

A visão do Feminino nas Religiões Afro-brasileiras¹

Ivana Silva Bastos²

Resumo

Discute-se, a partir de pesquisa feita em João Pessoa, o papel que a mulher e o feminino ocupam nas religiões afro-brasileiras, especialmente, no candomblé.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras, gênero, sexualidade, poder e classe.

Introdução: sobre mulheres e religião

O estudo sobre religião é fundamental, pois mesmo com o processo de secularização pelo qual estamos passando, ela continua sendo uma das bases importantes para a (re)construção sócio-cultural da identidade do povo brasileiro. Em nosso país, o aspecto religioso sempre foi muito influenciador, e continua sendo.

Quando há o cruzamento de religião e gênero, muito pode ser discutido. Quando aí se inserem questões étnicas e de classe, mais questões surgem e, no universo das religiões afro-brasileiras, todos esses pontos estão entrelaçados.

A religião é, antes de tudo, uma construção sócio-cultural. Portanto, discutir religião é discutir transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia; é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse, na dinâmica da oferta e da procura; é deparar-se com um sistema sócio-cultural permanentemente redesenhado que permanentemente redesenha as sociedades (SOUZA, 2004, p. 122-123).

Nas religiões afro-brasileiras, particularmente, o sexo feminino parece ocupar uma posição de maior destaque em comparação às outras religiões. Podemos perceber que na religião católica, não é permitido às mulheres dirigir a cerimônia de maior destaque, que é a missa. Nos templos evangélicos e pentecostais a situação se repete, pois a grande maioria de bispos é do sexo masculino. Há pouco tempo, começaram a surgir timidamente, algumas mulheres nessa posição. E isso é percebido em outras religiões como o budismo, onde as práticas e instituições budistas não são neutras quanto ao gênero (ROSADO-NUNES, 2005, p. 365). Também no islamismo que é uma das mais restritivas no que diz respeito às mulheres (ROSADO-NUNES, 2005, p. 364/365), dentre outras.

Se o público de fiéis que engrossam as fileiras das instituições religiosas é majoritariamente feminino, como explicar que às mulheres ainda seja vetada a participação como ministras ordenadas na Igreja Católica e em um sem número de igrejas protestantes “clássicas” e pentecostais? (ORTNER E WHITEHEAD, 1981, p. 16 apud SEGATO, 2000, p. 88).

A tradição judaico-cristã, ingerenciou a cultura universal, “sendo os homens superiores em toda a sociedade conhecida” (Idem). Contudo, chama a atenção um grupo (adeptos (as)

das religiões afro-brasileiras) que destoa num tipo de comportamento que parece generalizado e, por isso, será o foco de investigação neste trabalho.

Numa pesquisa realizada em João Pessoa entre agosto de 2007 e agosto de 2008 (O Perfil dos Terreiros de João Pessoa – Programa de Iniciação Científica PIBIC/CNPq), foram visitados 28 terreiros e, entrevistados(as) os(as) seus(suas) dirigentes. Como resultado, foi constatado que, nesta capital o número de mulheres predomina sobre o de homens nos terreiros. Este assunto já foi, inclusive, abordado por vários autores. Teixeira, por exemplo, afirma que a religião é predominantemente feminina: “Os terreiros de candomblé têm sido percebidos por estudiosos, literatos e público de maneira geral como espaços primordialmente femininos” (TEIXEIRA, 2000, p. 197). Fenômeno curioso que acontece, como se pode perceber com certa naturalidade, esse da predominância numérica feminina também em outras religiões. “Ao adentrarmos uma das muitas igrejas ou templos que se espriam nesse Brasil de religiosidade plural e forçadamente ecumênico, notamos de imediato a forte presença feminina. As mulheres compõem, de fato, a maioria da população de fiéis” (ROSADO-NUNES, 2005, p. 364).

No entanto, é significativo dizer que essa participação não se dá na definição das regras e doutrinas dessas religiões, a interação das adeptas se dá, principalmente, na prática religiosa (Idem, p. 363). Porém, isso parece se diferenciar nas práticas dos cultos afro-brasileiros.

Historicamente, os homens dominam a produção do que é ‘sagrado’ nas diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. As mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso (ROSADO-NUNES, 2005, p. 363).

Ao que parece, nas religiões afro-brasileiras isso se dá de maneira diferente. Para averiguar a suspeita, serão utilizadas entrevistas feitas com uma mãe de santo pessoense, com o intuito de investigar mais especificamente sobre os papéis femininos nesses espaços religiosos.

Para compreender as afirmações feitas pelos autores e o resultado da pesquisa que garantem o predomínio de mulheres, é necessário mergulhar no passado e investigar os possíveis motivos que justifiquem este fenômeno. Quando questionada a este respeito, a sacerdotisa entrevistada diz o seguinte:

A nossa religião, na África é comandada por homens, no Brasil se deu o inverso, porque aqui as mulheres foram as primeiras a conseguir as alforrias. Quando elas conseguiam as alforrias, elas já se tornavam comerciantes, elas vendiam jóias, vendiam mugunzá, elas vendiam acarajé, as chamadas negras vendeiras, que na Bahia, botaram o nome de mulheres do partido alto (...) então, com essas vendas, elas começaram a comprar os seus pares e também a comprar seus companheiros tanto maritalmente como companheiros da escravidão (...). A partir daí, elas conseguiam a alforria e a independência econômica primeiro do que os homens (...) talvez tenha sido Iemanjá que deu essa força pra elas e Oxum, as Iabás certo, porque eu acredito que, como vieram pelo oceano, Iemanjá que deixou elas chegarem aqui, então eu acho que Iemanjá olhou assim e disse “Na África quem comanda são os homens, mas quem vai comandar no Brasil somos nós as mães, as mulheres”. Aí houve essa troca, as mulheres vão e formam os primeiros candomblés, porque a maioria era tudo sacerdotisa ou iniciada na religião dos antepassados dos orixás divinizados - e com a escravidão eles tinham que fazer mil peripécias,

às vezes até faziam um samba, os senhores de engenho pensavam que era um samba, mas na verdade eles estavam louvando os orixás - aí essas velhas, que ficaram três famosas na Bahia foram Iyanassô, Adetá e Iyakalá. Adetá faleceu, Iyakalá voltou para a África e Iyanassô permaneceu no Engenho da Casa Branca, no Engenho Velho, em Salvador. Dessa casa matriz, aí vocês já sabem a história né, surgiram as principais casas de Salvador, que regem soberanas: o Gantois, o Afonjá e a Casa Branca (Entrevista com mãe de santo do candomblé, 04/04/2008).

Na citação acima, a mãe de santo fala da importância das mulheres na origem das chamadas religiões de matriz africana, no Brasil. Nessas religiões, o maior posto na hierarquia, é ocupado tanto por homens quanto por mulheres, porém, a maioria dos adeptos é do sexo feminino e, na entrevista realizada, a dirigente confirma esta informação, dizendo que em seu terreiro a presença feminina é predominante.

Retomando a citação feita pela entrevistada, a sacerdotisa menciona nomes de três africanas que ficaram famosas pela ligação com o surgimento dos primeiros terreiros, em Salvador. Veremos adiante que o que é dito por ela é reafirmado por Vagner Gonçalves da Silva.

O terreiro Ilê Iyá Nassô (Casa de Mãe Nassô), é conhecido popularmente como Casa Branca do Engenho Velho, localizado em Salvador. Este terreiro, até onde se sabe, foi fundado no século passado por três ex-escravas iorubas, cujos nomes africanos eram Adetá, Iyakala e Iyanassô, vindas da cidade de Keto (SILVA, 1994, p. 59).

A sacerdotisa fala também sobre a autonomia feminina no período pós-escravidão, quando as negras comercializavam principalmente alimentos para seu próprio sustento e de seus filhos e, além disso, libertavam outros escravos e escravas, pagando-lhes as alforrias. Sobre as “negras vendeiras” Silva diz:

As mulheres negras, tidas por exímias cozinheiras, quando não continuaram como empregadas domésticas na casa de seus antigos donos se estabeleceram vendendo, em seus tabuleiros, doces, acarajés, abarás e outras comidas da culinária africana feitas na hora, ali mesmo na rua (Idem, p. 52).

Podemos, assim, verificar, que há semelhanças entre as falas do autor e da entrevistada e ambos fazem alusão à autonomia feminina em oposição à masculina, no que concerne à questão econômica.

Para compreender melhor esse processo, voltemos ainda um pouco mais no tempo, para entender o que muitos autores chamam de matriarcado na religiosidade afro-brasileira. Verger fala que na sociedade nagô-iorubana (na África) um homem podia casar com até quatro mulheres, mas mesmo nessas circunstâncias, a mulher gozava de certa independência.

Estas mulheres podem circular livremente e fazer os mercados das cidades vizinhas ou relativamente afastadas. Como são geralmente boas comerciantes, tornam-se, em pouco tempo, mais ricas do que o respectivo marido e muitas vezes, amealham fortunas consideráveis. O que, no entanto, não dispensa este da obrigação de assegurar a subsistência das suas mulheres e filhos (VERGER, 1992, p. 100).

O autor diz ainda que a influência das mulheres no candomblé se fazia sentir mais do que a dos homens, porque elas eram mais numerosas a poder comprar a sua liberdade (como eram boas comerciantes, conseguiam dinheiro com mais facilidade que os homens) e “uma vez emancipadas, elas podiam mais facilmente dispor do dinheiro necessário à prática dos cultos africanos” (Idem, p. 102).

“Por toda a África” à mulher se deu tradicionalmente grandes oportunidades (como propriedade e controle de hortas e pomares, mercados, negócios

domésticos, sociedades secretas) e reconhecimento oficial (de sacerdotisa e médium, os paços da rainha e outras entidades que tratam de interesses femininos); por vezes a mulher as partilhava com os homens. Este era bem o caso nas complexas sociedades da África Ocidental de onde veio, ou descendia, grande parte da população escrava (...).

Por toda parte onde o negro vive no Novo Mundo, as mulheres ainda lavram a terra e controlam os mercados e nas cidades trabalham como domésticas (LANDES, 1967, p. 313/314).

A atenção, até o momento, foi focada mais intensamente no aspecto econômico, mas existem outros aspectos nele embutidos e passaremos a discuti-los agora.

Nas primeiras décadas do século XVI, quando teve início o tráfico de negros para o Brasil, os donos de escravos vendiam separadamente homens e mulheres, inclusive aqueles que eram cônjuges (DEGLER, 1971, p. 37 apud SEGATO, 2000, p. 80). Além disso, a maior parte da população escrava jamais se casou ou viveu maritalmente.

Antes de 1869 (...) a lei não dava proteção alguma à família escrava no Brasil (...) um vigoroso comércio interno com escravos desfez muitas famílias, seja com uniões legitimadas pela Igreja ou não. O comércio interno de escravos foi especialmente ativo depois de 1850, quando o tráfico externo estava fechado (...) (DEGLER, 1971, p. 37-38 apud SEGATO, 2000).

Observa-se que não foi estimulada, muito pelo contrário, a formação de família entre os escravos e, diante disso, o comportamento entre esse grupo começa a se diferenciar do modelo familiar patriarcal predominante na sociedade brasileira. Se bem que é significativo ressaltar que a questão da estabilidade no casamento é uma atitude politicamente correta, que significa uma defesa intransigente do reconhecimento de comportamentos morais resguardadas pelos “brancos” e suas famílias.

Além do mais, também crianças eram separadas de suas mães pelo tráfico e ocorreram situações em que os donos venderam seus próprios filhos com mulheres escravas (DEGLER, 1971, p. 38 apud SEGATO, 2000, p. 80). Diante dessas condições, ficava impossível para a maior parte dos escravos ter uniões estáveis ou constituir família.

As relações entre mulheres e os homens de raça negra (...) eram tensas e à escassez numérica das primeiras somaram-se outros inconvenientes. (...) os homens não podiam oferecer proteção ou qualquer outro benefício a suas possíveis mulheres; pelo contrário, muito provavelmente eles poderiam tornar-se seus dependentes e uma carga para elas. Assim, muitas mulheres negras rejeitaram casar-se ou tentar qualquer tipo de união com escravos ou seus descendentes (SEGATO, 2000, p. 82).

Já que não houve uma figura paterna de onde emergisse poder, estabilidade, proteção e segurança, este papel acabou sendo atribuído às mães, já que delas provinha o sustento da família. Enquanto isso, depois de terminada a escravidão, os homens foram condenados ao desemprego e até expulsos dos trabalhos que executaram por tanto tempo, para serem substituídos pelos imigrantes (Idem, p. 83).

De fato, o poder e a autoridade que os homens tradicionalmente podiam exercer sobre suas mulheres e descendentes mesmo naquelas sociedades africanas onde elas têm mais acesso à independência econômica e a posições de alto status, foram minados no Brasil pelas leis da escravidão. Estes homens, então, perderam qualquer tipo de controle sobre esposas e filhos e foram expulsos dos papéis sociais que sempre haviam desempenhado. Nenhuma identidade alternativa foi deixada ao seu alcance no que diz respeito às relações familiares (...) Com isto, um dos produtos sociais da escravidão foi, provavelmente, não só a mudança dos padrões de comportamento, mas, sobretudo, no que se refere às concepções do que homens e mulheres

representam culturalmente e do que se espera que façam socialmente. Esta situação foi prolongada depois do fim da escravidão como consequência da marginalidade econômica a que ficaram condenados os homens de cor (SEGATO, 2000, p. 84).

No período pós-escravidão, as mulheres conseguiram trabalhar com mais facilidade do que os homens e quase não se casavam, entretanto, não se pode esquecer que o modelo, de certa maneira imposto pelo catolicismo e pela influência portuguesa, atingiu também estes grupos e, claro, existiram casos em que havia uma estrutura familiar semelhante aos padrões predominantes, esperando-se do homem o sustento de sua família.

Predominância feminina na liderança de terreiros

Segundo Verger, as mulheres preservaram o mesmo espírito de iniciativa que tinham na África. “Isto explica já em parte a tradição das mães autoritárias, visíveis em alguns candomblés de origem nagô da Bahia” (VERGER, 1992, p. 101).

Landes comenta ainda, num artigo publicado originalmente em 1940, sobre a predominância de mulheres na direção dos terreiros, em Salvador.

Esses sacerdócios nagôs na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma, redondamente, que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante. Embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão, ainda assim, é de um sacerdote para cinquenta sacerdotisas (LANDES, 1967, p. 285).

Em 1971 foi realizada uma pesquisa por Vivaldo da Costa Lima, investigando a quantidade de mulheres como sacerdotisas líderes de terreiros no candomblé da Bahia, resultando na seguinte proporção: 75% de mulheres contra apenas 25% de homens chefiando terreiros:

(...) nas 136 casas estudadas nas duas fases da pesquisa – 102 são dirigidas por mulheres e 34 por homens. O percentual aumentou consideravelmente desde a pesquisa de Carneiro, que dava, nos anos 40, um pouco mais de 50% para as mulheres, num total de 67 terreiros registrados na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (LIMA, 2004, p. 79).

Na pesquisa realizada em João Pessoa, citada no início do texto, entre os 28 terreiros mapeados, 16 eram dirigidos por homens e apenas 12 por mulheres. Por outro lado, foram localizados mais 50 terreiros (acreditamos que exista um número bem maior que este só na capital paraibana) que não foram visitados e a amostra é muito pequena para que sejam tiradas maiores conclusões. Mesmo assim, os dados apontam para a possibilidade de que, em João Pessoa, não ocorra a predominância feminina na direção dos terreiros (entre os/as adeptos/as a maioria de mulheres foi comprovada pelos informantes), situação que, se confirmada, necessitaria de explicação.

Em alguns terreiros, nos mais conservadores, a supervalorização das mulheres como dirigentes de terreiro ainda é predominante. Neles, há restrições para homens. A sacerdotisa entrevistada revela que na Casa Branca, uma das mais tradicionais de Salvador, não há iniciação de homens prováveis pais de santo, há somente iniciação de ogãs.

Elas não iniciam homens, porque a casa é totalmente feminina, como na casa da minha mãe de santo no Afonjá. A minha mãe de santo inicia homens, mas jamais quando ela fechar os olhos, homem nenhum senta naquela cadeira, senta-se mulher (...) a casa da minha mãe completa 100 anos em 2010, ela é a 5ª mulher que está no poder (Entrevista realizada dia 04/04/2008).

O que impressiona é como, na mitologia que dá base ao candomblé e à umbanda, a mulher está, em muitos casos, acima do homem, em posição principal em grau de importância. Essa posição ajuda a explicar mais sobre a respeitável posição feminina presente na religiosidade hoje. Sobre as mães ancestrais, importantes entidades das religiões afro-brasileiras, que são muito temidas, diz-se:

O seu marido desempenha rápido papel fecundante, qual zangão, e depois ela o mata. “Ela é o poder em si, tem tudo dentro do seu ser. Ela pode tudo. Ela é um ser auto-suficiente, ela não precisa de ninguém, é um ser redondo, primordial, esférico, contendo todas as oposições dentro de si. *Awon Iyá wa* são andróginas, elas têm em si o Bem e o Mal, dentro delas elas têm a feitiçaria e a antifeitiçaria, elas têm absolutamente tudo, elas são perfeitas” (CARNEIRO DA CUNHA, 1984, p. 8 *apud* AUGRAS, 2000, p. 20).

A pioneira nesse tipo de discussão foi Ruth Landes (1967), que argumentou a respeito das relações de gênero “transgressoras” que predominavam nos cultos afro-brasileiros e que colocavam as mulheres em funções centrais nas casas religiosas.

Além da promoção do empoderamento feminino, há outros aspectos da visão de mundo do povo de santo que chamam atenção e que merecem um maior desdobramento. Um deles é o que mencionei anteriormente sobre a relação “conflituosa” entre homens e mulheres negros, pois enquanto elas conseguiram trabalho e independência financeira, eles ficaram desempregados (substituídos pelos imigrantes no período pós-escravidão) e isso dificultava as uniões conjugais, pois para essas mulheres a união com homens dependentes não parecia interessante. Isso ocasionou uma aparente desvalorização do casamento e uma mudança na percepção sobre estrutura familiar entre os antecedentes do grupo estudado.

Outro fator que corrobora com o que está sendo indicado é que não há (“originalmente”) cerimônias de casamento no culto. Ao mesmo tempo, o culto exige responsabilidade e dedicação que muitos companheiros não aceitam e deve haver prioridade do orixá sobre estes, o que é repetido inúmeras vezes pelos pais e mães de santo nos terreiros (SEGATO, 2000, p. 62).

Essa visão diferenciada no que tange à estrutura familiar ganha maior visibilidade e interessa-nos um maior aprofundamento, devido à possível relação com outro elemento que também merece atenção: a predominância da família de santo em detrimento da família de sangue (ver SEGATO, 2000).

Além da promoção do empoderamento feminino e do aspecto divergente no que tange ao matrimônio, há outros aspectos da visão de mundo do povo de santo que são vistos como práticas “transgressoras” pela sociedade em geral, como por exemplo, o pensamento aparentemente diferenciado no que diz respeito a aspectos de gênero e sexualidade (principalmente a descentralização do papel da heterossexualidade). Esses assuntos são contemplados sob uma outra ótica, vistos com mais naturalidade pelo grupo religioso.

Nas religiões em geral e nas afro-brasileiras, em particular, não se falou sobre sexualidade durante muito tempo, porque os estudiosos faziam suas pesquisas em terreiros cujos valores morais e sociais eram compatíveis com os seus (um tipo de modelo ideal de terreiro). Quanto aos outros, não eram considerados autênticos e, dizia-se que eram chefiados por charlatães (BIRMAN, 2005, p. 406).

Felizmente essa visão veio aos poucos se desfazendo e outros estudos foram realizados sobre sexualidade. Dessa maneira, pesquisadores começaram a notar que enquanto a visão de gênero é inata na sociedade em geral, o povo de santo vê de um panorama diferente e, pelo que foi apreendido até agora, realmente na concepção do grupo estudado, o gênero não é inato. Não predomina entre eles o pensamento essencialista biológico. Há a compreensão de gênero como algo influenciado sócio-culturalmente e, nos hábitos do grupo, essa “obrigação”

de ser só e somente heterossexual aparenta não ter grande aceitação.

Esses e outros pontos nos fazem inferir que há entre os adeptos uma maior abertura para expor aspectos da sexualidade, que geralmente são reprimidos tanto por motivos religiosos quanto morais, baseados numa visão de mundo onde predomina o ocultamento da sexualidade, imposto pela sociedade e denominado “pecado” pelo cristianismo. Esse “pecado” deve ser controlado única e exclusivamente pela instituição do matrimônio e com a finalidade da reprodução, sendo este aspecto muito forte já que é um princípio da Igreja Católica, num país católico.

A nossa hipótese que precisa ser melhor esquadrihada é que a heterossexualidade não é naturalizada no ponto de vista do povo de santo, como o é no ponto de vista da sociedade em geral (se bem que muitas discussões têm sido levantadas a este respeito). Há na visão de mundo dos ditos “normais” um discurso de anti-natureza dos homossexuais, um “essencialismo moldado culturalmente pela religião (**principalmente a evangélica**), subsumido às concepções cosmológicas e doutrinárias. A natureza de que se fala é “natureza divina” (NATIVIDADE, 2006, p. 122). A homossexualidade é apreendida como algo anormal, esse é principalmente o discurso usado por adeptos da maioria das outras religiões.

Retomando o tema do casamento, as adeptas dos cultos tratados aqui são apontadas nos estudos como mulheres independentes que não dão tanta importância para o matrimônio, por todos os motivos acima mencionados e pelo fato de essas mulheres não terem nenhuma segurança no que diz respeito ao compromisso do homem sustentar sua família. Creio que essa desvalorização do casamento continue acontecendo por dois motivos: o primeiro é que a secularização tem impulsionado uma vida diferente para homens e, principalmente para mulheres, pois hoje há uma tendência maior a se pensar em estudar mais, trabalhar e buscar uma independência financeira antes de qualquer outra coisa (e essa tendência também atinge as religiosas dos cultos afro-brasileiros, pois este grupo está inserido num grupo maior e, claro, é por ele também influenciado); segundo, porque, como vimos, o grupo em questão foi aproximado com uma cultura (como tivemos a oportunidade de ver acima) que não valorizava o casamento legal, pois, desde a escravidão as uniões estáveis não eram estimuladas e além disso, as mulheres não viam vantagem em ter um parceiro fixo, pois estes só dificultariam suas vidas e a união seria uma desvantagem para elas. Como consequência de tudo isso, descobrimos nos terreiros, mulheres que são donas de si, que não se sentem propriedades dos seus companheiros e que só devem reverência aos seus orixás. Landes, por exemplo, aponta o exemplo de uma de suas principais informantes, Zezé: “Ela sempre se referia a si mesma como Zezé de Iansã, e não como Sra. Silva, para demonstrar que “pertencia” à sua deusa e não a Manuel (**seu companheiro**). Todas as sacerdotisas assim faziam e isso refletia a sua independência pessoal” (LANDES, 1967, p. 158; grifos meus).

Acredito, contudo, que Ruth Landes se limitou muito ao fazer tal comentário, porque os homens também fazem esse tipo de referência, associando seus nomes aos de seus orixás. Isso pode acontecer por três motivos: o primeiro é a importância dada à família de santo; o segundo é que esse nome adotado acaba sendo o mais conhecido por todos na comunidade (na Paraíba e no Nordeste isso é muito comum, inclusive em diferentes grupos sociais, com diferentes níveis de renda); e o terceiro é que o nome é um título, conferindo maior status àquela sacerdotisa, até mesmo em outros espaços fora da comunidade de santo.

Nesse contexto, um outro exemplo, exposto pela mesma autora, é o de Mãe Menininha (Escolástica Maria de Nazaré), sacerdotisa do Gantois, a mais conhecida dirigente de terreiro no mundo do Candomblé (e fora dele), reforçando essa visão bem diferenciada das adeptas do candomblé, em relação ao casamento. Landes conviveu muitos meses com Mãe Menininha e diz a seu respeito que apesar de ela ter um companheiro fixo, o advogado Álvaro MacDowell de Oliveira, ela optou por não se casar.

Menininha não se casou legalmente com ele pelas mesmas razões por que as outras mães e sacerdotisas não se casavam. Teria perdido muito. De acordo com as leis daquele país católico e latino, a esposa deve submeter-se inteiramente à autoridade do marido. Quão incompatível é isto com as crenças e a organização do candomblé! Quão inconcebível para a dominadora autoridade feminina! (LANDES, 1967, p. 164).

O matrimônio não é tão estimulado porque o culto exige responsabilidade e dedicação que muitos maridos não aceitam e deve haver prioridade do orixá sobre o marido, o que é repetido inúmeras vezes pelos pais e mães de santo nos terreiros. Esse argumento foi, inclusive, bastante mencionado por mãe Menininha, segundo Landes.

A visão do feminino entre os adeptos do candomblé e da umbanda, não é só positiva. Como mencionamos no início do texto, entrelaçamento de temas como religião, gênero, etnia e classe podem denunciar estados de estigma muito dolorosos. Podemos iniciar falando do preconceito em função da religião, por se tratar de práticas de possessão e poder que não se guiam pela ortodoxia religiosa e moral.

Segundo a pesquisa realizada mencionada anteriormente, as religiões afro-pessoenses predominam em bairros pobres (entre os 28 terreiros visitados, a maioria localiza-se em bairros populares), o que nos dá elementos para discutir gênero e classe. Nesses espaços, prevalece o tipo de mulher que é responsável pelo sustento da família. Ali há muita rotatividade entre casais e o homem não assume o papel de responsável pela sobrevivência da família, cabendo à mulher essa função. Conhecemos vários exemplos de famílias chefiadas por mulheres, principalmente nas classes mais carentes. Percebemos assim, uma redefinição das identidades de gênero, uma redefinição do que se espera que homens e mulheres façam socialmente.

Religião afro-brasileira e condição econômica menos abastada se cruzam nesse ponto, pois alguns autores colocam também esse grupo religioso configurando uma classe específica e menos favorecida economicamente (ver BRANDÃO, 1980). É claro que as categorias não se fecham e existem, como pude verificar em João Pessoa, pais e mães de santo com empregos de maior status e alto grau de escolaridade. Não obstante, a religião ainda predomina – como também pude perceber na pesquisa – em quantidade de terreiros que estão situados em áreas periféricas. Sendo de tal modo superior o número de adeptos(as) do culto que são menos favorecidas economicamente. Oliveira (2003) fala sobre um ponto positivo para essas mulheres: o status que a religião lhes confere; já que são estigmatizadas duplamente, primeiro pela condição social, e depois, pela sua crença religiosa.

Até agora foi abordada aqui a visão predominante no candomblé e, já que nos detivemos mais nos aspectos históricos isso se justifica, pois o candomblé possui expressão significativa da religiosidade afro-brasileira. É relevante lembrar que os primeiros estudiosos do assunto pegaram como modelo empírico o candomblé da Bahia. Já que esse se transformou no modelo teórico seguido pela maioria dos pesquisadores do assunto, houve a necessidade (já que muitos deles fundamentaram teoricamente também essa pesquisa) de nos basearmos também nesse modelo.

Assim, adentramos o universo das religiões afro-brasileiras, focando no papel que a mulher desempenha nessas religiões. Percebemos que esse papel se diferencia do que predomina na sociedade global, onde existe uma afirmação sociocultural da masculinidade, que passa pelo exercício do poder do homem sobre a mulher e os filhos, e as religiões têm colaborado com a reprodução dessa representação social da masculinidade. Porém, nas religiões afro-brasileiras isso se dá de forma diferente e essa diferença se justifica historicamente, já que desde a África, as mulheres eram incentivadas a serem autônomas,

principalmente no que diz respeito ao aspecto econômico. Isso interferiu na maneira como essas mulheres levaram suas vidas, depois que vieram para o Brasil.

Apesar disso, percebemos também que, mesmo com o poder social e político das líderes de terreiro (principalmente as baianas), não há na maneira de pensar o mundo do grupo religioso em questão, ausência dos valores androcêntricos e uma visão de hierarquia de gêneros. Mas não poderia ser de outra forma, já que esses princípios predominam na sociedade em geral e o grupo religioso nela está inserido e por ela é, naturalmente, influenciado. Esse tipo de pensamento está realmente presente em vários discursos a que tivemos acesso. Dessa forma constatamos que, apesar de nas religiões afro-brasileiras o número de adeptas ser bem superior ao de homens (se destacando em cargos de liderança), e desse fenômeno se diferenciar em comparação às outras religiões, os valores tradicionais da sociedade patriarcal acabam invadindo e se manifestando nesses espaços, nos quais, de forma notória, se exprime, no ideal, uma negação dos princípios oficiais vigentes, mas que não se desvinculam completamente destes princípios, uma vez que neles estão inseridos. Nossa sociedade é de tradição extremamente conservadora, machista e permeada pela moral judaico-cristã. As identidades sexuais e de gênero transitam entre a adesão à norma sexual e de gênero dominante e a sua transgressão.

Quero esclarecer que falamos de passado e de presente. São hábitos que continuam se mantendo, claro que em constante mudança, pois são religiões de muita vitalidade. Mas persistem costumes que revelam um tipo de fé que foge à regra, onde mulheres não costumam ocupar a posição tradicional de subserviência dócil (se bem que, como vimos, mesmo os cultos tratados aqui não fogem totalmente a essas regras), tão comumente exercida em setores diversos, inclusive no religioso.

Referências

- AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). **Candomblé: Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- BASTOS, Ivana S. O perfil dos terreiros de João Pessoa. **Relatório 2008**. João Pessoa: UFPB, 2008. 22p. Mimeo.
- BIRMAN, Patrícia. Transas e Transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 1, Selected Edition 2006, p. 403-414, maio-agosto 2005. Disponível em: <<http://socialsciences.scielo.org/scielo.php>>. Acesso em: 23 ago. 2008.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. Publicado originalmente em 1947.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Organização do grupo de Candomblé. Estratificação, Senioridade e Hierarquia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. **O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 61, 2006, p. 115-223, junho 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. Acesso em: 28 Ago. 2008.
- OLIVEIRA, Rafael Soares (ORG). O candomblé e as mulheres: papel e direitos. In: **Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa**. 2003. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, 2005, p. 363-365, maio-agosto 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. Acesso em: 28 Ago. 2008.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé: Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1994.

SOUZA, Sandra Duarte de. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, n. spe, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. Acesso em: 24 Ago 2008.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogum – Identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). **Candomblé: Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

VERGER, Pierre. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. In: **Artigos**. São Paulo: Corrupio, 1992.

ABSTRACT

The feminine vision in the Afro-Brazilian Religions

Starting from research conducted in João Pessoa, the place that woman and the feminine occupy in Afro-Brazilian religions, especially in candomblé, is discussed.

Keywords: *Afro-Brazilian religions, gender, sexuality, power and class.*

NOTAS

¹ Este artigo é uma versão resumida de Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado em 2007 para obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais na UFPB. Agrega também contribuições da pesquisa de Iniciação Científica, da qual a autora foi bolsista do CNPq no mesmo ano. (Pesquisa intitulada: “Os Terreiros de João Pessoa, coordenada pelo prof. Giovanni Boaes do Departamento de Ciências Sociais da UFPB).

² Bacharel em Ciências Sociais, aluna de licenciatura em Ciências Sociais e mestranda em sociologia, todos pela UFPB.