninazinha de Oxum e Mãe Nilce de Iansã durante as entrevistas realizadas dialogam com a ideia inicial que impulsionou a construção deste trabalho, ou seja, investigar a atuação de mulheres de axé no âmbito social e comunitário, especialmente em relação às temáticas femininas, que compõem a problemática do movimento de mulheres. Além disso o trabalho buscou compreender a relação desta atuação a partir da estrutura do candomblé, tanto em seu aspecto religioso - do ponto de vista dos mitos e práticas -, quanto em seu aspecto histórico - do ponto de vista de sua formação e perpetuação enquanto religião afro-brasileira.

Desde as suas primeiras manifestações, o candomblé no Brasil serviu - para além de suas prerrogativas religiosas e espirituais - ao atendimento das necessidades de alguns setores da população negligenciados pelo poder público e pela sociedade de modo geral. A história de sua consolidação se confunde com a própria história dos afrodescendentes neste país, vivendo as intempéries de cada época e lutando, cotidianamente, para afirmar e legitimar suas tradições e visões de mundo.

Uma pergunta que inicialmente esteve presente na construção de meu objeto de pesquisa foi se a relação dos devotos de candomblé com a mitologia e o modo como concebem suas divindades influenciaria em sua atuação política, em questões coletivas. Nesta fase de conclusão da pesquisa, me arrisco a dizer que sim: quando reflito sobre as posturas e papéis públicos desempenhados por muitas mulheres dentro das comunidades religiosas, inclusive em assuntos de gênero e empoderamento das mulheres, a associação às suas crenças torna-se lugar comum. A introjeção cotidiana de uma visão de mundo que coloca divindades femininas como protagonistas na manutenção do cosmos e da ordem das coisas, em conjunto com as divindades masculinas, sem uma relação de subordinação entre ambas, a meu ver influencia e é influenciada por atuações efetivas na realidade física. Haja vista as mulheres ativas e voluntárias que citamos ao longo do texto e suas correspondentes no plano imaterial: Mãe Meninazinha com sua personalidade doce e maternal dando destaque, sempre que pode, ao cuidado com o ser humano próprio de sua função como mãe de santo e filha de Oxum; e Nilce com seu modo enérgico e decisivo de falar, sempre atenta aos problemas - e soluções - de sua comunidade, nunca se negando a pesquisar e aprender sobre a demanda da vez, tal qual Iansã, aquela que adquire o poder dos homens com quem se relaciona; nunca parada, sempre em movimento.



Para além das comparações arquetípicas individuais, que ligam a personalidade do devoto ao seu orixá pessoal, é importante perceber também as associações das comunidades terrenas com o panteão do candomblé em seu conjunto. A visão de mundo de um iniciado não está restrita às informações sobre o senhor de sua cabeça apenas: há um envolvimento com o conjunto das divindades e suas relações entre si que abarca determinados posicionamentos, interferindo em diferentes níveis da vida pessoal e coletiva.

De todo modo, a mitologia e as convicções religiosas configuram um aspecto, pois o candomblé não é apenas uma devoção. Em outras palavras, há uma perspectiva comunitária muito visada entre as famílias de santo que foi possível devido à constituição do candomblé como uma religião situada histórica e socialmente. As lutas e conquistas das mães de santo em relação às necessidades de suas comunidades sempre dialogaram com demandas coletivas, dentro de uma realidade de negação de direitos dos devotos, particularmente, e dos negros, de maneira geral. Nesse sentido, as ações praticadas na atualidade no Ilê Omolu e Oxum têm a ver com um contexto específico e uma demanda própria que dialogam com a realidade daquelas pessoas. Naquela localidade, ora, a luta e o bem-estar das mulheres dentro da religião terão lugar enquanto configurarem uma necessidade e um bem comum a toda a comunidade. De qualquer maneira, a própria abertura dada ao diálogo sobre demandas femininas que se colocam atualmente, inclusive no sentido de acolher pesquisas acadêmicas como esta, insere a problemática de gênero em diferentes instâncias, possibilitando o engajamento de setores antes excluídos, ou ignorados e ampliando vozes eventualmente silenciadas.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia. In: DEL PRIORE, Mary. PINSKY, Carla Bessanezi. (Orgs.). *História das mulheres no Brasil*. 10. Ed., São Paulo: Contexto, 2013. pp. 45-77.

AZEVEDO, Vanda. *Ìyàmi*: Símbolo ancestral feminino no Brasil. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. PUC/SP, 2006.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *As comunidades religiosas negras do Rio de Janeiro: de suas origens à atualidade*. Revista Acervo, Rio de Janeiro, v. 22, no 2, jul/dez 2009, p. 121-130.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Tradução Sérgio Milliet. 2ª ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

\_\_\_\_\_.; GERASSI, John. *The Second Sex 25 years later* – Interview with Simone de Beauvoir. In: Languages at Southampton University Interviewed, Society, jan.-fev., 1976.

Disponível em: <<https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2015/06/20/o-segundo-sexo-25-anos-depois-entrevista-com-simone-de-beauvoir-simone-de-beauvoir/>> Último acesso em 09/01/2016

BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. 2ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002

CONDURU, Roberto. *Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX*. Topoi, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 178-203.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, Mary. PINSKY, Carla Bessanezi. (Orgs.). *História das mulheres no Brasil*. 10. Ed., São Paulo: Contexto, 2013. pp. 78-114.

FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres na Minas Gerais. In: DEL PRIORE, Mary. PINSKY, Carla Bessanezi. (Orgs.). *História das mulheres no Brasil*. 10. Ed., São Paulo: Contexto, 2013. pp. 141 – 188.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afrolatinoamericano*. In: Revista Isis International. Vol. IX, Santiago: 1988. pp 133-141.

\_\_\_\_\_. Mulher Negra. In: CARTA. *300 anos de Zumbi*. 1695-1995. Brasília: Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, 1994. [Versão com algumas modificações da comunicação The Black Woman's Place in the Brazilian Society. And Beyond: A National Conference, African-American Political Caucus and Morgan State University, Baltimore, 9-12/08/1984.]

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 9ª ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

KILEUY, Odé. OXAGUIÃ, Vera. *O candomblé bem explicado: nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

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

LIMA, Fábio. *Revisitando a Cidade das Mulheres*. GT17 - Relações Raciais e Etnicidade. XXVII Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu/MG, 2003.

Disponível em:

<[http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=4261&Itemid=316](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4261&Itemid=316)> Último acesso em 03/11/2015.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. Resenha de: "A formação do Candomblé e a nação jeje" de Luis Nicolau Parés. Journal: Afro-Ásia, n. 35, 2007. pp. 327-331

Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003511>> Último acesso em 09/01/2016

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Santos de cor: hagiografia e hierarquias sociais na América Portuguesa (Século XVIII). In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 168, n. 436, 2007. pp. 09-28.

\_\_\_\_\_. As Irmandades dos homens de cor na América Portuguesa: à guisa de um balanço historiográfico. In: *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, volume 3, Número 5, julho - dezembro de 2013.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. De Africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. In: *Revista USP*, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary. PINSKY, Carla Bessanezi. (Orgs.). *História das mulheres no Brasil*. 10. Ed., São Paulo: Contexto, 2013. pp. 11-44

REIS, João José. *Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da Escravidão*. In: Tempo, Rio de Janeiro, vol. 2, n.º. 3, 1996, p. 7-33

\_\_\_\_\_; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. Já Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana. In: *Sankofa*. São Paulo, v. 1, n. 2, p. 59-81, dez. 2008. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88730>>. Último acesso em 04/11/2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed., São Paulo: Selo Negro, 2005.

SEGATO, Rita. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. In: *Estudios Afro-Asiáticos*, Ano 25, no 2, 2003, pp. 333-363. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X20030002000006&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X20030002000006&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Último acesso em 08/01/2016.

SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Vera. Muitas faces do feminismo no Brasil. In: BORBA, A.; FARIA, N. & GODINHO, T. (orgs.). *Mulher e política: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998. Disponível em <<http://www2.fpa.org.br/uploads/vera.pdf>> Último Acesso em 23/05/2015

SILVA, Francisco Thiago da. Candomblé Iorubá: a relação do homem com seu orixá pessoal. In: *Último andar - Cadernos de Pesquisa em Ciências da Religião*. Número 21, 2013. Disponível em <<http://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13984>> Último acesso em 25/08/2015

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

THEODORO, Helena. *Iansã: rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1997.

\_\_\_\_\_. Esplendor e decadência do culto de Ìyàmi Òsòròngà entre os iorubas. In: *Artigos*, São Paulo: Corrupio, 1992

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*: estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1990.

\_\_\_\_\_. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: *Revista da ABPN*. v. 1, n. 1 - mar-jun de 2010, pp. 08-17.

Disponível em: < <http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewArticle/20>> Último acesso em 08/01/2016

**APÊNDICE A - As principais regiões africanas utilizadas no tráfico de escravizados e a localização dos povos iorubás**



