

**JULIANA SILVA GARCIA**

**“RAINHA, BONITA E MULHER”:  
estéticas existenciais possíveis entre filhas de Iemanjá**

**ASSIS**

**2019**

**JULIANA SILVA GARCIA**

**“RAINHA, BONITA E MULHER”:  
estéticas existenciais possíveis entre filhas de Iemanjá**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Mestra em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Lemos de Souza

Bolsista: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

**ASSIS**

**2019**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Biblioteca da F.C.L. - Assis - Unesp

G216r Garcia, Juliana Silva  
Rainha, bonita e mulher: estéticas existenciais possíveis  
entre filhas de Iemanjá / Juliana Silva Garcia. Assis, 2019.  
106 f.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista  
(UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis  
Orientador: Prof. Dr. Leonardo Lemos de Souza

1. Candomblé. 2. Mulheres e religião. 3. Iemanjá (Orixá).  
4. Subjetividade. I. Título.

CDD 299.6

**CERTIFICADO DE APROVAÇÃO**

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: "Rainha, bonita e mulher": estéticas existenciais possíveis entre filhas de Iemanjá

**AUTORA: JULIANA SILVA GARCIA**

**ORIENTADOR: LEONARDO LEMOS DE SOUZA**



Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em PSICOLOGIA, área: Psicologia e Sociedade pela Comissão Examinadora:



Prof. Dr. LEONARDO LEMOS DE SOUZA  
Departamento de Psicologia Social e Educacional / UNESP/Assis

Prof. Dr. WILIAM SIQUEIRA PERES  
Departamento de Psicologia Clínica / UNESP/Assis

Prof. Dr. LUIS FELIPE RIOS DO NASCIMENTO  
Departamento de Psicologia / UFPE/Recife

Assis, 10 de setembro de 2019

*Dedico este trabalho para todas as pessoas que defendem a educação pública, gratuita e de qualidade e que acreditam na ciência como ferramenta de transformação social.*

## AGRADECIMENTOS

*Laroyê, Èsù*

*Èsù mojubá*

Agradeço, primeiramente, ao Candomblé, religião que me encanta e me faz vibrar. De Exu a Oxalá, com direito aos dengos maternos de Iemanjá, sou grata com todo o meu ser e para todo o meu sempre! *Mojubá*.

Em especial, agradeço à minha avó, Maria de Lurdes. Os seus ensinamentos fogem aos livros e ignoram as teorias, mas que, por se basearem nos bons afetos, estão inscritos no meu corpo e no meu coração. Seu amor e sua coragem foram os investimentos em formas improváveis que me permitiram florescer, ainda que na ausência de jardins.

Aprendi em *Mary and Max* que Deus nos dá familiares, mas que graças a ele é que podemos eleger as/os nossas/os amigas/os. Apesar de indescritível ser a honra de escolher e ter sido escolhida e acolhida por pessoas tão apaixonantes, não poderia deixar de citá-las/os aqui. Até porque, a realização deste trabalho só foi possível devido ao apoio que me proporcionaram. Agradeço pelos livros emprestados, almoços e jantares, delivery de remédios e chazinhos para gripe, caronas com direito à escuta terapêutica e ajuda técnica com burocracias, noites festivas, ligações de madrugada, choros compartilhados e consolados, abraços reconfortantes e por todos os outros pequenos gestos investidos da grandeza que só o amor possui.

Certa vez, foi-me dito que a palavra “companheira/o” está relacionada ao ato de partilhar o pão. Apesar de não ter nenhuma intimidade com as letras, a explicação me pareceu perfeitamente adequada. É com as/os minhas/meus amigas/os que compartilho as delícias da minha vida e, não raras as vezes, o pão que o diabo amassou. Sou grata, sobretudo, por acreditarem em mim, por compartilharem dos meus sonhos e por me amarem, apesar dos meus apesares. Como ensinou Drummond, seguiremos de mãos dadas.

Ao meu amigo e “padrinho acadêmico” (e mágico, por que não?!), Felipe Costa Marques. Sem ele, provavelmente, eu não chegaria até aqui. Foram providenciais a sua escuta atenciosa, os seus conselhos, as suas orações e boas vibrações enviadas, muitas das vezes, diretamente do mar. Sou grata pela confiança, pelo carinho e por todo investimento, afetivo e financeiro, que contribuíram para que eu me graduasse e prosseguisse sonhando.

Agradeço aos meus irmãos, Jhony e Jeniffer, o urso maluco e a abelhinha lindinha. Apesar de eu ficar indignada com o fato de ser geneticamente desfavorecida, não há nada no mundo que me faça mais feliz do que tê-los em minha vida. Ser irmã mais velha é uma tarefa árdua: são mais broncas, mais brigas e mais preocupações. Em compensação, é mais carinho, mais cuidado e mais parceria. Não respondem as minhas mensagens e não atendem as minhas ligações (é bem verdade). Eventualmente, engajam-se na missão de me tornarem minimamente descolada e dão-me dicas sensacionais (ou nem tanto) de como arrasar nas paqueras (ou não). O mais importante é que, mesmo distantes, aquecem o meu coração com o afeto singelo e singular que só os irmãos sentem. Acreditam no meu potencial e sonham junto comigo. Em suma, são eles os amores da minha vida!

Aproveito para agradecer também à Gabi, que é para mim como uma outra irmã que a vida me deu. É de fundamental importância ter com quem compartilhar as belezas e as tristezas da vida.

Aos meus avós paternos, Antônio Garcia e Francisca Cavalheiro Garcia (*in memoriam*). Infelizmente, não pude me despedir nem dizer pela última vez sobre o meu amor. Consolo-me com o fato de que, como escreveu Adélia Prado, “o que a memória ama, fica eterno”.

Às mulheres de Iemanjá, minhas irmãs, que gentilmente me concederam entrevistas. Todas as palavras são insuficientes para descrever o quão importante e especial é o apoio e o carinho que recebo de cada uma delas. Elas acompanham de perto as minhas trajetórias, acadêmicas e pessoais, de maneira cuidadosa, atenta e carinhosa. Os momentos mais vibrantes da pesquisa, sem sombra de dúvidas, foram os nossos encontros, onde o meu coração transbordava de alegria toda vez que elas utilizavam expressões do tipo: “nossa casa”, “nossa família”, “nosso pai”, “nossa mãe”. É tão especial fazer parte de uma família tão linda! Sou grata por compartilharem tamanha honra comigo.

Não posso deixar de agradecer ao senhor Benedito Francisco de Souza, o meu pai Obá. Sou grata por desculpar os meus atrasos e as minhas ausências, por entender as minhas dificuldades e, sobretudo, por me acolher e cuidar para que eu não me afogue no mar de lágrimas que é o reino de Iemanjá.

Em tempo, aproveito para deixar os meus agradecimentos às demais pessoas da minha família espiritual, que me ajudam a lidar com tantas angústias, mas que também comemoram junto de mim cada pequena alegria.

Ao prof. Leonardo Lemos de Souza, Léo, o melhor orientador do mundo (fonte: as vozes do meu coração!). Agradeço pela parceria, por toda a paciência e, principalmente, por ter me amparado quando eu me encontrava à deriva. Sentia-me sozinha na imensidão do mar. Sei que o nosso encontro já estava nos planos de Iemanjá e sinto que temos diversos caminhos para percorrermos juntos. Além de cuidadoso e inquestionavelmente maternal, direciona com sabedoria e carinho, de maneira a possibilitar o crescimento e a criação em liberdade.

Ao prof. Wiliam Perez, por ter composto este trabalho conosco e, especialmente, por ter me permitido desabrochar como pesquisadora. Sou grata por tudo que produzimos juntos, tanto na iniciação científica quanto no estágio de Psicologia Clínica, durante a graduação. Homem bravo, fala alto e não tem muita paciência. Mas, a fachada não muda o fato de que possui um coração imenso e generoso.

Ao meu mestre, prof. Fernando Zanetti. Agradeço por todo suporte teórico, ético, técnico (notebook salvador da qualificação), sem esquecer do acolhimento afetuoso para os meus chororôs inesperados no meio da rua. Sou infinitamente grata por ser tão paciente comigo, sem deixar de ser criterioso, atento e exigente com o meu trabalho. Uma inspiração como professor, pesquisador e, sobretudo, como pessoa. Quero ser igual a ele quando eu crescer!

Ao prof. Luís Felipe Rios, por ter aceito o convite para compor a banca de qualificação e feito considerações que contribuíram significativamente para a melhoria e conclusão deste trabalho.

À Profa. Dra. Diana de Sá, por ter me dado a oportunidade e o prazer de ampliar os meus recursos como psicóloga. Além de escuta refinada, conhecimento teórico e técnico, ela é ética, sensível e acolhedora. Suficientemente boa. Aproveito para agradecer às/aos demais integrantes do nosso núcleo de estágio por compartilharem comigo os seus processos de aprendizagem e por tornarem a minha experiência com a clínica ainda mais potente e agradável.



Agradeço às professoras e aos professores que fizeram e fazem parte da minha história. Socializar conhecimentos, definitivamente, é um ato revolucionário!

À minha psicóloga, Cristiane Simões Bonatto, por ser suficientemente boa. A sua escuta atenta e os seus posicionamentos ético, estético e político foram primordiais para que eu reunisse forças e concluísse este trabalho. O mais importante do nosso encontro, contudo, é o alívio que obtenho para as minhas angústias, sejam elas acadêmicas ou não. Sou grata por todo cuidado que recebo e pelas nem sempre agradáveis doses de realidade, que são tão necessárias para os nossos processos de amadurecimento.

No Egito antigo, eram seres sagrados. Bastet, a divindade solar, protetora das mulheres, não me deixa mentir. Durante a Idade Média, perseguidos pela Igreja, carregavam o estigma de mensageiros do demônio. William Burroughs escreveu que, na verdade, os gatos são companhias psíquicas para suas/seus humanas/os. E eu concordo plenamente com essa ideia. Sou grata pela entidade felina, metade deusa e metade diaba, que mora junto de mim e no meu coração. Ela é a minha protetora feminista, minha mensageira e minha parceira pelas noites e madrugadas de leitura e escrita. É a Maré de amor que me transborda!

Às funcionárias e aos funcionários da secção de pós-graduação e também da biblioteca, pelo excelente atendimento.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida, sem a qual a realização desta pesquisa não seria possível.

Por fim, ressalto que seguiremos em luta pelos direitos à dignidade humana e pela educação pública, gratuita e de qualidade como um direito de todas/os. **ELE NÃO** nos calará! A ciência brasileira resiste.

*Sou feita de muitos  
nós  
desobediência e meio- dia  
Sou aquela que negou  
aquilo  
que os outros queriam  
Disse não à minha sina  
de destino preparado  
recusei as ordens escusas  
preferi a liberdade  
e vivo deste meu lado*

*(Maria Teresa Horta)*

*“Onde não há jardim, as flores nascem de um  
secreto investimento em formas improváveis.”*

*(Carlos Drummond de Andrade)*

GARCIA, Juliana Silva. **“Rainha, bonita e mulher”**: estéticas existenciais possíveis entre filhas de Iemanjá. 2019. 106 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2019.

**Resumo:** A pesquisa aqui apresentada consiste no desdobramento da investigação de iniciação científica realizada durante o ano de 2016, cujo o propósito foi mapear os papéis de poder desempenhados por mulheres afro-religiosas de uma determinada família espiritual.

Referente ao percurso atual, nosso objetivo prioritário foi cartografar atravessamentos de gêneros e sexualidades que compõem os processos de subjetivação de mulheres consagradas a Iemanjá. Tivemos, ainda, a pretensão de averiguar questões pertinentes às práticas corporais vivenciadas nas festas e demais liturgias do grupo.

Ao total, foram entrevistadas quatro mulheres candomblecistas consagradas a divindade acima citada. As entrevistas foram organizadas por um roteiro composto por cinco grandes eixos temáticos. Como ferramenta ética e metodológica, utilizamos a cartografia aplicada à psicologia social. As entrevistas foram gravadas e, posteriormente, transcritas. Assim sendo, foi possível realizar o manejo cartográfico com o material coletado, de maneira a propor diálogos entre a teoria e as experiências relatadas pelas mulheres.

Nossa bibliografia básica contemplou, principalmente, estudos que versam sobre o culto às/aos orixás no Brasil e questões de gêneros e sexualidades. Ademais, nos propomos a experimentar conceitos trabalhados por Michael Foucault, na fase de sua obra conhecida como *Genealogia da Ética*.

Sobre as discussões resultantes dessa trajetória, apontamos para o fato de que deusa fornece modelos de identificação, especialmente no que condiz às performances de feminilidades. As participantes da pesquisa tomam a divindade como recurso subjetivo, de maneira que acreditam desempenhar com maior êxito certos papéis que lhes são socialmente impostos. Dentre as temáticas por elas levantadas, se destacaram o cuidado e a maternidade.

**Palavras-chave:** Candomblé; mulheres; processos de subjetivação

GARCIA, Juliana Silva. “**Queen, beautiful and woman**”: cartographs and possible existential aesthetics between Iemanjá's daughters. 2019. 106 f. Dissertation (Academic Masters). São Paulo State University (UNESP), School of Sciences, Humanities and Languages, Assis, 2019.

**Abstract:** The following research consists of the unfolding of the undergraduate research, carried out in 2016, that had as purpose the mapping of the power roles played by Afro-religious women from a particular spiritual family.

Regarding the current route, our priority goal was to map crossings of gender and sexuality that make up the subjectivation processes of women consecrated to Iemanjá. We also had the intention of investigating pertinent issues related to the body practices experienced in the parties and other liturgies of the group.

In total, it was interviewed four consecrated candomblecist women to the aforementioned divinity. The interviews were organized by a script composed of five major thematic axis. As an ethical and methodological tool, we use cartography applied to social psychology. The interviews were recorded and later transcribed. Thus, it was possible to perform the cartographic management with the collected material, to propose dialogues between the theory and the experiences reported by the women.

Our basilar bibliography included mainly studies on the worship of orishas in Brazil and issues of gender and sexuality. Besides, we propose to experiment concepts worked by Michael Foucault, in the phase of his work known as *Genealogy of Ethics*.

About the discussions resulted from this trajectory, we point to the fact that Goddess provides models of identification, especially regarding the performances of femininity. The research participants take divinity as a subjective resource, so they believe they play more successfully certain socially imposed roles. Care e motherhood were the themes that stood out among the others raised by them.

**Keywords:** Candomblé; women; subjectivation processes

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
<b>“COM A ESPADA DE OGUM E A BENÇÃO DE OLORUM...”.....</b>	<b>20</b>
Candomblé: Práticas, Organização e Cosmologia.....	20
Discursos sobre os femininos: corpos, sexos e gêneros.....	26
Mulheres brasileiras: violências de corpo e alma.....	29
Cheias de axé: as mulheres negras no Brasil.....	33
<b>“IEMANJÁ, MARIA, IARA”: DEUSAS E DIABAS NA TERRA DO SOL.....</b>	<b>35</b>
Ciência e arte: construindo diálogos.....	41
<i>Mar Morto</i> : a mãe dos peixes, a mãe das/os pobres.....	41
<i>Barravento</i> : a arte, a fé e a fome.....	47
Odô Iyá Yemanjá.....	48
“Encheu o ori de mar...”.....	52
<b>“NAVEGAR É PRECISO”: CARTOGRAFIAS E OS SEGREDOS DO MAR.....</b>	<b>55</b>
É doce morrer – e renascer – no mar: o processo de consagração a deusa.....	56
O caminho das águas e a ética dos encontros.....	58
Debaixo d’água: o colorido das mulheres de Iemanjá.....	59
“Peixinho marinho, quem te ensinou a nadar?”.....	60
“Abre as esmeraldas dos teus mares...”.....	63
<b>MULHERES DESDOBRÁVEIS: CONVERSAS COM AS FILHAS DE IEMANJÁ ....</b>	<b>68</b>
Estereótipos e modelos de feminilidades.....	70
Subjetividades e singularidades: a concepção de pessoa no Candomblé.....	71
Receita de Mulher: o ideal de beleza feminina e suas estratégias de poder.....	72
O aspecto moral da beleza.....	74
“Quem me dera ser o teu espelho, deusa...”.....	76
O contraponto: as mulheres insubmissas.....	77
O que dizem as filhas de Iemanjá.....	79
Meu mar, minha mãe: afro-religiosidade, cuidado e maternidade.....	82
Gênero e maternidade.....	82
“A minha mãe é mãe solteira”: o processo de colonização dos corpos femininos.....	83
Maternidade espiritual: as sacerdotisas e o cuidado.....	85
“Eu sou o xodó da mamãe”.....	88
Mulheres, sacerdotisas e mães: experiências materna entre sacerdotisas de Iemanjá.....	90
Para além da romantização.....	93
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>95</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>98</b>

## INTRODUÇÃO

*“Muito me ajudaste  
e eu bendigo teus atos por toda eternidade.  
Sempre serás reconhecido, Exu,  
serás louvado sempre  
antes do começo de qualquer empreitada.”*

*(Reginaldo Prandi)*

Dou início a minha trajetória de pesquisa utilizando da perspicácia poética do escritor mexicano premiado Octavio Paz. No primeiro capítulo do livro *A Dupla Chama: Amor e Erotismo* (1994), o autor afirma que a função biológica do sexo é a reprodução. O erotismo, porém, é o elemento que o humaniza, considerando que, entre os outros animais, a cópula ocorre sempre do mesmo modo, em épocas determinadas e com a única finalidade de preservação da espécie. O autor afirma que é pertinente pensar o uso da linguagem a partir dessa mesma perspectiva, visto que a sua função primordial é a comunicação, porém a poesia pode ser entendida como o erotismo da palavra, de modo que torna possível transcender o seu fim prático. A poesia torna prazerosa a comunicação, porque ela não se ocupa em meramente cumprir protocolos. Apesar de realizarmos um trabalho acadêmico, cujo propósito é produzir ciência, intentamos partilhar os nossos processos de pesquisa e escrita com prazer e alegria, para que não seja uma simples reprodução de discursos, mas talvez uma produção de novos possíveis que acaricie os sentidos de quem lê. Afinal, “uma linguagem sem malícia é sinal de estupidez” (BRECHT, 1987, p. 33).

Antes de discorrer sobre os aspectos formais que envolvem o meu percurso de investigação, creio que seja relevante destacar sua genealogia afetiva, por assim dizer. A priori, é necessário pontuar que o Candomblé não é para mim um mero objeto de estudo, mas sim a religião que me acolheu e me encantou. Sua história e cosmologia subvertem valores e verdades hegemônicas, inventando novas formas de ser e ver o mundo. O feminino, em especial, que é tão violentado nos discursos dominantes, na perspectiva afro-religiosa é concebido de maneira potente e vibrante. Em suma, o seu respeito pelas mulheres foi o que cativou o meu coração. Esse bom encontro me possibilitou enxergar certas belezas da vida que eram, até então, por mim desconhecidas. Para além dos meus deveres éticos, estéticos e políticos como pesquisadora, tenho compromissos afetivos e pessoais com esse estudo. No mais, posso afirmar que pesquisar transforma e transborda. Sei disso, porque essa trajetória está me transformando e me transbordando.

Os processos aqui compartilhados são desdobramentos da pesquisa de iniciação científica realizada durante o ano de 2016. Sob o título *As Mulheres do Axé: Relações de Poder no Candomblé Ketu*, seu objetivo principal era mapear alguns dos papéis de poder desempenhados por mulheres no contexto do Candomblé de nação Ketu<sup>1</sup>, resgatando suas memórias e vivências. Entrevistei quatro mulheres que ocupavam cargos distintos na hierarquia de uma mesma família espiritual, cujo barracão de festas se localiza em um bairro periférico da cidade de Assis, interior do estado de São Paulo.

As entrevistas foram organizadas através de um roteiro, constituído por eixos temáticos. Os eixos temáticos foram divididos com a intenção de discutir particularidades sobre as maneiras como se deram as suas respectivas aproximações e inserções no grupo. Além disso, nos ocupamos em investigar os modos como se configuravam as relações de gêneros nesse contexto cultural, conhecendo um pouco sobre os cargos hierárquicos ocupados por cada uma das participantes. Propusemo-nos também a cartografar as funções ritualísticas por elas desempenhadas, as práticas corporais às quais se submeteram durante os procedimentos litúrgicos que são próprios do grupo, aspectos pertinentes a autoimagem e autoconceito, além de marcadores sociais de estigmas que, possivelmente, participavam da composição de seus processos de subjetivação.

A metodologia que nos instrumentalizou e viabilizou essa pesquisa foi a cartografia, utilizada também como aporte ético de pesquisa em psicologia social. Cabe pontuar que, tradicionalmente, a cartografia é uma ferramenta da Geografia, voltada para representações. Dentro de seu uso original, a cartografia se pretende exata, utilizando para isso de recursos matemáticos. No entanto, diferentemente do mapa, que se caracteriza como uma representação estática, a cartografia enquanto metodologia e ética de pesquisa aplicada às ciências humanas e, em nosso caso específico, à Psicologia, de acordo com Rolnik (1989), é o desenho que se faz no percurso. Assim sendo, o método cartográfico possui um caráter dinâmico, de modo que tivemos a possibilidade de averiguar os pontos obscuros que permeavam o campo de investigação. Ademais, essa ferramenta metodológica ajudou a construir o nosso percurso de pesquisa de maneira processual e heterogênea.

Inspirada nas ideias de Gilles Deleuze & Felix Guatarri (1995), a cartografia se caracteriza enquanto “estratégia de produção do conhecimento” (SILVA, 2005), “método de pesquisa-intervenção utilizado em pesquisas de campo voltadas aos estudos das

---

<sup>1</sup> “Nação – Designa, no Brasil, os grupos que cultuam divindades provenientes da mesma etnia africana, ou do mesmo subgrupo étnico. São exemplos do primeiro caso as ‘nações’ congo, angola, jeje, ao passo que o segundo caso é ilustrado por kêtú, ijèsà e òyò, correspondentes aos subgrupos da etnia nagô.” (VOGEL, 2012, p. 198).

subjetividades” (PASSOS, KASTRUP & ESCÓCIA, 2009) e como “crítica ao modelo tradicional de conceber as pesquisas de campo em Psicologia” (ZAMBENEDETTI & SILVA, 2011). No mais, está voltada aos estudos das multiplicidades, relacionando-se com o que Deleuze e Guatarri (1995) denominaram de *rizoma* – um sistema conceitual aberto, que não tem começo e nem fim, que está sempre no meio, na processualidade e no campo das experimentações.

Citamos, ainda que de maneira breve, a ideia de *dispositivo*, descrevendo-o como um modelo heterogêneo multilinear em desequilíbrio. A partir disso, recorreremos às considerações de Deleuze (1988), que afirma que são as linhas que compõem o dispositivo que atravessam os processos de subjetivação. Assim sendo, a cartografia se caracteriza como um instrumento que nos fornece auxílio na separação das linhas que atravessam os processos de subjetivação. Partindo das proposições teóricas de Deleuze (2000), demarcamos, ainda que de maneira simplista, que as linhas às quais nos referimos correspondem às instituições, discursos, modelos hegemônicos, aspectos macroestruturais e microestruturais, no geral, dentre outras formas de poder. Para a filosofia deleuziana, as linhas não precisam, necessariamente, ser fixas e contínuas, de modo que estão passíveis a fraturas e mudanças de percurso. Além disso, o filósofo trabalha com a ideia de *linhas-de-fuga*, que, em suma, são as linhas de intensidade, que rompem com as normas e possuem potencial de produzir novas formas de existência. Assim sendo, a cartografia pode ser utilizada como ferramenta para mapear as linhas que compõem determinado dispositivo.

Retomando as informações acerca da investigação de iniciação científica propriamente, destacamos que a partir do consentimento verbal e escrito das participantes, as entrevistas foram gravadas e, posteriormente, transcritas. Reunindo o material das transcrições, a proposta era fazer o que Tedesco, Sade e Caliman (2014) denominam como *manejo cartográfico de entrevistas*. Nesse percurso, quatro mulheres compartilharam detalhes sobre suas vidas e suas experiências religiosas.

Sobre o perfil geral das entrevistadas na iniciação científica, no que se refere aos aspectos étnico-raciais, duas delas se autodeclararam negras e as demais se disseram brancas. Houve grande amplitude na faixa etária, considerando que a participante mais jovem possuía 29 anos, e a mais velha estava com 82 anos de idade. Todas são mães, sendo que duas delas já eram avós, na época em que nos encontramos. Duas dessas mulheres, as entrevistadas mais jovens, encontravam-se em relacionamentos estáveis com homens. Apenas uma delas estava formalmente empregada, sendo a que possuía o maior nível de escolarização. A entrevistada mais jovem estava numa posição sacerdotal abaixo das demais, porque além do cargo



ocupado, possuía menos tempo de consagração em comparação com as outras participantes da pesquisa. Elas exerciam distintas funções na família espiritual, além de pertencerem a diferentes divindades. Apenas uma delas é filha de uma deusa, pois todas as outras pertencem a orixás masculinos. Todas forneceram detalhes sobre os seus respectivos cargos, de modo a destacar a importância de suas funções para o bom andamento dos rituais litúrgicos e festas.

A respeito dos motivos que culminaram com as suas respectivas adesões à religião, a saúde, tanto em seu aspecto físico quanto mental, se configurou como um fator determinante. Duas mulheres, entre as quatro entrevistadas, associaram os seus processos de introdução sacerdotal à necessidade de restabelecimento e/ou manutenção do bem-estar psíquico. Uma das participantes mencionou que estava acometida também por doenças do corpo, chegando a acreditar que lhe restava pouco tempo de vida. Ela, particularmente, consagrou-se sacerdotisa com a esperança de sobreviver, e me pareceu mais emocionada durante essa parte específica de seu relato. No mais, as quatro mulheres afirmaram ter obtido aquilo que almejavam quando decidiram iniciar-se no culto às/aos orixás.

Por fim, foram discutidos alguns marcadores sociais de estigmas que possivelmente compõem os processos de subjetivação da população afro-religiosa. Nesse momento, especialmente, elas me falaram sobre os modos como o Candomblé e, particularmente, o grupo no qual estão inseridas, lida com os diferentes modos de existências. Abordamos temas como racismos, machismos, LGBTfobias, preconceitos condizentes com as classes sociais, geracionalidades e intolerâncias religiosas. Todas afirmaram que, no grupo do qual fazem parte, todas as pessoas são acolhidas, independentemente de suas particularidades e/ou necessidades espirituais específicas. Algumas temáticas foram tratadas com muita tranquilidade, dentre as quais é possível destacar as questões étnico-raciais e socioeconômicas. No entanto, em diversos momentos, elas confundiram as noções de identidades de gêneros com orientações sexuais. Na investigação atual, esses equívocos também foram frequentes nas falas da maioria das participantes. Aparentemente, elas ainda não estão habituadas com determinadas nomenclaturas. Porém, em ambas as ocasiões, as entrevistadas, de modo geral, mostraram-se respeitosas para com a população LGBTQ+, pautando os seus discursos em ideais de amor e igualdade.

Referente às problematizações resultantes da pesquisa de iniciação científica, foi possível perceber a importância e o respeito que são dados ao feminino. Com o propósito de pensar amplamente os papéis de poder ocupados pelas mulheres na religião, fomos levadas/os a considerar, necessariamente, as semelhanças e diferenças nos modos como se dão as relações de gêneros na sociedade, como um todo. Além disso, averiguamos as características

próprias da organização hierárquica afro-religiosa, recorrendo também à mitologia iorubá, visto que são os seus ensinamentos que justificam e ancoram as liturgias próprias do grupo. No mais, é notória a relevância que possuem as práticas corporais nesse contexto, considerando que o corpo físico é concebido enquanto elo que une as/os humanas/os com o sagrado.

No tocante ao nosso aporte teórico, utilizamos, especialmente, o conceito de *dispositivo de sexualidade*, elucidado e trabalhado por Michael Foucault, principalmente no primeiro volume de *História da Sexualidade* (2006). Porém, destacamos que o tempo do qual dispúnhamos para a realização da iniciação científica não foi o suficiente para aprofundarmos certas discussões, por isso consideramos que a atual pesquisa consiste em uma espécie de desdobramento da trajetória anterior. Assim sendo, retomaremos algumas das inquietações que emergiram em nossa investigação primeira.

Em relação à atual proposta, o objetivo principal foi cartografar os atravessamentos de gêneros e sexualidades que compõem os processos de subjetivação de mulheres consagradas à Iemanjá. A especificidade do público está relacionada com as características da deusa, narradas pela mitologia iorubá e difundidas no cotidiano do povo de santo. Ademais, consideramos a sua popularidade no Brasil e os atravessamentos de gênero feminino que lhes são, comumente, atribuídos. Seguiremos utilizando a cartografia, enquanto suporte ético e metodológico, visto que se ela mostrou adequada para as nossas necessidades e pretensões investigativas.

Lançamos mão da hipótese de que, no contexto afro-religioso, as mulheres possuem condições sociais, políticas e culturais que as permitem criar possibilidades de existências singulares. Nossa suposição se ancora no fato de que, diante da imposição de uma realidade violenta, essas mulheres utilizaram de seus recursos cosmológicos para existir e resistir ao longo da história. Destacamos que o Candomblé contradiz vários dos discursos hegemônicos no ocidente, tais como a supremacia do homem branco, o monoteísmo e o poder masculino.

A religião sobreviveu à escravidão, à perseguição do Estado e, ainda hoje, luta contra o racismo, enquanto um fenômeno macroestrutural. Sabemos, com o auxílio de informações históricas retiradas de nossa bibliografia de apoio, e também por meio de obras artísticas que valorizam elementos afro-religiosos, que o culto às/aos orixás teve de criar estratégias variadas de resistência.

Por se tratar de uma religião proibida por lei até meados da década de 1970, os terreiros de Candomblé, frequentemente, sofriam batidas policiais e, por vezes, sacerdotisas e sacerdotes eram presas/os, além de terem seus objetos litúrgicos destruídos ou confiscados.

Sobre essa questão específica, encontramos informações de pouca precisão. Porém, Luhning (1996) descreve que a repressão se dava em decorrência da tensão existente entre terreiros, o Estado e parte da população soteropolitana. Júlio Braga, em *Oritamejé: o antropólogo na encruzilhada* (2000), por sua vez, afirma que a perseguição policial consistia, na verdade, em um reflexo do desagrado de uma sociedade branca contra as manifestações de resistência da população negra da Bahia. Com o intuito de melhor ilustrar a situação, transcrevemos uma passagem do romance *Capitães da Areia* (2013), de Jorge Amado:

Numa batida num candomblé (que se bem não fosse o seu, porque nenhum polícia se aventurava a dar uma batida no Candomblé de Aninha, estava sob proteção) a polícia tinha carregado com Ogum, que repousava em seu altar. [...] (AMADO, 2013, p. 96).

Infelizmente, ainda hoje, as violências contra as populações afro-religiosas são recorrentes. Percebemos que, nos últimos tempos, esse fenômeno se agravou. Nossa hipótese é de que os discursos de ódio contra grupos historicamente discriminados estão banalizados. Em virtude disso, preconceitos diversos são propagados por personalidades públicas, dentre as quais políticas/os e religiosas/os que possuem grande inserção e apelo midiático. Vale lembrar ainda que, o Candomblé possui um número considerável de adeptas/os que pertencem aos grupos oprimidos, tais como: negras/os, mulheres e LGBTQ+, o que contribui grandemente para que se inflame o racismo religioso.

Não são raras as notícias de que mães e pais-de-santo são expulsas/os de suas residências por pessoas vinculadas a outros grupos religiosos. Além disso, nos chegam informações de que casas de Candomblé e Umbanda, em diferentes regiões do país, são destruídas e/ou incendiadas em atos extremos de ódio. Mencionamos, ainda, um caso que ganhou as páginas dos jornais. Em 2015, uma criança de onze anos levou uma pedrada na cabeça, após uma cerimônia afro-religiosa, por sair de seu templo trajada de maneira característica.

No terreiro que frequento e realizei grande parte da pesquisa, tomei conhecimento da perseguição que crianças e adolescentes sofrem em épocas em que se faz necessário o uso de acessórios ritualísticos. Algumas/alguns delas/es são impelidas/os a se ausentarem dos espaços escolares nessas épocas específicas, com a finalidade de evitarem exposições e, conseqüentemente, possíveis atitudes hostis por parte de suas/seus colegas e, em alguns casos, de suas/seus educadoras/es. Durante as entrevistas, as sacerdotisas relataram outras diversas intolerâncias por elas vivenciadas, dentre as quais são frequentes os olhares de censura e os comentários carregados de julgamentos.

## “COM A ESPADA DE OGUM E A BENÇÃO DE OLORUM...”<sup>2</sup>

*“Com o papel, o vento leva e a chuva molha.  
Acaba rápido. O que Olorum<sup>3</sup> põe dentro da  
nossa cabeça ninguém pode tirar.”*

*(Mãe Beata de Yemonjá)*

Antes de partilharmos alguns dos elementos mapeados por meio das entrevistas e aprofundarmos nossas discussões, forneceremos breves informações sobre os pontos centrais da nossa investigação. A priori, trabalharemos com particularidades referentes ao culto às/aos orixás no Brasil.

É importante fazer a ressalva de que durante o processo de escrita foram utilizadas definições provenientes da bibliografia considerada básica e clássica sobre a temática. Se isso apontamos, é porque grande parte do material teórico que nos dá suporte foi produzido por estudiosas/os de áreas de Antropologia e Sociologia, e datam, original e majoritariamente, de décadas passadas. Em suma, o que queremos demarcar é que não negamos a existência de variações e possíveis desencontros entre a academia e as experiências pessoais. Até porque os templos e as pessoas afro-religiosas, não obedecem a padrões em suas maneiras de ser e habitar o mundo. Entendemos que as famílias candomblecistas, assim como as/os integrantes de outros grupos religiosos, são plurais, diversos e passíveis a inúmeros agenciamentos.

### **Candomblé: Práticas, Organização e Cosmologia**

O Candomblé é uma religião politeísta, ou seja, se dedica ao culto de várias/os deusas/es. Sua origem remete ao início do século XVI, porém sua consolidação, por assim dizer, se deu entre o final do século XIX e o início do século XX. Sua semente foi trazida ao Brasil pelas/os africanas/os que tiveram a sua força de trabalho escravizada durante o processo de colonização. A afro-religião em questão consiste na celebração de orixás, inquices<sup>4</sup> e voduns<sup>5</sup>, as/os ancestrais sagradas/os dos diversos grupos étnicos das/os africanas/os que compunham a mão de obra explorada.

---

<sup>2</sup> Verso da canção “Os mais doces bárbaros”, da banda Os Doces Bárbaros.

<sup>3</sup> “Literalmente, Dono do Céu; nome pelo qual é denominado preferencialmente no Brasil o Deus Supremo”. (PRANDI, 2014, p. 568). É necessário pontuar que, por vezes, aparece com o nome de Olodumaré ou Olofim.

<sup>4</sup> Denominação das divindades para o Candomblé de nação angola.

<sup>5</sup> Denominação das divindades para o Candomblé de nação jeje.

O panteão iorubá é composto por cerca de vinte orixás, sendo algumas de gênero feminino, outros de gênero masculino, ou ainda, metá metá, que significa ser metade fêmea e metade macho, ou transitar entre os sexos e gêneros. Pierre Fatumbi Verger, em seu livro *Orixás* (1981), descreve algumas das dificuldades em se estabelecer um significado único e conciso para explicar quem são essas divindades e a importância que possuem para o grupo espiritual. A seguinte passagem, no entanto, nos dá pistas preciosas:

O orixá é uma força pura, asé imaterial, que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado seu elégùn, aquele que tem o privilégio de ser ‘montado’, gùn, por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar à terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram.” (VERGER, 1981, p.19).

Claude Lépine (2000), por sua vez, compartilha sua concepção acerca dessas figuras divinas da seguinte maneira:

os orixás são entidades que governam o mundo em nome de Deus, atuando em vários níveis de realidade. No nível cosmológico, os orixás representam elementos da natureza, ou poderes primordiais: o ar, a água, o fogo, a terra, a natureza e a civilização. Estão associados a funções sociais ou naturais, tais como ofícios mecânicos, caça, justiça, guerra, maternidade...e geralmente identificados com antepassados míticos. Representam finalmente estereótipos da personalidade, possuem um temperamento próprio, que seus devotos reproduzem e constituem um dos elementos da pessoa humana. (LÉPINE, 2000, p. 144).

É necessário ter em vista que a presente pesquisa se dedica, especialmente, às particularidades do Candomblé de nação Ketu. Porém, as descrições sobre as/os deusas/es africanas/os se aplicam, em sua maioria, às demais nações afro-religiosas, visto que o que as difere, basicamente, é a nomenclatura utilizada, característica decorrente das particularidades linguísticas dos diferentes grupos étnicos afro-diaspóricos.

Verger (1981) menciona as adaptações que ocorreram no Novo Mundo, ou seja, Antilhas e Brasil, enfatizando o seu caráter de resistência cultural e ideológica. Na Nigéria, ex-Daomé e Togo, a religião era disposta de maneira que cada região se dedicava a cultuar determinadas/os orixás, sendo que famílias, clãs e grupos, de forma geral, por vezes, elegiam uma ou mais divindades às quais ofertavam maiores honras. No mais, sabemos que na África o culto se organizava em moldes patriarcais, posto que a deusa ou deus do pai era celebrada/o por toda a família e transmitida/o às/aos suas/seus filhas/os. Esse detalhe é bastante relevante, posto que o Candomblé, por inúmeras circunstâncias sociais, se organizou, ao menos em seus primórdios, em torno do poder feminino, conforme apontam Landes (2002) e Bernardo (2003). É importante considerar que, em virtude da escravidão, no Brasil houve um processo de aglutinação, sendo o Candomblé uma espécie de amálgama, promovendo o culto de

diferentes deusas/es, de forma a fazer sobreviver a religião africana em meio a tantas violências.

É consenso entre as/os pesquisadoras/es por nós consultadas/os que o Candomblé é historicamente marginalizado. Essa situação que se deve a múltiplos fatores, dentre os quais o racismo pode ser apontado como principal, visto o seu caráter macroestrutural, herdado do colonialismo e do regime escravocrata. Outro detalhe importante é que a transmissão de seus ensinamentos se dá pelo uso da oralidade, de maneira que a religião foi envolta por mistérios e segredos. Além do mais, os seus valores e liturgias são passados para as/os adeptas/os gradualmente, se adequando ao cargo hierárquico e ao seu tempo de dedicação à religião.

Vogel (2012) discorre acerca dos processos de introdução à religião, pormenorizando o ritual do *bori*<sup>6</sup>. O bori, em suma, é o procedimento que pode ser considerado uma prévia da iniciação afro-religiosa e equivale a alimentar o ori. Em outras palavras, “dar de comer à cabeça”, com o propósito principal de nutrir o espírito e aumentar o axé. O axé corresponde à força que a tudo move ou, em outras palavras, “os alicerces mágicos da casa de candomblé, a sua razão de existir” (CARNEIRO, 1961, p. 177). Prandi (2014), por sua vez, aponta que esta é a “força mística dos orixás, força vital que transforma o mundo” (PRANDI, 2014, p.564).

Já o processo de *feitura da/o santa/o*<sup>7</sup> é um marco na vida da população candomblecista, visto que simboliza renascimentos, tanto em nível espiritual quanto em nível social. O renascimento social se deve ao fato de que é a partir da iniciação que a/o noviça/o se torna, oficialmente, integrante da família espiritual. Em tempo, apontamos para o fato de que o grupo é composto por inúmeras/os componentes, dentre elas/es: equedês<sup>8</sup>, ogãs<sup>9</sup>, mãe-pequena<sup>10</sup>, pai-pequeno, mãe-de-santo, pai-de-santo, irmãs<sup>11</sup> e irmãos de santo, etc.

Para pensarmos sobre as práticas corporais próprias da afro-religião, recorreremos à obra *Candomblé – religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*

<sup>6</sup> “Ritual que, juntamente com a lavagem-de-contas, abre o ciclo iniciático. Fora deste ciclo, rito terapêutico. Em ambos os casos, consiste em ‘dar de comer e beber à cabeça’” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 193).

<sup>7</sup> De acordo com a bibliografia consultada, é costume dos povos de terreiro se referirem a iniciação afro-religiosa utilizando expressões como “fazer a/o santa/o”, “raspar a/o santa/o” e/ou “deitar para a/o santa/o”.

<sup>8</sup> “Cargo honorífico circunscrito às mulheres que servem os òrisàs sem, entretanto, serem por eles possuídas. É o equivalente feminino de ogã” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 195).

<sup>9</sup> “Título honorífico conferido, seja pelo chefe do terreiro, seja por um òrisà incorporado, aos beneméritos da casa de santo que contribuam para sua riqueza, prestígio e poder, para a proteção e brilho do àse” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 199).

<sup>10</sup> Mãe-pequena ou pai-pequeno é como chamamos a pessoa que “cria” as/os iaôs, ou seja, quem cuida durante o período em que a/o noviça/o está recolhida/o no terreiro em seu processo de iniciação. Em suma, a mãe-pequena ou o pai-pequeno é quem oferece os cuidados necessários para o bem-estar e o desenvolvimento espiritual da/o inicianda/o. Na ausência da mãe ou do pai de santo da casa, a mãe ou o pai-pequeno é quem deve ser ouvida/o.

<sup>11</sup> Chamamos de irmãs e/ou irmãos de santo, geralmente, as pessoas que são iniciadas pela/o mesma mãe ou pai-de-santo. Porém, a noção pode ser ampliada para as demais pessoas que professam a mesma religião, ainda que não frequentem os mesmos espaços nem possuam a mesma filiação espiritual.

(2000), organizada por Carlos Eugênio Marcondes de Moura, que descreve o corpo como agente de ligação entre *Orun*, o céu, e *Aiyê*, a Terra. A partir de sua leitura, é possível entender o corpo material como um dispositivo de fé, guardando em si múltiplas potencialidades. Nesse sentido, o transe de possessão é entendido como um diferencial, além de ser considerado uma forma de expressão de singularidades. No mais, a incorporação é o ápice dos rituais candomblecistas, visto que representa a comunhão entre as pessoas e as/os suas/seus deusas/es.

O êxtase ritual, como descreve Prandi (2007), justifica-se através do mito que remete à separação entre o céu e a terra. De acordo com a mitologia iorubá, em um tempo antigo, os mundos das/os deusas/es e das/os humanas/os se interpenetravam, de forma que as/os orixás e as/os mortais tinham a possibilidade de transitar entre os espaços e conviverem entre si, sem maiores restrições. Porém, as/os humanas/os desrespeitavam os lares das divindades, fazendo com que essas/es se queixassem a Olorum, constantemente. O deus supremo, cansado de tantas reclamações, zangou-se e decidiu colocar uma barreira entre as duas dimensões, separando-as definitivamente. Essa divisão, no entanto, gerou saudade:

Isolados dos humanos habitantes do Aiê, as divindades se entristeceram no Orum. Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam infelizes e amuados. Sentiam falta das festas dos humanos, em que sempre havia sempre comida, bebida, música e dança. Nada substituía a alegria dos mortais. Foram se queixar a Olorum, que acabou consentindo que os orixás retornassem a Terra vez por outra. Para isso, entretanto, teriam de tomar o corpo material dos habitantes terrenos, porque o mundo agora estava dividido em dois: o do espírito e o da matéria. (PRANDI, 2007, p. 133-134).

A partir dessas considerações, é possível pressupor que a experimentação do êxtase religioso promove o encontro entre as/os humanas/os e as suas divindades. Bastide (2005) sugere a incorporação enquanto a comunhão que ocorre entre o natural e o sobrenatural.

De acordo com o que descreve Verger (2000), discursos científicos de um passado relativamente recente, especialmente os produzidos pelos saberes da psiquiatria, da psicologia e da psicanálise, atribuíam ao êxtase ritual caráter psicopatológico, que relacionavam, comumente, a questões de gêneros e raças. O autor afirma que Arthur Ramos se apropriou de conceitos formulados por Charcot, ainda nos primórdios da psicanálise, com a finalidade de estabelecer comparações entre a possessão ritualística e a histeria. Ruth Landes, autora estadunidense que desenvolveu estudos contemporâneos aos de Ramos, em seu livro *A Cidade das Mulheres* (2002), originalmente publicado na década de 1940, relata que o transe religioso era vivenciado, majoritariamente, por mulheres afrodescendentes. Monique Augras (1986), por sua vez, cita pesquisadores que, já na década de 1980, associavam o transe com a

subnutrição e a possíveis déficits de cálcio no sangue, visto que essas práticas eram, e ainda hoje são, comuns entre mulheres pobres, negras e de países periféricos. Dessa forma, temos elementos que nos permitem pensar que, embora as nomenclaturas científicas sofram reformulações de tempos em tempos, os estigmas de gêneros, raças/cores, etnias e classes sociais ainda são prevalentes na produção científica ocidental. Apesar de não dispormos de tempo suficiente para nos aprofundarmos em tal discussão, é de suma importância demarcar que a ciência moderna é responsável pela disseminação de inúmeros discursos excludentes. Considerando que seu paradigma se ancora na ideia de sujeito universal, sendo esse de sexo masculino e europeu, é preciso denunciar os racismos, os machismos, as LGBTfobias, os preconceitos socioeconômicos, dentre outros.

Retomando as particularidades próprias do culto às divindades iorubás no Brasil, é importante ressaltar que se trata de uma religião hierárquica e a sua organização se dá na forma de família espiritual centrada na figura de uma/um líder, que pode ser a mãe ou o pai de santo principal da casa, a quem chamamos também de zeladora ou zelador de santo. Ruth Landes (2002) afirma que as tarefas, de forma geral, assim como cargos que compõem a hierarquia afro-religiosa, são distribuídos, majoritariamente, de acordo com os sexos e os gêneros das/os integrantes do grupo. Cabe pontuar que as suas proposições foram construídas a partir de seus encontros com mulheres afro-religiosas da Bahia, durante o final da década de 1930. O contato com as sacerdotisas foi viabilizado pela etnografia, metodologia adotada para investigação de campo. Não podemos perder de vista ainda que, essa obra foi a pioneira ao articular questões de gêneros com aspectos étnico-raciais, de maneira a discutir as particularidades acerca da espiritualidade de mulheres negras.

Por sua ousadia e coragem em afirmar a existência de um universo que, em sua concepção, era dominado pelas matriarcas, a antropóloga foi alvo de duras críticas e, por décadas, academicamente subestimada, conforme afirma Healey (1996). Dentre os estudiosos que a desaprovaram e refutaram as suas constatações, figuram nomes imponentes como Pierre Fatumbi Verger e Roger Bastide.

Apesar de todas as controvérsias e polêmicas que cercam esses estudos, não se pode, de modo algum, negar a sua importância, visto que oferece um panorama geral sobre a organização e as práticas afro-religiosas, de maneira a priorizar e destacar os papéis de poder desempenhados por mulheres negras. Edison Carneiro, parceiro acadêmico da antropóloga, em *Candomblés da Bahia* (1961) reitera que o culto às/aos orixás era, até então, dominado pelo feminino. Em seu entendimento, além de ser um fato aparente, assim é que deveria se manter, caso contrário perderia a sua legitimidade. Para justificar o seu desagrado e a sua



descrença acerca da participação ativa e da liderança masculina, o autor menciona casos de pais de santo que praticavam o que ele intitula de “feitiçaria”, que pode ser entendido como “fazer trabalhos”, cuja finalidade seria estritamente prejudicar outrem.

Uma particularidade interessante que envolve a discussão sobre as possíveis relações entre possessão e os gêneros está presente na palavra *iaô*, que significa “esposa dos deuses, isto é, iniciadas; filha-de-santo” (BASTIDE, 2005, p. 310). A maioria das/os autoras/es, no entanto, adaptam o termo para “noviça/o” e/ou “neófita/o”. No mais, no que se refere à organização hierárquica, *iaô* é a expressão utilizada para designar as pessoas de baixa hierarquia e que experimentam o transe.

Conforme as descrições provenientes das obras de Landes (2002) e Carneiro (1961), sabemos que, ao menos durante as primeiras décadas do século XX, o transe era experienciado majoritariamente por mulheres negras. A antropóloga sugere que há uma necessidade de passividade, por assim dizer, por parte daquelas/es que cedem os seus corpos às/aos deusas/es. Em consonância com essa hipótese, Carneiro (1961) aponta que apenas homens com condutas afeminadas se deixavam sucumbir ao êxtase religioso. Desse modo, ele entendia que o transe masculino estava associado, invariavelmente, à homossexualidade. É evidente o seu descontentamento em relação à possessão masculina, descrevendo-a como desrespeitosa para com o sagrado. As proposições de Landes (2002) podem ser utilizadas como tentativa de justificar esse posicionamento:

As mulheres são sagradas para os deuses quando no interior dos templos, compreende? E se supõe que os homens estejam profanados pelas suas relações comerciais e com outras mulheres. Imagina-se que o sangue dos homens seja ‘quente’ e isso é considerado ofensivo aos deuses para quem as mulheres se preparam. (LANDES, 2002, p. 77).

Já no que se refere à bibliografia relativamente recente consultada durante nossa trajetória, não encontramos nenhuma menção de que os sexos, gêneros e/ou orientações sexuais atuem como agentes determinantes para a experiência religiosa do transe. Nos espaços acessados, percebemos que pessoas de todos os sexos e gêneros são iniciadas como *iaôs*, sem distinções aparentes. Além disso, não são feitas, ao menos não abertamente, associações entre a incorporação mística e as orientações sexuais das/os adeptas/os. Em contrapartida, se visitarmos as proposições de Birman (1995), temos a possibilidade de pensar que o transe, de fato, possui uma dimensão feminina, mesmo quando vivenciado por homens:

O caráter feminino da possessão no candomblé, ao se apresentar em pessoas do gênero masculino, constitui, sem sombra de dúvida, uma dimensão transgressora, que, desde sempre, foi condenada, tanto por intelectuais quanto por religiosos. Condenada, mas não abolida. A transgressão que se insinua no candomblé praticado

por homens articula inapelavelmente sexualidades desviantes, possessão e competência estética e ritual. (BIRMAN, 1995, p. 47).

Com o presente exercício teórico-reflexivo, intentamos explorar e, em alguma medida, problematizar a ideia de um suposto matriarcado afro-religioso. Cabe pontuar que, apesar dessa hipótese não ser unanimidade entre as/os estudiosas/os, em nossa percepção, é inegável a importância que possuem as figuras femininas dentro da afro-religião.

De acordo com Wolf (1992), a matriz judaico-cristã determinou, ao longo de toda a sua história, que os papéis de poder fossem tomados, majoritária ou exclusivamente, por homens. Assim sendo, ousamos acreditar que o Candomblé, tanto por sua organização quanto por sua cosmologia, provoca rupturas na lógica de supremacia masculina. Bernardo (2005) aponta ainda que, o culto às/aos orixás chamou a atenção de diversas/os teóricas/os justamente por inverter a lógica de poder socialmente dominante no ocidente.

### **Discursos sobre os femininos: corpos, sexos e gêneros**

Para problematizar os processos de subjetivação que envolvem as mulheres afro-religiosas consagradas à Iemanjá temos, necessariamente, que resgatar elementos que versam sobre as maneiras de organização das relações de gêneros no ocidente. Posteriormente, então, teremos recursos para pensar as especificidades que envolvem as mulheres brasileiras, priorizando as adeptas do Candomblé e, por fim, as consagradas à deusa do mar.

Para iniciar o nosso exercício teórico-reflexivo, recorreremos ao auxílio da filósofa Judith Butler que, em seu livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2003), questiona os binarismos referentes ao sistema sexos-gêneros. Entendemos que a categoria *mulher*, quando utilizada de maneira generalizada e descontextualizada, se torna esvaziada e nada pode dizer, pois:

Se alguém 'é' uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da 'pessoa' transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. (BUTLER, 2003, p. 20).

É notório que a palavra *mulher*, e mesmo o seu plural, *mulheres*, são vazias de significados, quando descontextualizadas e/ou desarticuladas de marcadores sociais de estigma. Em tempo, pontuamos que utilizamos a ideia de *estigma*, conforme é trabalhada nas proposições de Erving Goffman (1975). Em linhas gerais, é possível conceituar que os estigmas são características que marcam posições de inferioridade ou prejuízos, em termos

sociais. Os marcadores sociais de estigma abarcam aspectos socioeconômicos, étnico-raciais, culturais, de orientações sexuais, de gêneros, de geracionalidades, dentre outros.

Butler (2003) faz críticas ao feminismo que coloca a mulher, de maneira genérica, sem validar isso que é chamado de marcadores sociais de estigma, utilizando unicamente a opressão masculina como determinante da categoria. É certo que todas as mulheres são oprimidas, em maior ou menor medida, visto que as práticas de poder, em diversas esferas do saber, legitimam o machismo e a hierarquia entre os gêneros, na qual os homens são, invariavelmente, favorecidos. A categorização, no entanto, mostra-se excludente, visto que quando se cria uma ideia universal de mulher, certamente, ela não contempla todas as possibilidades de se colocar no mundo enquanto tal.

Na obra em questão, são discutidos os antagonismos entre conceitos de sexos e gêneros, considerando que são discursivamente construídos e historicamente reforçados. A autora adverte que, para rompermos com a lógica binária, é necessário contestar a ideia de que os sexos se restringem ao biológico/orgânico, e os gêneros se limitam ao social. É possível pensar que ambos os conceitos são constituídos por discursos, de maneira que os sexos também se caracterizam como dimensões sociais das/os sujeitas/os.

Teresa de Lauretis (1994), por sua vez, propõe a ideia de *tecnologia de gêneros*, na qual o sistema sexos/gêneros tem funções políticas, além de ser utilizado com a finalidade de organização sociocultural, configurando um método de representações. Embasada pela obra foucautiana, destaca um trecho do filósofo, no qual o gênero é descrito como sendo um "conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais" (FOUCAULT apud LAURETIS, 1994, p. 208). Além disso, os gêneros podem ser entendidos como as posições discursivas que as/os sujeitas/os ocupam nas relações, de maneira a demarcar os seus papéis de poder.

Em caráter suplementar, mencionamos que, em *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos à Freud* (2001), Thomas Laqueur problematiza os corpos, partindo de um resgate histórico a respeito dos modos como os dimorfismos sexuais foram tratados, em diferenças épocas. Ao historicizar os corpos, é possível fundamentar críticas sobre os discursos socialmente legitimados sobre os gêneros, os sexos e as sexualidades.

Durante a Idade Média, havia inúmeros interditos sobre o corpo humano e qualquer intervenção era duramente reprimida pela Igreja. Já durante o renascimento, consideráveis avanços científicos foram conquistados em áreas como anatomia e fisiologia. Isso porque, com a reforma religiosa e o advento da ciência moderna, as proibições de investigações sobre o funcionamento corporal foram atenuadas. O historiador descreve ainda que, até o final do

século XVII, esses estudos se dedicavam única e exclusivamente aos corpos masculinos. O que se deve ao fato de que o paradigma da ciência moderna se ancora na concepção de sujeito universal, ou seja, determinou o homem europeu como parâmetro.

Para compor as suas investigações, os cientistas renascentistas consultavam os importantes pensadores gregos, dentre os quais se destaca Galeno, que exerce forte influência sobre as ciências médicas no ocidente. Foucault (2005) o menciona, em mais de uma oportunidade, no terceiro volume de *História da Sexualidade*. Dentre as citações, encontramos uma, em especial, que corrobora com o tom das discussões que se deram durante o renascimento, acerca da ideia de um possível subdesenvolvimento do aparelho reprodutivo feminino:

Primeiro o isomorfismo desses atos no homem e na mulher. Galeno baseia-o no princípio de uma identidade do aparelho anatômico nos dois sexos: ‘Vire para fora as partes da mulher, vire e volte para dentro as do homem, e encontrareis a ambas muito semelhantes’. Ele supõe a emissão de esperma da mulher como no homem, a diferença consistindo em que a elaboração desse humor é menos perfeita e menos completa na mulher: o que explica seu papel menor na formação do embrião. (FOUCAULT, 2005, p. 112).

As considerações de Laqueur (2001), assim como as problematizações trazidas por Foucault (2005), são bastante pertinentes. Com a historicização e contextualização dos discursos propagados sobre os corpos e, conseqüentemente, sobre os sexos, temos elementos que nos permitem problematizar os modos como se organizam as relações de gêneros no ocidente. A ideia de sexo único está diretamente relacionada com a manutenção do poder, de maneira que os aspectos biológicos eram utilizados enquanto técnicas de apagamento ontológico do feminino, conforme se lê no trecho a seguir:

Em um mundo público predominantemente masculino, o modelo de sexo único apresentava o que já era muito evidente na cultura mais genérica: o homem é a medida de todas as coisas, e a mulher não existe como uma categoria distinta em termos ontológicos. Nem todos os homens são masculinos, potentes, dignos, ou poderosos, e algumas mulheres ultrapassam alguns deles em cada uma dessas categorias. Porém, o padrão do corpo humano e suas representações é o corpo masculino. (LAQUEUR, 2001, p.75).

Joan Scott, em *Gênero: Uma Categoria Útil Para Análise Histórica* (1995), também elabora críticas ao sistema binário ocidental que estabelece antagonismos entre as categorias *mulher* e *homem*, submetida a uma lógica de saber. Em suma, os gêneros se organizam por meio de relações assimétricas, utilizando o sexo biológico como fator determinante de poder. Piscitelli (2002), por sua vez, problematiza os conceitos de *mulher* que são propostos por diferentes correntes teóricas de várias áreas de conhecimento. A autora aponta ainda que, o conceito de *gêneros*, mais propriamente dito, surge com as teóricas feministas, visto que

anteriormente ser mulher correspondia simplesmente a uma diferenciação sexual, ou seja, somente os aspectos anatômicos e fisiológicos eram considerados.

### **Mulheres brasileiras: violências de corpo e alma**

Para tornar possível a averiguação de questões de gêneros e sexualidades que compõem os processos de subjetivação de mulheres afro-religiosas consagradas à Iemanjá, julgamos necessário fazer algumas considerações sobre as especificidades sociais e históricas vivenciadas pelas brasileiras. Além da opressão de gênero que atravessa os processos de subjetivação das mulheres ocidentais, como um todo, é imprescindível se atentar para as particularidades históricas, étnico-raciais, econômicas, culturais e sociais de nosso país. As relações de gêneros e sexualidades nesse contexto possuem características próprias herdadas do colonialismo, da escravidão e da exploração econômica.

Saffioti (1987) aponta que, o patriarcado, enquanto uma técnica de poder ocidental, consiste em um mecanismo de opressão que privilegia os homens, partindo de ideias relacionadas a uma suposta inferioridade orgânica e intelectual das mulheres. Castañeda, em *O machismo invisível* (2006), contesta falácias pseudocientíficas forjadas para reforçar os estereótipos que sustentam e legitimam a hierarquia entre os sexos e os gêneros. Sua obra desmistifica diversas pressuposições que afirmam que as mulheres apresentam déficits, se comparadas aos seres humanos do sexo oposto, tanto por suas características anatômicas e fisiológicas, quanto por aspectos cognitivos e intelectuais. Ela descreve ainda que, condutas como sensibilidade, docilidade e, outras que costumeiramente estão associadas ao feminino, são reforçadas pelo meio, não havendo comprovação científica de que estejam atreladas a predisposições genéticas.

No Brasil, o poder do macho, de acordo com as análises de Saffioti (1987), é decorrente do tripé formado por: patriarcado, racismo e capitalismo. Dentre as violências historicamente consolidadas, é possível destacar as desigualdades étnico-raciais e as miserabilidades, que além de se caracterizarem como heranças sociais, são fenômenos diretamente relacionados ao aprisionamento dos corpos físicos e a tentativa de aniquilamento dos corpos criativos. Assim como o patriarcado, o poder colonial afirma a sua legitimidade partindo da ideia de superioridade de um grupo sobre o(s) outro(s). Ao considerarmos o sistema patriarcal e o colonialismo enquanto técnicas de dominação similares, visto que se ancoram na violência, entendemos que as mulheres brasileiras são vítimas de duplo assujeitamento.

Destacamos também a responsabilidade do mito de democracia racial, enquanto um recurso discursivo de romantização e manutenção do sistema de violência étnico-racial e sexual. É inevitável mencionar a obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1958), que data, originalmente, de 1933, e sugere que a exploração colonial brasileira se deu de maneira “amigável” e, até mesmo, passiva. É provável que o maior, dentre os diversos problemas das proposições do freyrianas seja, no entanto, a posituação da noção de miscigenação. Recorremos a Stearns (2010), que afirma que a agressão sexual foi uma característica marcante do período de colonização na América Latina, como um todo. Assim, entende-se que a mistura entre as raças é, na verdade, consequência de abusos sexuais praticados pelos colonizadores contra as mulheres colonizadas, indígenas, africanas, afrodescendentes e mestiças. Dessa forma, é pertinente pensar que a valorização da noção de miscigenação contribui para a manutenção da cultura do estupro, considerando uma forma de banalização da violência contra as mulheres, especialmente as que pertencem aos grupos étnico-raciais historicamente marginalizados.

Tendo em vista a época na qual foi difundido o mito de democracia racial, percebemos que coincide com o período de ascensão dos regimes nazista e fascista na Europa. É possível pressupor, então, que o mito de democracia racial foi utilizado como uma estratégia política para promover o embranquecimento da população brasileira, conforme argumenta Bernardo (2003).

O mito de democracia racial teve tamanha repercussão e visibilidade por determinado período de tempo que, ainda hoje, são perceptíveis suas reverberações no imaginário popular brasileiro e nos discursos voltados para a manutenção de privilégios de certos grupos sociais. Podemos apontar fenômenos como a cultura do estupro, a hipersexualização das mulheres negras e o não reconhecimento da dívida histórica para com as populações afrodescendentes e indígenas, como exemplos de desdobramentos de tal falácia. Utilizamos o trecho a seguir com o propósito de resumir os pontos acima descritos:

O mito de democracia racial surgiu nos anos 30, distorcendo a percepção do racismo no Brasil. Sua construção deveu-se a diferentes fatores: influência das ideias racistas europeias do século XIX, processo de urbanização e industrialização vivido pela sociedade brasileira, processo de branqueamento, comparação entre a situação do negro norte-americano e do brasileiro. (BERNARDO, 2003, p. 20).

Ruth Landes, a antropóloga estadunidense pioneira nos estudos interseccionais entre raças/cores e gêneros no Brasil, interessou-se em realizar a sua pesquisa movida pela ilusão de conhecer um país sem racismo. Conforme os relatos compartilhados em *A Cidade das Mulheres* (2002), devido ao mito de democracia racial, o Brasil lhe pareceu ser o lugar ideal.

Porém, para o seu desapontamento, já em sua chegada, deparou-se com discursos e condutas racistas, além de presenciar a evidente segregação social sofrida pela população afrodescendente e mestiça. Em sua obra, ela discorre também acerca da acentuada desigualdade entre os gêneros, descrevendo situações machistas que aqui vivenciou. Além do mais, por muitas décadas teve o seu trabalho desprestigiado, recebendo duras críticas de teóricos renomados, tais como Pierre Verger e Roger Bastide. Esses autores rebateram as suas hipóteses sobre o possível caráter matrilinear da afro-religião.

Margareth Rago (1997), por sua vez, nos oferece suporte teórico para pensarmos as intersecções possíveis entre relações de gêneros, raças/cores e classes econômicas que permeiam a história das mulheres brasileiras. Sua obra é dedicada, especialmente, para as particularidades da construção da cidade disciplinar, no período entre 1890 e 1930. Esse recorte histórico é extremamente importante para o nosso contexto de pesquisa, tendo em vista que contempla a fase que sucede a implementação da lei de abolição da escravidão e a chegada massiva de imigrantes no Brasil. Apesar da obra se debruçar sobre questões relacionadas às construções dos centros urbanos e industriais, especificamente, temos a possibilidade de ampliar a discussão e abordar as maneiras de disseminação da ideologia burguesa em nosso país, como um todo.

A historiadora lança mão da ideia de dupla colonização do corpo feminino, apontando os lugares que foram impostos para as mulheres, a partir de então. Talvez, caiba aqui pensar o que Michael Foucault (2006) denomina como *dispositivo de sexualidade*, considerando o modo como o contexto histórico, os fatores econômicos, a conjuntura política e os arranjos sociais atuaram na produção de verdades sobre os femininos. Em suma, sua obra discorre acerca das técnicas disciplinares empregadas para o adestramento da classe trabalhadora, como um todo, enfatizando, contudo, as particularidades dedicadas ao aprisionamento das mulheres.

Se dentro de uma sociedade de economia predominantemente agrícola, as mulheres livres, ironicamente, estavam confinadas no lar, a substituição da mão de obra escravizada pela assalariada, articulada com os processos de industrialização e urbanização, exigiu a entrada feminina massiva no mercado de trabalho. Entretanto, apesar das proletárias, como um todo, fazerem-se mais presentes na vida pública, antigos tabus como a virgindade, por exemplo, eram reforçados constantemente. No contexto da urbanização, as mulheres também passaram a sofrer pressões relacionadas ao cumprimento e manutenção de seus antigos papéis de gênero. Obviamente, houve adaptações discursivas específicas para as integrantes de cada camada social e grupo étnico-racial, considerando expectativas, necessidades e os seus

diferentes níveis de opressão. De forma geral, essas transformações econômicas e sociais tiveram reverberações nos modos que se organizavam as relações de gêneros no Brasil.

As mulheres pobres tinham que trabalhar para se sustentarem e/ou complementarem a renda doméstica. Se eram solteiras, havia rígida vigilância sobre os seus corpos e as suas condutas, de modo que lhes eram exigidos decência e recato. Se eram casadas, além das cobranças comportamentais, recaía sobre elas o peso da culpa pelo “abandono” de seus lares, filhas/os e maridos. Vale ressaltar que as trabalhadoras permaneciam responsáveis pelas tarefas domésticas, pelo zelo com a prole e pelo cumprimento dos desejos de seus companheiros, de maneira que se sobrecarregavam em múltiplas jornadas de trabalho. Com essa informação, é possível apontar para o fato de que a não-remuneração das tarefas domésticas é imprescindível para a manutenção do capitalismo, visto que garante o acesso a condições básicas de higiene e alimentação, por exemplo, eliminando os custos da mão de obra, conforme aponta Wolf (1992).

No entanto, o trabalho feminino em massa, para além do ambiente doméstico, tanto no Brasil quanto em outros países ocidentais, desagradou às alas mais conservadoras da sociedade. Como resposta, foram forjados diversos discursos científicos, populares e religiosos, cujo propósito era culpabilizar essas sujeitas. Badinter (1985), inclusive, menciona que algumas vertentes da psicanálise se dedicaram a versar sobre a função materna e a sua responsabilidade no desenvolvimento psicológico, emocional, físico e moral das crianças. A maternidade, enquanto possível causa de todos os males da infância, passa, então, a ser utilizada como uma técnica de poder empregada sobre as mulheres, para que retomassem os seus lugares tradicionais dentro das famílias submetidas ao modelo nuclear burguês.

Dentre as camadas abastadas, a figura de “dona-de-casa” se tornou supervalorizada, estando atrelada a ideia de mãe abnegada e esposa submissa. Mary del Priore (2013) descreve que as mulheres de classe dominante eram tidas meramente como parideiras, visto que a maternidade era, para elas, a única possibilidade de obtenção de algum reconhecimento social, afinal estavam gestando e criando as/os herdeiras/os da elite.

Rago (1997) aponta também que data dessa época o surgimento de vertentes associadas ao saber médico que se dedicavam ao auxílio materno, tais como a puericultura. A medicina, partindo da lógica higienista, voltava as suas discussões, predominantemente, para a vigilância das famílias pobres, considerando os altos índices de mortalidade infantil.



## **Cheias de axé: as mulheres negras no Brasil**

Desde sua chegada ao Brasil, Ruth Landes ficou deslumbrada pela cultura afro-baiana. Amou as cores, os temperos e as músicas alegres e vibrantes. O seu encanto maior, contudo, se deu no encontro com as mulheres negras que serviam às/aos orixás nos templos afro-religiosos. Conforme descreve Galeano (2017), no momento do transe místico, as mulheres se tornavam morada das divindades, tanto que seus corpos pareciam aconchegantes, tais como os lares nos quais gostamos de nos demorar.

O uruguaio afirma ainda que, a antropóloga notou que essas mulheres eram avessas às formalidades ligadas ao matrimônio, pois não se animavam com a ideia de submissão ao poder de um homem. O casamento frente ao padre e ao juiz conferia-lhes certo prestígio, é bem verdade, mas, em contrapartida, roubava-lhes a liberdade. Assim sendo, optavam por permanecer pertencendo somente às suas deusas e deuses e a si mesmas.

Em nosso contexto de pesquisa, ressaltamos as particularidades que compõem as histórias das mulheres negras no Brasil. Para isso, é necessário resgatar elementos que versam sobre os modos como o feminino era concebido entre o povo iorubá e, principalmente, averiguar de quais maneiras essa ética de existência se reconfigurou em um cenário de violências e opressões. Bernardo (2010) aponta a necessidade de fazermos o trajeto da África para o Brasil, com o propósito de obtermos maior profundidade histórica, visto que o continente africano é a nossa fonte privilegiada.

Em *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu* (2003), Bernardo aponta para as habilidades comerciais das mulheres iorubás, destacando o papel social das feiras, ainda na África. Conforme atestam as suas investigações, as mulheres eram reconhecidas pelo seu bom desempenho em atividades ligadas ao comércio. É importante pontuar que as feiras eram ambientes voltados para trocas, no geral, não se limitando às negociações econômicas, mas promovendo também permutas simbólicas. O espaço possibilitava o intercâmbio de informações variadas, como notícias, dicas de moda, receitas culinárias, danças, etc. No Brasil, a habilidade para as vendas também foi explorada pelo homem branco. A partir da literatura consultada, concluimos que as ganhadeiras resistiram e tiveram papel primordial na organização do Candomblé.

As ganhadeiras, também chamadas de “escravas-de-ganho”, possuíam funções, geralmente, associadas à venda de produtos ou à oferta de seus préstimos como cozinheiras, arrumadeiras e outros ofícios, que desempenhavam para terceiras/os, de maneira remunerada. Era determinado a elas que pagassem taxas fixas para as pessoas que as exploravam, numa

frequência diária ou semanal. Em alguns casos, no entanto, conseguiam juntar certas quantias com o excedente de seus lucros. Com essas economias ocorria de conseguirem comprar as suas liberdades. Quando libertas, grande parte dessas mulheres continuava a executar tais tarefas para manter o seu sustento e o de suas famílias, sendo donas exclusivas de seus produtos e lucros. Vale destacar que essa atividade também foi importante após a abolição legal da escravidão.

De acordo com Nepomuceno (2012), apesar das condições trabalhistas precárias no período pós-abolição, as mulheres negras conseguiam ser economicamente ativas, mesmo que desempenhando funções desprestigiadas e mal remuneradas. Os homens negros, por sua vez, viviam em condições ainda piores, posto que os imigrantes europeus os substituíram nas lavouras, que configurava em sua principal atividade, além de ocuparem os cargos nas fábricas, posteriormente. Desse modo, muitas mulheres negras tinham a responsabilidade financeira ampliada ou eram forçadas pelas circunstâncias a não oficializarem as suas uniões com os seus parceiros amorosos e sexuais, pois assim teriam que arcar com as despesas de todo um grupo familiar. A autora aponta que, na década de 2000, diversas famílias ainda estavam sob a chefia de mulheres negras, fato que, em seu entendimento, se devia às separações, viuvez ou questões referentes às orientações sexuais destoantes do modelo heteronormativo.

Bernardo (2003) sugere que os terreiros foram organizados de forma matriarcal devido, sobretudo, aos determinantes socioeconômicos. Visto que o Candomblé se estrutura na forma de uma família espiritual, a antropóloga aponta que, assim como grande parte dos grupos familiares negros, o culto às/aos orixás no Brasil possuía, originalmente, chefia feminina.

Cabe pontuar que tanto Landes (2002) quanto Birman (1995) apontam para o fato de que o modelo de família nuclear burguesa é incompatível com a hierarquia e a cosmovisão afro-religiosa. Analisando o modo como o sistema patriarcal se instituiu no Brasil, o casamento não se mostrava conveniente para parte das mulheres negras e afro-religiosas. Isso porque, além de impeditivos materiais já citados, a submissão ao marido, que era socialmente imposta e legitimada, limitaria o tempo e o comprometimento para com suas deusas e deuses. Birman (1985) destaca que algumas mulheres candomblecistas, por vezes, abdicavam de suas vidas amorosas e sexuais para se dedicarem integralmente à religião. Em sua obra, inclusive, são transcritas falas de uma ialorixá que afirma, em tom de brincadeira, que os seus maridos são “eles”, os deuses.

**“IEMANJÁ, MARIA, IARA”: DEUSAS E DIABAS NA TERRA DO SOL<sup>12</sup>**

*“[...] frente à opressão, ao saqueio e ao abandono, nossa resposta é a vida. Nem os dilúvios nem as pestes, nem a fome, nem os cataclismos, nem sequer as guerras eternas através de séculos e séculos conseguiram reduzir a vantagem tenaz da vida sobre a morte”.*

*(Gabriel García Márquez)*

Seguindo o nosso percurso teórico-reflexivo que versa sobre as heranças coloniais referentes ao sistema sexos-gêneros e suas opressões, considerando também o tema da pesquisa, é necessário problematizar as possíveis influências que o cristianismo exerceu, e ainda exerce, sobre as vidas e os processos de subjetivação das mulheres brasileiras.

Dentro do sistema de crenças judaico-cristãs, é notória a lógica binária que separa o bem do mal. O diabo é a representação maléfica, reunindo em si características de perversidade, abjeção e ódio, em contraposição à bondade, elevação e amor de Deus. Apesar de parecer irrelevante, pensamos ser esse um apontamento necessário, posto que as relações de gêneros no ocidente são fortemente influenciadas por discursos dicotômicos produzidos e propagados pelo cristianismo, como aponta Wolf (1992). De Eva pecadora à Maria, a imaculada mãe de Jesus, as mulheres são retratadas pela fé cristã como seres potencialmente perigosos, devendo obediência aos homens.

Se considerarmos os escritos de religiosos como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, resgatamos informações sobre as concepções disseminadas acerca das relações entre o sagrado e o feminino, especialmente durante a Idade Média. A partir das informações históricas fornecidas por Nascimento (1997), sabemos que, São Tomás de Aquino entendia que as mulheres eram criaturas imperfeitas e deficientes. O filósofo utilizava das proposições agostinianas para ancorar o seu discurso acerca da inferioridade feminina em termos espirituais. A autora aponta que, em virtude disso, os homens sempre ocuparam os lugares de

---

<sup>12</sup> O verso mencionado entre aspas faz parte da letra da música “Um comunista”, de Caetano Veloso. O subtítulo do capítulo, por sua vez, refere-se ao filme “Deus e o diabo na terra do Sol”, de 1964, produzido pelo cineasta baiano Glauber Rocha.

soberania dentro do cristianismo, de forma que para as mulheres sobravam, na melhor das hipóteses, os papéis de interceptoras e/ou cuidadoras.

Nesse mesmo contexto histórico, conforme aponta Galeano (2017), a Inquisição perseguia e matava aquelas/es sobre as/os quais pairasse quaisquer suspeitas de práticas e/ou ideologias contrárias à Igreja. Destacamos a perseguição contra as mulheres que eram acusadas de feitiçaria. Textos que datam do início do século XVI abordam a temática, afirmando que as mulheres são mais vulneráveis em termos espirituais, quando comparadas aos homens, o que, em tese, as tornariam alvos prediletos para possessões demoníacas. As mulheres classificadas como bruxas eram estigmatizadas como servas do diabo e, sob tal justificativa, eram torturadas e mortas.

Fazendo uso de algumas proposições foucaultianas, é possível problematizar certas situações de violências vivenciadas por mulheres, ao longo de toda a história ocidental. No primeiro volume de *História da Sexualidade* (2006), o autor discorre a respeito do que intitula como *direito de morte e poder sobre a vida*. A partir desses pressupostos teóricos, é possível de entendimento que em diferentes épocas e contextos sociais, os homens produziram discursos que lhes investiam de poder sobre as mulheres para que pudessem agir conforme bem entendessem, dando manutenção a um sistema hierárquico. Pensando nas especificidades das religiões tradicionais no ocidente, de maneira a priorizar o cristianismo, é perceptível que, ainda hoje, o poder é predominantemente masculino, sendo que algumas das posições de liderança, inclusive, não são acessadas por mulheres.

Em relação às afro-religiosidades, utilizamos uma frase de Carybé (1984) que, em tom jocoso, afirma que as iabás<sup>13</sup>, ou seja, as divindades femininas iorubás, são diabas que escondem os seus rabos. Vale lembrar que dentro do panteão candomblecista não existe nenhuma entidade que reúna em si apenas características negativas, representando única e exclusivamente o que se concebe como mal. Ademais, o diabo é uma figura pertencente à mitologia cristã, não se assemelhando com nenhuma entidade cultuada pela população afro-religiosa. A frase de Carybé foi utilizada como epígrafe do romance *Tenda dos Milagres* (1984), escrito por Jorge Amado. Considerando o enredo, é possível deduzir que a associação entre as divindades e o demônio cristão ocorre em decorrência de possíveis similaridades na sexualidade. De acordo com os mitos compartilhados por Prandi (2014), as orixás fêmeas apresentam várias diferenças em relação às figuras femininas do cristianismo e de outras

---

<sup>13</sup> As orixás femininas são chamadas de *ayabás*, sendo que a palavra aiabá, ayaba, yabá ou iabá, significa “rainha, esposa do rei; no candomblé, orixá feminino” (PRANDI, 2007, p. 564) e, ainda, “são também chamadas aiabás as pessoas que são filhas de um orixá feminino” (BARBARA, 2002, p. 35).

religiões tradicionais no ocidente. Em virtude disso, é imprescindível problematizar de quais formas essas rupturas foram assimiladas pelo imaginário popular brasileiro, considerando a opressão de um sistema de crenças sobre o outro, fruto da lógica colonial e da supervalorização da cultura do homem branco.

A América Latina, de acordo com os dados fornecidos por Oro e Ureta (2007) é, atualmente, constituída por vinte países. Os autores ressaltam que, como é de se supor, entre as populações dessas nações ocorre a predominância de religiões ligadas à matriz judaico-cristã. Entre as/os cristãs/os latino-americanas/os, apesar de se observar a ascensão do protestantismo e das vertentes neopentecostais nas últimas décadas, o catolicismo ainda possuía o maior número de adeptas/os, como sugere Freston (2010). Considerando que Espanha e Portugal eram países católicos, entendemos que a grande popularidade desse sistema de crenças na América Latina é, na verdade, uma herança da violência cultural praticada pelos colonizadores.

Diante de tal contexto, gostaríamos de destacar Cuba, que além ser, até então, o país latino com o maior percentual de pessoas que se declaravam não-religiosas, possui também a Santeria que, assim como o Candomblé, se dedica ao culto das/os orixás. Verger (1981) aponta as aproximações entre a religião afro-brasileira e a Santeria, estabelecendo, inclusive, uma parceria teórica com a pesquisadora cubana Lydia Cabrera, para quem dedicou o livro citado.

Quando nos propomos a problematizar elementos dessas duas religiões afro-latinas com um pouco mais de atenção, percebemos as fortes influências que o catolicismo exerceu, e ainda hoje exerce, sobre elas. Em relação a isso, sabemos de alguns movimentos que tentam resgatar, preservar e positivar as tradições dos povos afrodiáspóricos nas Américas, mas não parece ser uma tarefa simples estabelecer fronteiras rigorosamente demarcadas em termos religiosos.

No Brasil, a Umbanda é uma religião considerada totalmente nacional, posto que foi concebida a partir da mistura de elementos provenientes de diferentes grupos étnico-raciais e culturais, por isso os sincretismos entre santas/os católicas/os e orixás são, geralmente, associados a ela. Porém, Prandi (2014) supera essa visão superficial e aborda o sincretismo também existente dentro do Candomblé. O sociólogo revisita a obra de Jorge Amado e pontua que a afro-religiosidade baiana, indubitavelmente, carrega traços do catolicismo em suas práticas. Vale destacar que a importância de se pensar o Candomblé da Bahia, especificamente, deve-se ao fato de que, de acordo com o pesquisador, até a década de 1960, esse modelo de culto, especificamente, era quase que totalmente restrito à Bahia, vindo a se

popularizar em outras regiões do país, posteriormente. Em *O Compadre de Ogum*, parte integrante do romance *Os pastores da noite* (2009), é perceptível a importância dada ao batismo na igreja católica, enquanto procedimento necessário para tirar alguém da situação de pagão. Esse detalhe é particularmente interessante, considerando que durante a minha trajetória, descobri que a iniciação no culto às/aos orixás exige esse sacramento cristão. Sempre tive curiosidade de saber o porquê disso, porém não obtive respostas satisfatórias, nem na teoria nem junto de algumas pessoas veteranas do terreiro que frequento.

Retomando, Prandi (2014) afirma ainda que, até o final do século XIX, o catolicismo era a religião oficial do Estado e a única tolerada, de modo que todas/os brasileiras/os deveriam professar a fé católica, pois somente assim ocupariam um lugar na sociedade. Rituais como o batismo, a crisma e o casamento na igreja eram exigências. Desse modo, o Candomblé resistiu e se reinventou como uma espécie de segunda religião para uma parte da população. A afro-religião, então, teve que criar um mundo de novas possibilidades de existências em meio a tantas impossibilidades. Estudiosas/os como Vogel (2012) apontam para a coexistência religiosa, por assim dizer, sendo que o fenômeno lhe parece mais evidente em estados da região Nordeste do país. Com o propósito de melhor ilustrar tais influências, destacamos um trecho do artigo de Prandi (2014), no qual são apontadas as particularidades sincréticas candomblecistas presentes na linguagem, que muitas vezes até passam despercebidas:

O sincretismo foi um mecanismo cultural decisivo para a reconstituição das religiões africanas no Brasil. A própria palavra “santo” serviu de tradução para “orixá”, inclusive nos termos “mãe de santo”, “filho de santo”, “povo de santo” e outras palavras compostas em que originalmente a palavra africana era orixá. E esse santo é o santo católico. (PRANDI, 2014, p. 50).

Em relação às religiões afro-latinas, particularmente, o Candomblé e a Santeria, sabe-se que suas divindades fêmeas reúnem características diversas, de modo que cada uma delas possui um papel de poder específico sobre a natureza e a vida humana. Além disso, é pertinente apontar que as questões de gêneros e sexualidades são temáticas recorrentes na mitologia das/os orixás. A começar pelo mito de concepção das/os humanas/os, que conta que as mulheres e os homens foram criados por Oxalá, o grande orixá, concomitantemente, como é possível ler no trecho a seguir:

Então, com uma porção de barro do fundo do lago, Oxalá modelou sua criatura e lhe deu vida. Fez corpo, cabeça e membros. Recheou com o coração, os pulmões, as tripas e os demais componentes que preenchem a barriga. Fez dois modelos quase iguais. Num, pôs pênis e testículos; no outro, ovários, útero e vagina, e seios cheios de leite. Para que a criatura dotada de pênis penetrasse a criatura dotada de vagina, e suas sementes se misturassem e produzissem outras criaturas, sem mais trabalho para Oxalá, que assim poderia descansar. (PRANDI, 2007, p. 36-37).

Faz-se evidente que, dentro dessa cosmovisão, as mulheres não devem as suas vidas aos homens, que são meramente mortais igual a elas próprias. Com o intuito de estabelecer comparações e conversações com o cristianismo, podemos utilizar dos escritos de Wolf (1992). A autora afirma que o mito de criação de Eva a coloca numa condição de assujeitamento, porque enquanto Adão foi criado à imagem e semelhança de deus, recebendo o sopro divino que lhe deu a vida, Eva surgiu de uma costela e, portanto, afastada das mãos do criador. Ademais, o mito do pecado original é outro elemento de marginalização feminina dentro da matriz judaico-cristã, considerando que Eva é quem desobedece à ordem de deus, gerando graves consequências para toda a humanidade.

Para pensar as possíveis relações entre os femininos e os sagrados no ocidente, podemos destacar também elementos da antiguidade clássica. Bernardo (2003) utiliza o mito grego de Héstia-Hermes para ilustrar as dicotomias socialmente reforçadas entre homens e mulheres. Assim como o cristianismo fez posteriormente, o feminino e masculino já eram representados como polos antagônicos, de modo que a vida pública, nessa perspectiva, é para homens, e a vida privada imposta para as mulheres. Se estabelecermos diálogos entre tais elementos da mitologia grega com a mitologia cristã, notamos que ao longo da história ocidental, o lugar da mulher sempre foi de subalternidade, carregando consigo o estigma de ser aquela que rompe com a ordem, o que justificaria o seu confinamento ao lar e sua submissão ao poder masculino.

Sobre o culto às/aos orixás, Verger (1981) afirma que na África eram cultuadas centenas de divindades que se ligavam à ancestralidade das famílias, clãs e grupos, de modo geral. Em decorrência da diáspora negra e da escravidão, houve diversas perdas, de maneira que, conforme já apontamos, no Brasil foram preservados os cultos de apenas cerca de vinte deusas/es. Em relação às divindades femininas do panteão iorubá, podemos mencionar as mais populares, por assim dizer, que são: Iansã, Euá, Oxum, Obá, Nanã e Iemanjá. Temos ainda, as feiticeiras, consideradas as mães ancestrais, responsáveis pela fertilidade dos campos e pela fecundidade das mulheres. Seus nomes, entretanto, não devem ser pronunciados a esmo, considerando todo o risco que envolve tal invocação.

Sobre as aiabás citadas, uma particularidade que merece ser destacada é o fato de que todas elas estão associadas à água, de alguma maneira. Essa característica é deveras importante, considerando que os processos de reprodução animal necessitam de água para se efetivarem. Para que se tenha noção de sua importância e sua relação com o feminino,

utilizamos a seguinte frase de Bagnol (2006), “é da água que vem a vida. A mulher é necessária à vida. A mulher é a água mais preciosa” (Bagnol, 2006, p. 139).

Assim como as mulheres humanas, as deusas afro-religiosas possuem extrema importância por seu poder de gerar. Prandi (2014), para abordar a questão da fertilidade, compartilha o mito no qual Oxum se aborrece com os homens e, para castigá-los, torna inférteis as mulheres. Com o passar do tempo, os homens percebem que sem o nascimento de filhas e filhos não há mãos para semearem os campos, tampouco braços para defender o povoado durante as guerras ou descendentes para honrar as memórias de suas/seus antepassadas/os. Na história, depois de consultarem Olodumare, os homens entendem, por fim, a necessidade de respeitar o poder feminino de gestar e, assim, encontraram formas de se retratarem com a deusa.

Ainda, sobre as possíveis associações entre o feminino e a água, Bernardo (2003) aponta que em sânscrito as palavras *água* e *mãe* possuem o mesmo significado. Além disso, sabemos que, em francês, os termos *mar* e *mãe* são etimologicamente próximos, visto que *mãe* se grafa como *mère*, e *mar* como *mer*, possuindo a mesma pronúncia. Ademais, cabe enfatizar que, em francês, *mar* é uma palavra de gênero feminino.

As águas doces, dos rios e cachoeiras, de acordo com a mitologia iorubá, são domínios de Oxum, a orixá da beleza, do mel, do amor e, como já mencionado, ela é a responsável pela fertilidade feminina. Contam as lendas que Oxum é a deusa jovial e sedutora, que acompanha os processos de enamoramento, concepção e gestação. Na América Latina, as águas salgadas se tornaram a morada da deusa Iemanjá, que também é associada à maternidade e à saúde mental. Na África, no entanto, era ela a deusa do rio Ogum, ou seja, estava relacionada a uma fonte de água doce. É possível fazer suposições acerca de prováveis fatores envolvidos nesse processo de resignificação. Encontramos uma explicação em Bernardo (2010), que aponta para importância do mar, enquanto um elemento de ligação entre a América do Sul e o continente africano. Desse modo, entendemos que a adaptação, por assim dizer, seria uma tentativa de conexão entre o novo mundo e a terra de origem.

Sobre a analogia entre o mar e a maternidade, a antropóloga transcreve um trecho de Morin que se adequa perfeitamente a nossa proposta de pesquisa, pois, em suas palavras, “o mar é a mãe cósmica, análoga a mãe real, protetora, amorosa. A vida intrauterina do feto humano traz em si a experiência marítima primeira dos seres vivos” (MORIN, apud BERNARDO, 2010, p. 65). Ademais, vale considerar que o mar também está relacionado com a alimentação de determinadas populações, assim como a mãe que amamenta a sua prole.



## **Ciência e arte: construindo diálogos**

Com a finalidade de problematizar alguns dos atravessamentos de gênero feminino associados à Iemanjá, tanto pela mitologia iorubá quanto pelo imaginário popular, pensamos ser eficiente utilizar de obras artísticas como disparadoras da discussão. Devido à popularidade da deusa, temos acesso às várias obras acadêmicas, artísticas e outros elementos de cultura brasileira e latino-americana que relatam e enaltecem as suas características marcantes, sejam elas físicas, psicológicas e/ou emocionais.

Para enriquecer o nosso trabalho, decidimos fazer uso de um conceito que Deleuze (1992) denomina como *intercessor*. A ideia de intercessor, de maneira simplificada, corresponde aos diálogos possíveis de serem estabelecidos entre ciência, filosofia e arte. A filosofia, conforme o entendimento do autor, é responsável por criar conceitos e explorá-los. Já a ciência tem caráter funcional, enquanto a arte é incumbida de produzir agregados sensíveis. Julgamos, então, que seria interessante compor o nosso percurso investigativo articulando teoria e expressões artísticas, de modo a produzir uma ciência que conecte a intelectualidade e a afetividade.

Considerando a grande variedade no campo das artes acerca da figura de Iemanjá, optamos por priorizar duas obras nacionais, que são: o romance *Mar Morto*, do escritor baiano Jorge Amado, originalmente publicado em 1936, e *Barravento* (1962), o primeiro longa-metragem do cinemanovista Glauber Rocha.

### ***Mar Morto: a mãe dos peixes, a mãe das/os pobres***

Tenho o privilégio de estudar em um campus que possui o curso de Letras. Assim sendo, no início da minha graduação, tomei conhecimento de que Jorge Amado é, alguma medida, desprestigiado por muitas/os acadêmicas/os. A priori, não compreendi os motivos para tanto, considerando a vastidão de sua obra e a sua invejável projeção internacional. Além de ter sido membro da Academia Brasileira de Letras, figurando entre as/os principais escritoras/es do país, várias de suas obras foram popularizadas através de novelas transmitidas em rede nacional. No entanto, com o tempo e com a criticidade que me foi possível construir a partir dos meus encontros, acadêmicos ou não, percebi que tal desvalorização traz consigo elementos históricos, políticos e econômicos, de modo que não se limita a uma simples questão de gosto ou estética.

Hoje, já não me espanta saber que um escritor do porte de Jorge Amado, que goza de grande popularidade em todo o mundo, é também, em alguma medida, nacionalmente desprestigiado. Em um país desigual, ajustado aos interesses de uma elite historicamente escravocrata e opressora, em tantos outros sentidos, uma expressão artística de resistência é, realmente, algo que gera incômodo.

Jorge Amado possuía um estilo popular de escrita e uma linguagem acessível, marcado por um teor militante, movido por ideais de igualdade e justiça social, sendo *Mar Morto*, inclusive, um romance proletário. A denominação nos fornece algumas pistas sobre a obra, pois, dessa maneira, pressupõe-se que o propósito do autor era produzir uma arte crítica sobre o povo, para o povo e com o povo.

Tais apontamentos parecem pertinentes, se levarmos em consideração que o romance *Mar Morto* reúne vários elementos interessantes que nos incitam a problematizar não apenas as relações de gêneros e as conexões entre os pescadores com a figura da deusa do mar, mas também os modos como a grande maioria das pessoas negras sobreviviam em um contexto marcado pela violência, pela fome e pela miséria, pouco tempo depois da abolição da escravidão.

Cabe pontuar que além de escritor, Jorge Amado foi político, ocupando o cargo de deputado federal, pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB). Consultando a sua biografia disponibilizada pelo Instituto Jorge Amado, sabemos que ele foi autor da lei federal que versa sobre o direito à liberdade de culto religioso. Uma curiosidade interessante é que Carlos Marighella, o guerrilheiro que se tornou o maior inimigo da ditadura militar brasileira, além de seu conterrâneo, era seu amigo, além de ser seu companheiro de partido, por um determinado período. Em *Bahia de Todos os Santos*, Amado dedica um de seus textos a Marighella, onde nos conta que eles, inclusive, escreveram alguns discursos em parceria.

Em decorrência do teor politizado de suas obras e por suas evidentes preferências ideológicas, Amado teve mais de mil exemplares de seus livros queimados em uma praça pública de Salvador, durante a ditadura getulista. Isso porque era considerado subversivo e, conseqüentemente, compunha suas obras se utilizando dessa sua característica. A escrita de Jorge Amado, como um todo, valoriza os traços pertencentes à cultura popular brasileira, dentre as quais podemos destacar a afro-religiosidade, além de elementos como o samba de roda, a capoeira e a culinária. Além disso, grande parte de seus livros discutem as desigualdades econômicas, étnico-raciais e de gêneros. Considerando todos esses elementos, podemos recorrer às obras de Pontes (2009) e Rossi (2004), de modo a ter dimensão da importância que possui o escritor e o seu legado.

Pontes (2009) discorre acerca do caráter antropológico e sociológico dos livros do romancista, considerando que ele, assim como Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, tinha a proposta de trabalhar questões pertinentes à cultura brasileira e ao cotidiano de sua população. Rossi (2004), por sua vez, vai além, e compara a importância da obra de Jorge Amado com os estudos realizados por Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Edison Carneiro, por abordar e valorizar a história das pessoas negras e mestiças no Brasil. Apesar de mantermos o nosso posicionamento crítico frente às obras de Arthur Ramos e Gilberto Freyre, pois pensamos que elas são utilizadas de maneira a reforçar estigmas sociais e romantizar violências, julgamos que em termos de expressividade e repercussão, realmente, sirvam como parâmetro. Isso porque, apesar da obra de Amado ser de cunho artístico, ela possui o valor da memória, da história oral e das tradições de grupos historicamente marginalizados. O Candomblé, assim como outros legados culturais da população africana e afrodescendente no Brasil, foi preservado pela oralidade, atravessando as gerações.

Diante das condições de opressão nas quais se encontravam as populações negras e pobres, na Bahia, e no Brasil como um todo, durante as primeiras décadas do século XX, a grande maioria das pessoas afro-religiosas eram, até então, analfabetas, conforme afirma Prandi (2014). Assim sendo, personalidades como Jorge Amado, Pierre Fatumbi Verger, Agenor Miranda Rocha, dentre outras, foram importantes para fazer registros sobre as práticas desse grupo, de maneira a preservar e, posteriormente, popularizar tais conhecimentos. É importante ressaltar que esses homens, particularmente, não eram apenas intelectuais que utilizavam o Candomblé como objeto de seus estudos, visto que todos eles eram sacerdotes das/os orixás. Jorge Amado, por exemplo, era filho de santo de mãe Senhora, ocupando o cargo de ojuobá<sup>14</sup>, em seu terreiro.

Sabemos que *Mar Morto*, assim como *Cacau* (1933) e *Suor* (1934), caracteriza-se como um romance proletário, conforme mencionado anteriormente. Com o propósito de melhor ilustrar essa definição, por assim dizer, Rossi (2004) se utiliza de uma nota de rodapé escrita pelo próprio Jorge Amado que, aparentemente, queria afirmar as suas reais intenções. Amado escreve: “tentei contar neste livro, com um mínimo de literatura para um máximo de honestidade, a vida dos trabalhadores das fazendas de cacau no sul da Bahia. Será um romance proletário?” (AMADO, 1987, p. 8 apud ROSSI, 2004, p. 155).

Esse apontamento/questionamento diz respeito ao seu romance *Cacau*, porém, parecemos perfeitamente possível adequá-lo ao livro que aqui discutimos, considerando que o seu

---

<sup>14</sup> “Literalmente, os olhos do rei – título sacerdotal” (BASTIDE, 2015, p. 311).

enredo se dedica a narrar o cotidiano de um grupo específico de trabalhadores. Pontuamos que nós utilizamos o termo *trabalhadores*, marcando o gênero masculino, porque nessa obra, especialmente, as mulheres e homens são retratadas/os de maneiras bastante particulares. A partir da leitura e do contato com outros expoentes da cultura popular, é possível deduzir que, nesse contexto histórico e social, a pesca era uma atividade desempenhada, majoritariamente, por homens.

*Mar Morto* (1960) narra a história de Guma, um jovem criado no cais da Bahia, que tem a sua vida atrelada ao mar e, conseqüentemente, à Iemanjá. A figura de divindade é, então, evocada com frequência, como se ela própria fosse uma personagem da trama, representando o destino dos homens que vivem da pesca. A deusa é descrita em suas características físicas, de modo a ressaltar a sua beleza e feminilidade. Além disso, o romance trabalha algumas particularidades de seu temperamento. Em relação a sua aparência, dizem os mitos que é muito bonita, sendo retratada como dona de lindos cabelos, que penteia sob a luz do luar. Sobre o seu gênio, é notório que Iemanjá oscila entre os seus cuidados e carinhos maternos para com as/os suas/seus protegidas/os, sua sensualidade de deusa fêmea, e sua ira, quando a desagradam de alguma maneira.

Desde o seu início, o romance deixa subentendido que Guma tem uma espécie de destino a cumprir, em virtude de sua condição de protegido de Iemanjá. Morrer afogado nos braços da deusa é, basicamente, a sua sina, afinal é o que, comumente, ocorre com os homens que possuem essa condição de predileção. A impressão que se tem é que morrer entre os braços da deusa representa, de certa maneira, masculinidade. De acordo com o que é partilhado por Amado, Iemanjá escolhe os homens do mar de maior valentia e coragem e os leva para desfrutar dos prazeres sexuais em seu leito no fundo das águas. O autor nos conta que a população do cais, como um todo, pede à Iemanjá a sua proteção de caráter maternal, rogando para que não ocorram muitas mortes no mar e haja fartura nas pescas. No entanto, a partir dessa leitura, fica evidente o desejo sexual que esses homens nutrem pela divindade. Pois, como podemos ler “(...) Iemanjá é mãe e esposa. Ela ama os homens do mar como mãe enquanto eles vivem e sofrem. Mas, no dia em que morrem é como se eles fossem seu filho Orungã<sup>15</sup>, cheios de desejo, querendo seu corpo” (AMADO, 1983, p. 60).

No mais, é possível pensar essa noção de destino, enquanto condição imutável, de modo a problematizar o sentimento de impotência diante da realidade social. Essa questão de conformismo relacionado à religião é também trabalhada em algumas obras do cinema novo,

---

<sup>15</sup> “orixá filho de Iemanjá, que a teria violentado, dando origem ao nascimento dos demais orixás. Esquecido no Brasil e em Cuba” (PRANDI, 2014, p. 569).

e aqui, particularmente, destacamos o trabalho de Glauber Rocha. Com o propósito de melhor ilustrar essa crítica social, mencionamos uma passagem do livro que descreve o diálogo que se dá entre a mãe de Guma e o homem que o pegou para criar, seu tio Francisco. A mãe fala de seu desejo de dar estudo para seu filho, quem sabe torná-lo “doutor”, algum dia. Francisco, por sua vez, rebate dizendo que, provavelmente, isso não ocorrerá, considerando o modo como são tratados os filhos das prostitutas. A mãe de Guma fala, ainda, de seu medo que o menino morra afogado, como ocorreu com o seu pai, e Francisco lança mão do seguinte argumento: “- Siá dona, destino é coisa feita lá em cima. Se ele tem que ser de Janaína, não há saber que livre ele. Se ele ficar aqui vira homem de verdade. Se for com a senhora acaba um mofino que nem esses homens de cabaré...” (AMADO, 1983, p. 23). É importante pontuar que “Janaína”, de acordo com o que descreve Jorge Amado, é um dos nomes pelos quais é chamada a orixá do mar. Ademais, ressaltamos que Iemanjá, assim como no longa-metragem de Glauber Rocha, anteriormente citado, é descrita como sendo bela e sedutora, porém ciumenta, possessiva e cheia de vontades, tomando os homens para si, conforme o seu desejo.

Prandi (2007), ainda, descreve Iemanjá como aquela que afoga as pessoas imprudentes, devolvendo os seus corpos para a praia, posteriormente. Afirma também que a deusa possui uma predileção, pois “dos homens mais bonitos e fortes que não voltam das águas, dizem que foram levados para o fundo de seu ser” (PRANDI, 2007, p. 52-53).

Cabe ressaltar que, assim como ocorre em outras obras de Jorge Amado, *Mar Morto* se baseia em características estereotipadas de gêneros, sendo possível, inclusive, apontar algumas diferenças marcantes entre os homens e as mulheres. Os saveiristas são retratados, majoritariamente, como valentes, brigões, boêmios e mulherengos. São nítidos os traços correspondentes aos padrões de masculinidade hegemônica, tal como sugerem as proposições trabalhadas por Connell e Messerschmidt (2013). Em suma, a masculinidade hegemônica se ancora em discursos que determinam os modos de ser sujeito do gênero masculino em uma sociedade sexista e heteronormativa. No romance em questão, “tornar-se homem” significa estar alinhado, necessariamente, aos ideais de virilidade e valentia que são estabelecidos pelo grupo.

As mulheres do romance, no entanto, são divididas, basicamente, em duas categorias: as namoradas, noivas e esposas, ou seja, as mulheres com as quais parece propício formar famílias, e as demais, que são, em suma, as prostitutas ou as mulheres com quem os homens mantêm relações no nível estritamente sexual. Em relação a isso, podemos citar Mary del Priore (2013) que destaca que a conduta das mulheres foi, por muito tempo, uma maneira de diferenciar socialmente as “moças de família” das “outras”. Rago (1997), por sua vez,

discorre acerca dessa ambivalência instituída entre as “mulheres para casar” e as prostitutas. É possível afirmar que essa dicotomia está relacionada com a questão da vida pública e da vida privada, sendo a prostituta a mulher da rua, e a esposa, a mulher do lar.

A virgindade feminina é outra questão discutida no romance, visto que Guma, antes de conhecer Lívia, esperava, como destacado pelo narrador, por uma mulher virgem que pudesse ser tomada como companheira. A historiadora Mary del Priore (2013) aborda a temática de maneira teórica, discorrendo acerca da importância social que possuía a virgindade, até um passado bastante recente. Casar virgem consistia em uma espécie de obrigação das “moças de família” e, por isso, elas eram instruídas a resistirem a quaisquer investidas masculinas, além de ter de negarem os seus próprios desejos.

Entretanto, é necessário frisar que, como aponta Belline (2014), Lívia é uma das primeiras personagens femininas de Jorge Amado a romper com as imposições sociais de gêneros. De acordo com a autora, Lívia é a mulher que desafia o destino, não se curvando diante da realidade adversa que se apresenta. O seu casamento com Guma já se dá por um ato de rebeldia, contra a vontade de sua própria família. Nesse sentido, podemos citar Mary del Priore (2013) que pontua a importância que o casamento possuía para a vida social das mulheres, sendo o matrimônio, uma questão ligada à honra familiar. O casamento por amor não era algo socialmente valorizado, de modo que o que importava, de fato, era a conveniência da união. Lívia é retratada como uma moça da cidade alta, de boa família, além de ser muito bonita. Em suma, uma mulher com potencial para arrumar um casamento vantajoso, no aspecto financeiro. No entanto, ela se rebela contra os interesses de seus tios e se casa com um saveirista. Lívia, como destaca Belline (2014), nutre raiva e ciúme do mar e, conseqüentemente, de Iemanjá. Esse sentimento parecia ser bastante comum entre as namoradas, noivas e esposas dos homens que viviam da pesca ou de outras atividades marítimas, porém essas mulheres se desdobravam em gentilezas de modo a convencer Iemanjá a não seduzir e afogar os seus amados.

A obra dá a entender que, as únicas profissões que restavam para as viúvas eram os trabalhos como lavadeiras nas fábricas ou a prostituição. Lívia, no entanto, não se conforma com nenhuma dessas possibilidades e subverte o seu destino. No final do romance, Guma morre heroicamente e a sua esposa, então, assume o seu posto de saveirista, que era tido até então como uma profissão masculina. Desse modo, Lívia rompe com a sina das viúvas dos homens do mar. Ela representa a força feminina que contesta padrões de gênero socialmente determinados.

### ***Barravento: a arte, a fé e a fome***

O longa-metragem *Barravento*, do cineasta baiano Glauber Rocha, data de 1962, época de transição da história política brasileira. Nossa escolha do filme se deu em virtude do contexto histórico e social no qual foi produzido, por sua criticidade e semelhanças com o romance *Mar Morto*. Entre o fim da década de 1950 e o início da década de 1960, o país vivia as reverberações econômicas e sociais dos processos de modernização promovidos pelo governo de Juscelino Kubitschek. Vale pontuar também a efervescência política mundial, devido à Guerra Fria, sendo essa tensão acentuada após a revolução cubana, em 1959. Em virtude do êxito revolucionário, a América Latina, como um todo, passou a representar ameaças para a hegemonia imperialista e, conseqüentemente, para os privilégios obtidos através da exploração dos países colonizados. No Brasil, particularmente, as medidas adotadas por João Goulart desagradaram as elites, o que culminou com o golpe militar de 1964 e seus longos e sangrentos anos de ditadura.

Nesse contexto, de acordo com Carvalho (2006), o Cinema Novo, escola à qual pertence o filme que ancora a nossa discussão, surge com a proposta de criticar o cinema enquanto expressão artística elitista. As/os cinemanovistas desejavam romper com os padrões estéticos norte-americanos, produzindo obras que estivessem próximas da realidade concreta das pessoas pobres do Brasil. O cinema que produziam devia ser “novo”, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo. Em relação a sua forma, é possível apontar a “feitura” de seus filmes, por assim dizer, posto que suas imagens são rudimentares e pobres em técnicas, além de possuírem uma estética precária. No que tange ao conteúdo, o seu principal propósito era utilizar a sétima arte enquanto expressão voltada para a contestação, com evidente teor ideológico, em prol da transformação social. Em suma, a partir dos elementos que nos são fornecidos pela autora, é possível destacar que as/os idealizadoras/es desse movimento utilizavam uma estética subdesenvolvida para retratar, dentre outras coisas, as relações de poder, a fome e as miserabilidades próprias de um país historicamente explorado e desigual.

Carvalho (2006) afirma ainda que, essa vertente se dedicava também a resgatar e debater heranças do colonialismo. Aponta que as obras cinemanovistas propunham discussões, principalmente, acerca de três temáticas: a escravidão, o misticismo religioso e a violência, especialmente na região nordeste do país. Ademais, a autora levanta a questão visceral do cinema novo: a fome. A miserabilidade do povo é o cerne do cinema novo. Em 1965, inclusive, Glauber Rocha escreveu um texto, cujo título é “Uma estética da fome”.

Em relação ao enredo do filme, mais propriamente, Xavier (2007) aponta que, entre a crítica à alienação religiosa e a valorização de tradições das populações negras no Brasil, *Barravento* ilustra o cotidiano de uma comunidade de pescadores, que associam suas vidas às vontades de Iemanjá. Aruã é o jovem pescador protegido pela deusa. Essa sua condição particular, o faz se destacar dentre os demais homens da comunidade, sendo admirado por uns e invejado por outros. No entanto, essa proteção especial não o permite se relacionar amorosa e/ou sexualmente com nenhuma mulher, de modo a preservar o seu encanto. Nesse cenário, Firmino é, em suas próprias palavras, um “elemento subversivo”, contestando o fatalismo religioso, a miséria do povo e o seu conformismo. Nesse contexto, a figura de Iemanjá é trabalhada de maneira muito parecida como ocorre na obra de Jorge Amado, sendo responsabilizada pelas vidas das pessoas da comunidade.

Assim como ocorre no romance de Amado, *Barravento* reforça alguns dos comportamentos femininos estereotipados comumente associados à Iemanjá, tais como: o cuidado para com suas filhas e filhos e o seu ciúme exacerbado. Além disso, a sua condição de predileção também lhe confere um teor de masculinidade, tanto que, em uma das cenas, uma mulher verbaliza o seu desejo de que o seu filho seja, em suas palavras, “homem, igual a Aruã”. O desenrolar da história nos evidencia que, assim como ocorre com Guma, acredita-se que Aruã tem uma espécie de destino a cumprir, sendo que a sua condição de predileto da deusa lhe dá vantagens e desvantagens. Uma das vantagens, por exemplo, é a sua segurança ao entrar no mar, sem medo de acidentes e com possibilidade de fartura na pescaria. A desvantagem, no entanto, como já mencionada anteriormente, corresponde à imposição de uma espécie de celibato, tendo Aruã o dever de se resguardar dos prazeres sexuais, por, de certa maneira, pertencer à orixá.

### **Odô Iyá Yemanjá<sup>16</sup>**

Considerando as características da deusa que são destacadas nas obras artísticas que utilizamos como disparadores para essa discussão, é pertinente resgatar outros elementos da literatura acadêmica, retirados das ciências humanas, tais como da Antropologia, da História e da Sociologia.

De acordo com o que descreve Pierre Fatumbi Verger (1981), o nome Iemanjá vem de Yèyé omo ejá, que significa “Mãe cujo os filhos são peixes”, ela é filha de Olóòkun, deus

---

<sup>16</sup> Essa saudação em iorubá pode ser traduzida como “mãe das águas, Iemanjá”.



(Benin) ou deusa (Ifé) do mar. É representada em algumas imagens talhadas em madeira com o aspecto de matrona gorda e nutritiva, com seios fartos, atributo físico que remete a amamentação de suas/seus muitas/os filhas/os.

Iemanjá é a deusa iorubá de maior popularidade no Brasil e em toda América Latina, talvez pelo fato de estar ligada ao mar e a maternidade, ambos os elementos de suma importância para a manutenção da vida. Prandi (2007), em *Contos e Lendas Afro-brasileiros: A Criação do Mundo*, conta com sensibilidade singular a trajetória África-Brasil das divindades iorubás e, conseqüentemente, o nascimento do Candomblé. A obra narra a história de Adetutu, uma jovem africana capturada por caçadores de escravos/os, que no navio negreiro sonha com as deusas e deuses de sua terra. De acordo com Prandi (2014), as/os iorubás acreditam na presença ou corporificação de divindades em objetos e nas forças da natureza, assim sendo, Iemanjá simboliza a ligação entre um povo com a sua história e as/os suas/seus ancestrais, porque ela é o mar. Sabemos também que o seu poder para a população iorubá é incontestável, como descreve Verger (2000), “Yemoja [disseram-me], é o mais poderoso de todos os Orisa; os outros Orisa dependem dela, porque ela é a água e nada se pode fazer sem água” (VERGER, 2000, p. 295).

Além disso, assim como cada orixá possui as suas danças próprias para os momentos nos quais incorporam em suas/seus filhas/os humanas/os, elas/es têm também seus toques musicais característicos. Esses ritmos particulares consistem em espécies de chamamentos para a terra e as suas letras, cantadas na língua materna, narram as suas histórias e características. Barbara (2002) levanta alguns pontos bastante interessantes sobre o *jincá*, o toque musical da deusa do mar:

O toque característico de Iemanjá é o *jincá* que significa honra. É um toque lento e compassado que revela as características de Iemanjá. A parte do corpo onde nasce o movimento, conforme a pesquisa, é o coração, pois Iemanjá é aquela que acolhe todo mundo. (BARBARA, 2002, p. 157).

Eduardo Galeano (2013), em seu texto *A Deusa*, descreve a festa de Iemanjá realizada, geralmente, no dia 2 de fevereiro, celebrada no Brasil, em Cuba e no Uruguai, onde cita que nessa ocasião são ofertadas flores, perfumes, fitas, espelhos e outros adornos que ressaltam a vaidade, além de guloseimas e, em sua honra, as/os fiéis realizam grandes comemorações. Nesse dia, todas/os rogam por seu zelo e, acredita-se que, se os mimos oferecidos forem aceitos de bom grado, o ano lhes será favorável, tanto ao que se refere à fartura quanto ao fato de que ocorrerão poucas mortes no mar, por isso é importante despender grandes esforços para cair nas graças da deusa. Iemanjá figura entre as aiabás das águas e está relacionada às águas salgadas e, como descreve Prandi, é ela “a senhora das grandes águas,

mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura, talvez o orixá mais conhecido no Brasil” (PRANDI, 2009, p. 22). O autor faz um apanhado das histórias sobre a orixá, no qual fornece preciosas informações acerca de suas predileções, quizilas e características que se destacam. No que se refere às tendências sedutoras da orixá, especificamente, Prandi faz a seguinte descrição:

(...) Certa vez, saiu de sua morada nas profundezas do mar  
e veio à terra em busca do prazer da carne.  
Encontrou um pescador jovem e bonito  
e o levou para seu líquido leito de amor.  
Seus corpos conheceram todas as delícias do encontro,  
mas o pescador era apenas um humano  
e morreu afogado nos braços da amante. (PRANDI, 2009, p. 390).

Como é possível perceber, se articularmos esse mito com os enredos de *Mar Morto* e *Barravento*, percebemos a popularização da ideia de que a deusa, de fato, afoga os seus amantes, para que possam vivenciar as “delícias do encontro”.

Para além de seus encantos sexuais, a partir dos disparadores e do aporte teórico no qual a pesquisa se respalda, é possível frisar a questão da maternagem enquanto um de seus traços mais marcantes. Além de zelar por suas/seus filhas/os, a orixá, por vezes, encarrega-se também dos cuidados de proles alheias, fornecendo alimento, acalanto e tudo o mais que se fizer necessário. Como exemplo, mencionamos a história de Omulu que, como descreve Prandi (2014), é o filho que Nanã, seguindo um costume de seu clã, abandona nas proximidades do mar, por ter nascido fraco e doente. Iemanjá escuta o choro de criança e com muito amor o acolhe e se desdobra em cuidados para curá-lo e criá-lo.

É importante destacar que existem outros estereótipos supostamente de gênero feminino que são associados à deusa, para além da conduta maternal, tais como: vaidade, ciúme excessivo, caráter controlador e etc., como descrevem Lydia Cabrera (apud Verger 1981), Monique Augras (1983, 1986, 1989), Pierre Fatumbi Verger (1981, 1998, 2000), Reginaldo Prandi (2001, 2007), Jorge Amado (1960), Eduardo Galeano (2013). Além de serem relatadas na teoria, essas características generalizadas são também difundidas no cotidiano dos terreiros de Candomblé Ketu, como pude perceber a partir da minha experiência anterior como pesquisadora e, especialmente, na minha vivência pessoal como abiã<sup>17</sup>.

Pontuamos que conhecer e problematizar tais atravessamentos de gênero é importante para que possamos cartografar como as mulheres que são consagradas a deusa se relacionam consigo mesmas e com as/os outras/os e, conseqüentemente, de que maneira esses fatores

<sup>17</sup> “Posição inferior na escala hierárquica dos candomblés ocupada pelo candidato antes de seu noviciado; em yorubá significa ‘aquele que vai nascer’.” (VOGEL, 2012, p. 191).

compõe os seus processos de subjetivação. Se nos propormos a pensar os estereótipos de gêneros associados a divindade em questão, percebemos que eles são reforçados pelos valores ocidentais. Em tempo, pontuamos que, em nosso contexto de pesquisa, partimos do conceito de *estereótipo* trabalhado na obra de Erving Goffman (1975). De maneira simplificada, podemos pensar essa ideia como sendo a atribuição generalizada de uma ou mais características a um determinado grupo social.

Para pensar essa questão, podemos citar Augras (1989), que aponta o sincretismo entre elementos afro-religiosos e o catolicismo, praticado especialmente pela Umbanda, enquanto um dos fatores que contribuíram para o embranquecimento, por assim dizer, de Iemanjá no Brasil. Dessa forma, a sua representação no imaginário popular perdeu gradativamente o caráter de matrona, que pode conceber, inclusive, na ausência de machos. A autora propõe a ideia de um processo de moralização da deusa, com o intuito de afastá-la de sua sexualidade e negritude. Além disso, é possível mencionar o fato de que, muitas das vezes, Iemanjá é retratada como uma deusa branca, vestida com um manto azul que remete à imagem popularizada da virgem Maria. Vale pontuar que durante as entrevistas, duas das participantes mencionaram o aspecto étnico-racial da entidade, afirmando que não existem orixás brancas/os e que esta representação da deusa é proveniente de racismo.

Bernardo (2003) cita que diversas/os autoras/es têm suas respectivas parcelas de responsabilidade e conivência na ocidentalização de Iemanjá, posto que utilizavam os seus trabalhos para mascarar o racismo religioso em relação ao Candomblé. Para pensar as múltiplas imagens de Iemanjá social e academicamente difundidas, podemos nos valer do trecho abaixo:

No período de 1934 a 2001, além dos vários nomes, Iemanjá recebeu inúmeros significados provenientes de análises metodológicas de diferentes matizes teóricas, realizadas em diversos tempos e espaços. Das diferentes interpretações surge Iemanjá como mulher fatal, mãe protetora, matricida, mãe dos peixes, mãe dos orixás, mulher vaidosa, linda, de cabelos longos, mulher gorda de seios fartos, nutriente, mulher generosa, mulher vingativa. (BERNARDO, 2003, p. 61).

Por fim, cabe pontuar que, para além da importância de sua função materna e demais características associadas, comumente, ao feminino, não se deve perder de vista que a orixá possui outros papéis na vida humana. A partir da mitologia iorubá e dos ritos afro-religiosos, destacamos a importância de Iemanjá nos cuidados relativos à saúde mental.

**“Encheu o ori de mar...”<sup>18</sup>**

De acordo com a tradição iorubá, as/os humanas/os são compostas/os por partes distintas que se relacionam entre si e com forças cósmicas e naturais. Dentre essas partes, o *orí* merece destaque, devido a sua importância, e pode ser descrito como elemento de singularidade, visto que todo ori é único. Ori é também a divindade que acompanha as/os sujeitas/os desde antes do nascimento até depois da morte, sendo essa particularidade apontada pela mitologia:

Ori, essência do ser, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte, período durante o qual Ori continua acompanhando o homem, então na condição de ancestral, do mesmo modo que acompanhou durante a existência física, até o momento de nova encarnação. (RIBEIRO, 2005, p. 10).

Ori é uma palavra iorubá que significa *cabeça*, podendo também ser traduzida como *destino*, de acordo com Prandi (2007). Referente a esse aspecto, destacamos que Iemanjá é chamada em muitos cânticos de *iyáolori*, palavra que surge da junção de *iyá* que, de acordo com Carneiro (1961) significa *mãe*, com a palavra ori, *cabeça*. Desse modo, sabemos que Iemanjá é chamada de *mãe das cabeças*. Para que se possa tomar conhecimento da importância da cabeça e a sua simbologia religiosa para o Candomblé Ketu, é possível utilizar algumas considerações de Barros e Teixeira (2000):

Apesar do corpo humano ser pensado como um verdadeiro microcosmo, certas partes são vistas como fundamentais para o equilíbrio da totalidade. A parte superior do corpo, a cabeça, está diretamente associada aos orixás, e ‘feitura da cabeça’ ou ‘feitura do orixá’ se direciona para a descoberta de elementos que a compõem, e em busca de uma identidade própria, ‘Fazer o santo’ ou ‘fazer a cabeça’ pode significar para o iniciante a possibilidade de se descobrir enquanto pessoa e, ao mesmo tempo, estabelecer elos religiosos e sociais permanentes. (BARROS & TEIXEIRA, 2000, p. 113).

Partindo dos referenciais mitológicos fornecidos por Prandi (2007; 2014; 2017), temos acesso às histórias que versam sobre o poder de Iemanjá em relação às cabeças humanas. O autor descreve o mito que conta que apesar de Oxalá, o grande orixá, ser responsável pela criação das/os humanas/os, Ajalá é o oleiro que molda e cozinha as cabeças, mais propriamente o que tem dentro delas. Mas, às vezes ele bebe demasiadamente e erra o ponto de cozimento, de forma que algumas cabeças não ficam lá muito boas. As pessoas, no entanto, têm o direito de escolher suas cabeças antes de nascer, ou seja, definem também os seus destinos, a partir disso. Porém, com pressa de nascer, muitas/os fazem escolhas ruins e padecem na terra, tendo que recorrer ao auxílio de Iemanjá. Em *Mitologia dos Orixás* (2014),

---

<sup>18</sup> Trecho da música *Rainha das Cabeças*, pertencente ao álbum *Metal Metal*, da banda *Metá Metá*.

Prandi compartilha a história que atesta o domínio de Iemanjá sobre os oris. Quando era casada com Oxalá, a aiabá só fazia reclamar por não ter recebido nenhum reino ou ofício especial de Olodumare, como as/os demais orixás. Ela tanto reclamou que Oxalá acabou enlouquecendo. Iemanjá, então, cuidou com dedicação e carinho do ori do seu esposo, realizando as oferendas necessárias e deixando o ambiente limpo e acolhedor, como é da predileção do grande orixá. Mediante a tantos carinhos e cuidados, Oxalá se curou e Iemanjá recebeu de Olodumare, o deus supremo, a missão de zelar pela saúde do ori das/os mortais. É por isso que ela é a rainha das cabeças, sendo reverenciada em todos os ritos afro-religiosos nos quais se pretende melhorar o destino e tranquilizar o ori, como no bori, por exemplo. Ter um ori saudável é também ter um destino saudável, daí a importância de estar sob a proteção da mãe das cabeças.

Em tempo, frisamos que, como é proposta na obra de Pierre Fatumbi Verger (1981), cada pessoa possui uma divindade pessoal, “de cabeça”, como se fala nos espaços afro-religiosos, pois, conforme mencionado anteriormente, é na cabeça que a energia da/o orixá é fixada. Esse fato não tem relação com o domínio de Iemanjá sobre a saúde de todas as cabeças, ou seja, ainda que Iemanjá não seja a orixá “dona” do ori em questão, ela o rege no aspecto psíquico.

A/o deusa/deus pessoal, que pode ser Iemanjá ou não, é considerada/o como mãe ou pai da/o humana/o em questão, a partir disso, como é difundido no grupo, são influenciados os gostos, as preferências, as quizilas, as paixões, as afinidades, os afetos, os desafetos, etc. Algumas/alguns diriam que é a partir da/o santa/o que se define a personalidade das pessoas, no entanto, trabalhamos com o que se concebe como subjetividades, de forma que é possível sugerir que tais características cosmológicas compõem os processos de subjetivação das pessoas afro-religiosas. É pertinente pressupor que as/os filhas/os de Iemanjá, por exemplo, compartilham de aspectos comuns, assim como as/os filhas/os das/os demais divindades iorubás. Pierre Fatumbi Verger, em seu livro *Orixás* (1981), descreve os possíveis arquétipos das divindades afro-brasileiras, o que nos fornece elementos para que possamos pensar as dimensões da vida social e as singularidades dessa/e deusa/deus e os modos como tais características reverberam na vida de suas/seus sacerdotisas/sacerdotes. De acordo com um trecho de Lydia Cabrera, citado por Verger, são comuns as seguintes características entre as filhas de Iemanjá:

As filhas de Iemanjá são voluntariosas, fortes, rigorosas, protetoras, altivas e, algumas vezes, impetuosas e arrogantes; têm o sentido de hierarquia, fazem-se respeitar e são justas mas formais; põem à prova as amizades que lhes são devotadas, custam muito a perdoar uma ofensa e, se perdoam, não esquecem jamais. Preocupam-se com os outros, são maternais e sérias. Sem possuïrem a vaidade de

Oxum, gostam do luxo, das fazendas azuis e vistosas, das joias caras. Elas têm tendência à vida suntuosa mesmo se as possibilidades do cotidiano não lhes permitem um tal fausto. (CABRERA apud VERGER, 1981, p. 194).

Outro detalhe a ser considerado é que na cosmologia afro-religiosa há uma conjuntura de fatores espirituais que interferem na maneira que a/o santa/o é experimentada/o por essa/e sujeita/o. Dentre essas particularidades, podemos citar o enredo pessoal, que equivale a uma espécie herança espiritual que cada pessoa possui, sendo ainda também que há qualidade da/o santa/o, característica ilustrada a seguir:

Diz-se na Bahia que há sete Iemanjás:  
 Iemowô, que na África é mulher de Oxalá;  
 Iamassê, mãe de Xangô;  
 Eua (Yewa), rio que na África corre em paralelo ao rio Ògùn e que frequentemente é confundido com Iemanjá em certas lendas;  
 Olossá, a lagoa africana na qual desaguam os rios;  
 Iemanjá Ogonté, casa com Ogum Alagbedé;  
 Iemanjá Assabá, ela manca e está sempre fiando algodão;  
 Iemanjá Assessu, muito voluntariosa e respeitável. (VERGER, 1981, p. 191).

Dessa forma, pontuamos que, estar sob proteção dessa/e ou daquela/e orixá não constitui condição determinante para os modos de ser no mundo, visto que a pessoa está em processo de subjetivação e a própria ideia de processualidade sugere possibilidades variadas, sempre passíveis a novas conexões. Além de que, é necessário destacar a importância dos marcadores sociais de estigma, tais como: classes sociais, raças/cores, gerações, etc, na composição nos processos de subjetivação das/os sujeitas/os candomblecistas. A condição de consagrada à Iemanjá traz consigo a ideia de compartilhamento de algumas características físicas, emocionais e psicológicas, relatadas pela mitologia iorubá, sem, no entanto, negar a singularidade de cada uma das mulheres. Prandi (2011) descreve que a divindade não é unidade e nem a mesma, variando de pessoa para pessoa, de acordo com condições relacionadas à ancestralidade e enredo religioso, aspectos mencionados anteriormente.

## “NAVEGAR É PRECISO”<sup>19</sup>: CARTOGRAFIAS E OS SEGREDOS DO MAR

*“Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa:*

*‘Navegar é preciso; viver não é preciso’.*

*Quero para mim o espírito [d]esta frase, transformada a forma para a casar como eu sou:*

*Viver não é necessário; o que é necessário é criar.”*

*(Fernando Pessoa)*

Nesse ponto da trajetória, pretendemos descrever, ainda que de maneira breve, os perfis das participantes da pesquisa, além de fornecer algumas explicações sobre o nosso trabalho de campo. No mais, vale lembrar que, no total, foram realizadas entrevistas com quatro mulheres afro-religiosas consagradas à Iemanjá, de acordo com as liturgias pertinentes ao Candomblé de nação Ketu.

Dentre as quatro mulheres que viabilizaram a presente investigação, três pertencem à mesma família espiritual e frequentam um terreiro localizado em um bairro periférico, na cidade de Assis, interior do estado de São Paulo. Elas integram o grupo ao qual eu pertencço, ainda que de maneira informal, posto que ainda sou abiã. A quarta entrevistada, porém, faz parte de outra família, morando e frequentando uma casa de Candomblé em Ourinhos, cidade próxima de Assis.

As entrevistas transcorreram conforme determinam os protocolos estabelecidos pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), obedecendo também às diretrizes propostas pelo Código de Ética da/o Psicóloga/o. Diante da apresentação da nossa proposta de estudo e do consentimento verbal para a gravação de suas falas, as participantes leram e assinaram duas vias do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Posteriormente, os áudios gravados durante os encontros foram transcritos, com o intuito de viabilizar e facilitar o desenvolvimento do nosso trabalho.

Tendo em vista que utilizamos a cartografia, enquanto metodologia e posicionamento ético de pesquisa, nossas entrevistas foram organizadas a partir de um roteiro constituído por

---

<sup>19</sup> Verso retirado do poema de Fernando Pessoa. Faz alusão à expressão “Navigare necesse, vivere non est necesse”, que significa “navegar é preciso, viver não é preciso”, utilizada pelo general romano Pompeu, 106-48 ac., com o propósito de encorajar os marinheiros.

cinco grandes eixos temáticos, que objetivavam compartilhar informações, sem induzir ou limitar as respostas das participantes.

O nosso roteiro de entrevistas foi dividido, basicamente, em duas partes. A primeira teve a função de mapear dados gerais, tais como: idades, níveis de escolaridade, ocupações, tempo de iniciação na religião, estados civis, etc. A segunda parte abarcava os nossos cinco grandes eixos temáticos, propriamente, que foram divididos da seguinte maneira:

- o processo inserção das quatro mulheres na afro-religião;
- possíveis características e condutas estereotipadas de gênero feminino social e religiosamente atreladas às suas condições de filhas de Iemanjá;
- práticas corporais próprias dos rituais do Candomblé Ketu por elas vivenciadas;
- relações de gêneros e sexualidades por elas vividas,
- marcadores sociais de estigma que compõem seus processos de subjetivação, tais como: raças/cores, classes econômicas, orientações sexuais, geracionalidades, dentre outros.

Para a escolha das sacerdotisas adotamos dois únicos critérios, além de disponibilidade e desejo de compor a trajetória conosco. O primeiro era que todas possuíssem a condição de consagradas a Iemanjá, obviamente. O segundo exigia que elas tivessem passado por todo ciclo iniciático da religião, obedecendo às liturgias necessárias para a inserção efetiva ao grupo. A nossa intenção, a priori, era obter entrevistas com filhas de santo da mesma família, o que não foi possível. No terreiro de Assis, local no qual pretendíamos realizar integralmente a pesquisa, não havia o número de iniciadas à deusa correspondente com a quantidade de entrevistas estabelecidas durante a formulação do projeto. No entanto, as três únicas filhas da orixá da casa em questão se prontificaram a compartilhar suas vivências conosco.

Com a ajuda de uma amiga, por fim, encontramos a quarta entrevistada, em uma cidade vizinha. Antes de encontrá-la, cogitamos a possibilidade de reduzir o número de entrevistas. No entanto, tínhamos como parâmetro o percurso realizado durante a iniciação científica, de modo que julgávamos ter proposto um bom número de entrevistas. Decidimos insistir um pouco mais e o resultado não poderia ter sido melhor.

### **É doce morrer – e renascer – no mar: o processo de consagração a deusa**

Em linhas gerais, a iniciação ao culto às/aos orixás corresponde ao marco religioso de maior importância para as adeptas<sup>20</sup> do grupo. O procedimento firma o elo espiritual entre a

---

<sup>20</sup> Optamos por utilizar alguns termos que se referem ao sacerdócio no feminino, posto que a nossa pretensão é discutir a inserção, os papéis de poder e atravessamentos que compõem os processos de subjetivação de mulheres que são consagradas a deusa do mar.



humana e a sua divindade pessoal, onde a energia da deusa, ou seja, o seu axé, é fixada na cabeça da noviça, conforme a descrição de Verger (1981). O conjunto de ritos que compõem a iniciação apresenta grande complexidade, exigindo desde recursos materiais até disponibilidade de tempo. Nessa etapa, a inicianda permanece recolhida no terreiro para passar pelo processo de feitura, sendo que a quantidade de dias varia, principalmente, de acordo o cargo sacerdotal ocupado. Há também a necessidade do cumprimento de preceitos, durante e após o período de reclusão. Os preceitos são, em suma, recomendações que determinam procedimentos variados, além de estabelecerem restrições diversificadas, abrangendo alimentação, condutas cotidianas, interdito sexual, dentre outras.

Para ser efetivamente considerada integrante de uma família de santo, é imprescindível passar pelo processo de feitura, que também é chamado de *raspagem do santo*. O termo *raspagem* está ligado ao fato de que a iniciação no grupo exige que os cabelos das sacerdotisas sejam raspados. Sentimos a necessidade de fazer a ressalva, entretanto, de que a raspagem dos cabelos pode variar, de acordo com a casa de Candomblé e as determinações da mãe ou do pai de santo e, especialmente, devido ao cargo ocupado pela pessoa que está se iniciando. Na bibliografia consultada, não foi encontrada nenhuma informação específica sobre variações. Porém, podemos citar algumas particularidades que observamos em nossas vivências com a religião. No terreiro de Assis (SP), foi possível perceber que as equedês, e somente elas e ogãs, optam por raspar os cabelos durante o processo de iniciação ou na obrigação de sete anos, chamada de *adeká*. Isso porque, tanto as equedês quanto os ogãs, ocupam posições de prestígio na organização hierárquica do grupo e ofertam os seus cabelos uma única vez, diferentemente das pessoas que experienciam o transe místico. As iaôs, ao menos na minha família espiritual, devem, necessariamente, raspar os cabelos duas vezes, ou seja, durante o procedimento de inserção ao grupo e, posteriormente, na obrigação de sete anos, quando se tornam *ebômins*, que significa que obtiveram o status de “irmãs mais velhas”.

Além disso, é comum ouvir entre as pessoas afro-religiosas expressões como “eu raspei o santo”, “eu fiz o santo” ou “eu nasci para o santo”. De fato, a prática equivale a um renascimento, nos níveis social e espiritual, como é possível ler na obra de Vogel (2012). O renascimento espiritual se dá em virtude do nascimento, por assim dizer, de uma entidade que deve ser cuidada e celebrada ao longo dos anos. No que se refere ao aspecto social, é possível destacar a inserção efetiva na família de santo, de modo que a inicianda recebe, inclusive, um nome particular, pelo qual sua deusa será sempre reconhecida. Em resumo, podemos afirmar que a introdução afro-religiosa promove “uma mudança no estatuto da pessoa” (BIRMAN, 1995, p. 33).

## O caminho das águas e a ética dos encontros

Antes de iniciarmos as discussões pertinentes à parte do material coletado através da pesquisa de campo, apontamos que serão utilizados nomes de diferentes elementos e seres marinhos para nos referirmos às participantes da pesquisa. O nosso intuito é proporcionar melhor entendimento a quem nos lê, respeitando o caráter sigiloso da investigação e resguardando as identidades das mulheres que foram entrevistadas. As nossas escolhas foram: Pérola, Coral, Água-viva e Anêmona.

Três das quatro entrevistas foram realizadas nas residências das mulheres que aceitaram compor a pesquisa conosco. A última entrevista, entretanto, ocorreu em um terreiro da cidade de Ourinhos, espaço frequentado pela sacerdotisa que pertence à outra família espiritual. No início do percurso, apresentei a proposta de investigação para todas elas e, com a confirmação da participação, adequei-me às suas disponibilidades de locais, datas e horários. Este detalhe, aparentemente irrelevante, mostrou-se um facilitador para o bom andamento de nossos encontros. De maneira geral, elas foram bastante receptivas e se mostraram confortáveis por me receber nos ambientes que lhes são comuns. Ademais, reunimos considerável quantidade de material, pois três, dentre as quatro entrevistas duraram entre uma hora e meia e duas horas, cada uma.

Dentre as três mulheres que me receberam em suas casas, duas se mostraram, particularmente, afetuosas e alegres, fazendo que eu me sentisse como uma convidada especial. Após o término das entrevistas, essas mulheres conversaram comigo sobre assuntos variados, compartilhando outras histórias sobre a religião e a família espiritual da qual fazem parte, fatos sobre as suas vidas pessoais, particularidades sobre as suas filhas, seus trabalhos e rotinas, além de se desdobrarem em gentilezas para comigo. Desse modo, pensamos que as entrevistas não foram, meramente, um instrumento investigativo, mas também uma forma de socializar ensinamentos e afetos.

É necessário destacar ainda que, com as informações extras, cedidas em caráter informal e sem o auxílio do gravador, criei uma espécie de “diário de campo”, que visitei e visito nos momentos em que sinto a necessidade. Ademais, percebi que o contato para além do cotidiano do terreiro me aproximou de quase todas elas, tanto por fazerem parte de um momento importante da minha vida, que é o mestrado, quanto por compartilharem a condição de filhas de Iemanjá comigo. Elas me perguntam com frequência sobre o andamento da pesquisa, além de fazerem bons votos e afirmarem pedir à deusa que zele por mim e pelos meus caminhos.

### **Debaixo d'água: o colorido das mulheres de Iemanjá**

O Candomblé é uma religião que se estrutura de maneira hierárquica, conforme já pontuamos anteriormente. Assim sendo, é importante destacar as posições de poder que cada uma das mulheres que nos concederem entrevistas ocupa em suas respectivas famílias espirituais. Sabendo que duas delas são equedês e que as demais são iaôs, é importante compreender, ainda que resumidamente, ao que corresponde cada um desses cargos e quais são as suas funções que lhes são atribuídas.

Sobre os cargos, propriamente, com o auxílio teórico de *O Candomblé da Bahia* (2005), entende-se que equedê é a “mulher encarregada de tratar das filhas-de-santo quando entram em transe” (BASTIDE, 2005, p. 309). É uma função estritamente feminina, sendo desempenhada por mulheres que não experimentam o êxtase religioso. São elas que zelam pelas divindades quando ocorrem as incorporações, de modo que as vestem, fazem parceria durante as danças rituais, além de cuidarem para que os “cavalos<sup>21</sup>” não tenham os seus corpos lesionados. Elas são consideradas e, por vezes, chamadas de “mães”, o que lhes confere respeitabilidade e certa autoridade dentro do grupo. Já ouvi de pessoas veteranas na religião a afirmação de que as equedês são as verdadeiras “mães de santo” do grupo.

No que diz respeito à posição de iaô, é possível descrever, em linhas gerais, que é ocupada por pessoas que, independentemente de suas identidades de gêneros e/ou sexos biológicos, estão em processo de aprendizagem na religião, período que podemos chamar de *noviciado*. Vogel (2012) utiliza a metáfora da galinha d'Angola para descrever as iaôs, tanto pelos adornos utilizados no “dia do nome”, quanto pelas posturas que lhes são cobradas. Na saída de santo, ou seja, no dia que a divindade revela o seu nome particular para a comunidade, em determinado momento, as iniciandas têm os seus corpos cobertos por várias pintinhas, de modo que lembram a aparência do animal em questão. O ponto mais importante da comparação, no entanto, talvez esteja no comportamento que é exigido das novatas.

Em decorrência do lugar que ocupam na estrutura hierárquica candomblecista, as iaôs, assim como a galinha d'Angola, olham, ou deveriam olhar, sempre para baixo, o que demonstraria respeito pelas pessoas mais velhas de suas famílias. Olhar diretamente para os olhos de uma/um sacerdotisa/sacerdote veterana/o pode ser tomado como um ato de insolência, desrespeito e insubordinação. O autor utiliza a expressão “humildade” para

---

<sup>21</sup> “Cavalo” é um termo utilizado na literatura específica como maneira de se referir às pessoas que entram em transe religioso. Algumas/alguns autoras/es utilizam, também, a palavra “burro” como variante, porém é menos frequente, especialmente nos escritos sobre o Candomblé.

descrever a conduta ideal das iniciantes, pois são elas que, teoricamente, desempenham as tarefas menos glamorosas de um terreiro, vestem-se com simplicidade e possuem um severo código de comportamento. Vale pontuar também que, por ocuparem um papel de pouco poder dentro do grupo, recebem ordens daquelas/es que possuem cargos prestigiados. No mais, sabe-se que a galinha d'Angola é um animal cerimonial da afro-religião, posto que representa o processo de feitura da/o santa/o e, de modo genérico, a categoria de iniciadas. Na mitologia iorubá, é possível encontrar contos que versam sobre as semelhanças entre as iaôs e a coquém, visto a importância sagrada que o animal possui.

Destacamos, então, uma informação que julgamos importante sobre as iaôs entrevistadas. Nenhuma das duas deu a obrigação chamada de *adeká*, até porque, caso contrário, elas não seriam mais iaôs. O *adeká*, de acordo com a bibliografia consultada, é a obrigação que marca o fim do noviciado, ou seja, o cumprimento dos sete anos de aprendizado como iaôs. Porém, ambas as participantes da pesquisa já possuem mais de dez anos de iniciação, de modo que é de se supor que tenham adquirido o conhecimento necessário para a ascensão na hierarquia de suas respectivas famílias. Assim, ao menos teoricamente, elas estão aptas para, finalmente, se tornarem ebômins. Ebômin é a “pessoa veterana no culto; título adquirido após a obrigação de sete anos” (VOGEL, 2012, p. 195). De acordo com Bastide (2005), é a segunda etapa, ou seja, a fase que sucede o noviciado, sendo que o termo equivale à expressão “minha/meu irmã/o mais velha/o”. Em relação a essas duas participantes da pesquisa, supõe-se que estejam preparadas para se tornarem irmãs mais velhas e obterem outros ensinamentos e gozarem de maior prestígio.

No mais, é importante se atentar ao fato de que, muitas das vezes, as pessoas afro-religiosas não dão as suas obrigações dentro do tempo estipulado, seja por falta de recursos monetários ou de disponibilidade de tempo, deixando para cumpri-las em momentos que lhes pareçam oportunos. Vale lembrar que, assim como a iniciação, as obrigações acarretam em custos significativos, exigindo também um período de reclusão e o cumprimento de preceitos, durante e após o recolhimento.

### **“Peixinho marinho, quem te ensinou a nadar?”<sup>22</sup>**

Em relação ao perfil geral das entrevistadas, a faixa etária apresenta pequena oscilação, variando entre 35 e 47 anos. Em termos de raças/cores, todas são lidas socialmente

---

<sup>22</sup> Esse verso faz parte de uma ciranda popular.

como pessoas brancas. Na época em que as entrevistas foram realizadas, três dentre as quatro entrevistadas se encontravam em relacionamentos amorosos estáveis com homens. Um detalhe interessante é que todos os companheiros também são afro-religiosos e participam da rotina de seus terreiros. Três delas já eram mães quando nos encontramos, sendo que duas delas têm duas filhas, cada uma, e a outra é mãe de um menino. A entrevistada que não possuía filhas/os carnais, até então, adotou um bebê, posteriormente.

No que tange à escolarização, a mulher que apresentou o maior nível possui curso técnico em enfermagem. Dentre as outras, duas completaram o Ensino Médio e a quarta interrompeu os estudos no sexto ano do Ensino Fundamental. Além da técnica em enfermagem, que exerce a profissão em um hospital de uma cidade próxima, uma das mulheres entrevistadas trabalhava como empregada doméstica e as outras duas utilizaram expressões como “dona de casa” e “do lar” para falarem sobre as suas tarefas. Sobre o aspecto socioeconômico, três das entrevistadas fizeram uso das expressões “média”, “mediana” ou “mais ou menos”, para definirem as suas respectivas condições financeiras. Apenas uma delas utilizou a palavra “pobre” para se autodeclarar.

Iniciamos as nossas conversas com as mulheres discorrendo acerca dos modos como elas se aproximaram da religião, considerando que, conforme diversos relatos encontrados em nossa bibliografia de base, o processo de inserção ocorre, majoritariamente, já na fase adulta. Além disso, nos terreiros aos quais tenho acesso, tal fenômeno também se faz perceptível, de maneira que grande parte das/os adeptas/os nasceram e cresceram em cenários, predominantemente, cristãos. Entre as minhas entrevistadas houve unanimidade quanto a este detalhe, pois as suas respectivas famílias de origem pertenciam, ou ainda pertencem, a outros grupos espirituais, divididos entre vertentes católicas ou evangélicas.

Destaca-se também o fato de que três das participantes da pesquisa, antes de aderirem ao Candomblé, tiveram contato com a Umbanda. Birman (1995) afirma que a transição da Umbanda para o Candomblé é recorrente dentre a população afro-religiosa. A partir de seus estudos, ela concluiu que grande parte das/os candomblecistas frequentaram, ou ainda frequentam, de modo concomitante, espaços umbandistas.

De modo geral, é possível afirmar que, entre a população umbandista é disseminada a ideia de que o Candomblé possui maior complexidade ritualística. A afro-religião é, então, concebida como sendo “mais forte” em termos espirituais, ofertando soluções de maior efetividade, por assim dizer, para os problemas que assolam o cotidiano. A autora cita que uma das mulheres, com a qual teve contato em sua trajetória investigativa, lhe disse que a Umbanda não desfaz os “trabalhos” feitos pelo Candomblé. Esses “trabalhos” podem ser

descritos como procedimentos cujas finalidades são variadas, seja para se obter o que concebe por bem ou que se concebe por mal. No mais, a obra sugere que a ideia de uma possível maior força mística existente no culto às/aos orixás se deva ao fato de estar, de certo modo, mais próximo de suas raízes africanas.

Em contrapartida, Prandi (1996) afirma que diversos estereótipos negativos são associados ao Candomblé, em virtude do racismo religioso que consiste em um desdobramento do racismo, enquanto um fenômeno macroestrutural. As críticas do sociólogo, assim como as de Bernardo (2003), apontam que a Umbanda, em sua formação, não poupou esforços para se afastar de práticas estigmatizadas que são comuns ao Candomblé. Além disso, afirmam que a Umbanda surge embasada na ideia, ainda que velada, de embranquecimento da população brasileira. Este detalhe, particularmente, parece-nos ser extremamente relevante, pois uma das participantes da pesquisa mencionou que quando frequentava um espaço umbandista, percebia a existência de certos preconceitos contra o culto às/aos orixás. No imaginário de algumas pessoas, e aqui incluímos parte da população umbandista, liturgias que são próprias do Candomblé representam obscuridade. Uma de nossas entrevistadas comentou, inclusive, que adeptas/os da Umbanda que conheceu durante a adolescência associavam o Candomblé ao mal e não hesitavam em disseminar esta ideia. Em suas próprias palavras, essas pessoas viam a Umbanda “como a coisa branca” e o Candomblé como “coisa obscura”. Ela, no entanto, não soube precisar o motivo de tal associação.

Referente aos processos de iniciação afro-religiosa das entrevistadas, podemos citar a pesquisa de Bárbara (2002), que levanta um ponto bastante importante ao descrever que algumas pessoas recebem espécies de sinais místicos de suas divindades para se consagrarem como sacerdotisas ou sacerdotes. Tal particularidade é trabalhada também por outras/os autoras/es, dentre elas/es, Reginaldo Prandi (2011). Os chamamentos podem se dar de diversas maneiras, mas, geralmente, o que ocorre são perturbações ao equilíbrio. Tais perturbações podem se dar no âmbito físico, mental, emocional e/ou social, afetando diretamente a vida cotidiana e bem-estar das pessoas. Além de ser abordada por estudiosas/os renomadas/os da religião, o fenômeno é mencionado com frequência nos discursos da população candomblecista, como foi possível perceber durante a pesquisa de campo. Mesmo aquelas/es que não vivenciaram situações similares, costumam dar exemplos de pessoas conhecidas que tiveram de ser iniciadas para retomarem as suas vidas. A saúde, tanto física quanto mental, aparece entre os principais fatores para a inserção no grupo.

Dentre as quatro mulheres entrevistadas, três destacaram que as suas respectivas iniciações se deram por motivos de saúde. Dentre elas, duas pontuaram que seus respectivos

desequilíbrios se relacionavam, especificamente, a sofrimentos mentais. Assim sendo, elas almejavam o restabelecimento e a resolução de tais problemas, a partir da iniciação. A terceira participante relatou que possuía padecimentos variados, ligados, especialmente, a falta de suporte familiar e ao falecimento precoce de sua mãe.

**“Abre as esmeraldas dos teus mares...”<sup>23</sup>**

Considerando que já discutimos alguns pontos acerca dos perfis das quatro mulheres consagradas à Iemanjá, que foram por nós entrevistadas, podemos compartilhar informações mais específicas sobre as suas vidas e os processos de introdução na religião.

Pérola é o codinome que escolhemos para a primeira mulher entrevistada nesse percurso. Ela é iaô, porém já possui dezenove anos de iniciada. Sua idade é 35 anos e ela é mãe de duas meninas, sendo que a mais velha é uma adolescente de 16 anos, e a caçula tem 8 anos de idade. Suas duas filhas são equedês, sendo que a mais velha já é iniciada na religião. As meninas frequentam as festas e outros rituais que ocorrem no terreiro junto da mãe, além de cumprirem com as tarefas condizentes com os cargos que ocupam. Na época em que realizei a entrevista, Pérola estava solteira e trabalhava como empregada doméstica. A entrevista foi realizada em sua casa, em duas etapas. A primeira parte da entrevista foi realizada em uma terça-feira, após o seu expediente. Porém, a nossa conversa foi bastante produtiva, de forma que não conseguimos discutir todos os tópicos propostos no roteiro de entrevista. Então, ela me convidou para retornar no sábado seguinte e, assim, conseguimos finalizar a nossa conversa.

Pérola compartilhou que perdeu a sua mãe quando ainda era criança, ficando sob os cuidados do pai. De acordo com o seu relato, seu progenitor era um homem rígido e pouco afetuoso. Ele pertencia a um grupo religioso de caráter protestante. Ela disse-me também que, em virtude do gênio e da falta de cuidados paternos, após a morte da mãe, morou de favor em casas de pessoas conhecidas, fato que marcou a sua adolescência. Começou a frequentar um terreiro de Umbanda e, em certa ocasião, foi convidada por um cliente do estabelecimento no qual trabalhava para ir a uma saída de iaô, em um terreiro da cidade. A casa de Candomblé em questão é a mesma na qual se iniciou e que frequenta até hoje. Ela foi nessa festa, mas o seu pai de santo umbandista foi buscá-la, aparentando estar bastante descontente com o ocorrido. Ela afirmou que mesmo pessoas que possuem certo conhecimento sobre o

---

<sup>23</sup> Verso retirado da canção “Sereia”, fruto da parceria entre Caetano Veloso e Milton Nascimento.

Candomblé reproduzem preconceitos, atribuindo estereótipos negativos a religião das/os orixás. Disse-me que não tinha noção do que lhe aconteceria durante o processo de iniciação, mas que estava disposta a ser consagrada, de maneira que não teve maiores dificuldades para se submeter aos procedimentos litúrgicos e ao cumprimento dos preceitos.

Ela se emocionou em diversos momentos da entrevista, afirmando que o Candomblé deu-lhe uma família e boas/bons amigas/os. Disse-me que, caso não tivesse sido iniciada na religião, provavelmente não seria, em suas próprias palavras, “boa coisa”. Além do mais, ressaltou a importância da ligação estabelecida entre ela, a omó orixá, e sua deusa pessoal, a partir da feitura. Antes de sua consagração, ela se sentia demasiadamente só, porém isso mudou depois de sua raspagem, como é possível ler a seguir:

E pelo fato de eu ter perdido a mãe muito cedo, eu me sentia muito sozinha. E a partir do momento que ela acolheu, eu tive certeza de que nunca mais eu taria sozinha. Então eu devo muita, muita, muita coisa a essa religião. Eu devo amigos verdadeiros, eu devo a minha família, eu devo a minha vida, eu devo as minhas filhas a essa religião. (PÉROLA, 2018).

A segunda entrevistada será aqui chamada de Coral. Ela é equedê e não soube me precisar o seu tempo de iniciação, afirmando, contudo, ter mais que cinco anos de raspada. Ela também possui 35 anos de idade. É casada com um ogã<sup>24</sup> da família religiosa à qual pertence e não possuía filhas/os, até então. Porém, recentemente, adotou um bebê. Em relação a sua ocupação, disse-se “do lar”.

Afirmou que, antes de se aproximar da afro-religião, era católica. Ainda em sua adolescência, no entanto, consultou o jogo de búzios, que consiste no oráculo afro-religioso, com o seu atual pai de santo. Ele a advertiu de que teria problemas de saúde e era preciso tomar os devidos cuidados para que fossem evitados ou, ao menos, atenuadas as suas consequências. Na época, ela não deu muita importância para o aviso, mas afirmou que, posteriormente, o problema de saúde se agravou, obrigando-a a fazer uma cirurgia bastante invasiva. A nossa conversa foi breve e com poucas informações, de modo que não tive a oportunidade de explorar detalhes.

Água-Viva foi a minha terceira entrevistada. Ela já havia me cedido entrevista anteriormente, durante a pesquisa de iniciação científica, no ano de 2016. Talvez por esse motivo, a nossa conversa tenha transcorrido com tamanha afetividade e intensidade. Ela é equedê e possui cerca de dezessete anos de iniciação, ocupando posição de destaque dentro de sua família espiritual, porque além de possuir um cargo importante, ela já tem várias de suas

---

<sup>24</sup> “Título honorífico conferido, seja pelo chefe do terreiro, seja por um òrisà incorporado, aos beneméritos da casa de santo que contribuam para. sua riqueza, prestígio e poder, para a proteção e brilho do àse.” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 199)



obrigações dadas. Além disso, é uma das equedês mais antigas, em tempo de iniciação, que frequentam o terreiro. Trabalha como auxiliar de enfermagem em um hospital de uma cidade vizinha. É também mãe de uma jovem de aproximadamente 20 anos e de uma adolescente de 12 anos. Além do mais, relatou que estava em uma união estável com um ogã do terreiro.

O nosso encontro ocorreu em sua residência, na presença de suas duas filhas. Ela me contou toda a sua trajetória, afirmando que trabalhou desde criança, porque a sua família de origem era muito pobre e, conseqüentemente, sofria por diversas privações materiais. Relatou-me que já na infância não se sentia, em suas próprias palavras, “normal”, no que se refere ao bem-estar psíquico. Afirmou que ouvia vozes e via vultos, além de apresentar sintomas físicos, como vômitos e tontura, com certa constância. Por vezes, saía sem rumo, andando sem nem saber para onde. Disse-me que, em suas andanças, frequentemente, chegava a espaços religiosos, dentre os quais, mencionou casas umbandistas, igrejas de variadas denominações e centros espíritas. Como não conheceu o seu pai biológico, atribuía parte de seu sofrimento mental e de seus comportamentos atípicos a essa ausência. Falou-me, ainda, sobre o relacionamento conturbado com o seu primeiro companheiro, também pai de sua filha mais velha, afirmando ter sido exposta a situações violentas diversificadas, dentre as quais destacam as inúmeras traições.

Ela conheceu o seu pai de santo ainda muito jovem, em virtude de seu trabalho. Contou-me também que havia sido advertida por entidades, em diferentes ocasiões e espaços de culto, sobre a necessidade de cuidar de sua espiritualidade. Avisos aos quais se recusava a dar atenção. Tamanho descrédito, de acordo com ela própria, desencadeou situações que a fizeram sofrer imensamente. Água-viva relacionou a sua consagração a dois fatores principais: a perturbação mental, que lhe acometia desde a infância, e sua condição socioeconômica.

Essa entrevistada compartilhou que acreditava ser portadora de alguma psicopatologia e tinha medo de enlouquecer. O outro fator que a fez aderir à religião foi o seu desejo de melhorar de condição financeira, visto que passou por inúmeras privações durante a vida. Afirmou que, a princípio, almejava obter bem-estar psíquico e, sobretudo, ascensão social, de maneira que depositou grandes expectativas em seu processo de feitura. Em relação à questão econômica, apesar de se considerar uma pessoa ambiciosa, de modo que gosta de fartura e viver bem, percebe que a religião lhe proporcionou muito mais do que bens materiais.

Por fim, Anêmona, a única participante da pesquisa que pertence à outra família afro-religiosa e reside em Ourinhos, interior de São Paulo. Ela tem 37 anos de idade, é mãe de um menino de 9 anos e está casada com um sacerdote de Ogum, de seu terreiro. Afirmou já ter

trabalhado em salões de beleza, mas, atualmente, é dona de casa. Essa entrevista foi muito produtiva, e o fato desta mulher não ser integrante da mesma família espiritual que as demais enriqueceu a nossa trajetória, visto que ela apontou as diferenças de sua casa.

A entrevistada, no começo, me pareceu desconfortável e receosa em relação às perguntas que lhe seriam feitas. Desde o início, pontuou algumas divergências entre as nossas casas de Candomblé, destacando aspectos condizentes aos nossos respectivos pais de santo. Porém, superado o estranhamento inicial, ela se mostrou solícita e me ofertou várias informações, tanto sobre a religião e a deusa para qual é consagrada, quanto sobre si mesma e sua vida pessoal. Assim como Água-viva, Anêmona relatou que, antes de sua iniciação, apresentava intenso sofrimento psíquico. De acordo com a sua descrição, ela estava perdendo o contato com a realidade, de maneira que não conseguia, por vezes, diferenciar o real daquilo que era fruto de sua imaginação. Relatou ter visões, o que a fazia acreditar que estava, de fato, enlouquecendo. Ela, então, consultou os búzios e teve a confirmação de que sua perturbação tinha causas espirituais e que era necessário iniciar-se.

Contou-me ainda que, só soube que seria consagrada à Iemanjá quando já estava recolhida, durante os preparativos para a sua feitura. Acreditava pertencer à outra divindade, devido a algumas características estereotipadas que apresentava. Disse que o seu pai de santo não revela a/o orixá “de cabeça” para abiãs. Confesso que senti um tom de reprovação em sua fala nesse momento, considerando que eu ainda não sou iniciada e já sei qual é a minha divindade. Anêmona pontuou que, se eu fosse integrante de seu grupo, eu não saberia, porque, de acordo com a sua família, abiãs não estão preparadas/os para possuir tal informação.

Reunindo esses elementos preliminares, percebemos a importância de problematizar as práticas afro-religiosas e as suas relações com o restabelecimento e a manutenção da saúde física e da saúde mental. Para isso, no entanto, é necessário estarmos atentas/os e sensíveis ao que as pessoas candomblecistas chamam de *axé*. De acordo com Bairros e Teixeira (2006), é importante ter dimensão do que representa essa energia para o povo de santo, para que se torne possível compreender essa relação entre as/os humanas/os e o sagrado. Abordaremos o assunto de maneira mais detalhada mais adiante. Todavia, pontuamos que as doenças, de maneira geral, podem ser entendidas como um déficit energético.

Considerando que uma das preocupações de nossa investigação é problematizar as relações estabelecidas entre as corporalidades e o que se entende por espiritualidades, parece pertinente citar ideias trabalhadas por Foucault (2005). O autor retoma proposições de filósofos gregos e discorre acerca de possíveis ligações estabelecidas entre o corpo e alma. Para as/os gregas/os, assim como para o povo iorubá, não se institui antagonismos, tampouco

hierarquização, entre essas duas dimensões dos seres humanos. É possível, então, pensar em uma interdependência entre esses aspectos, de modo que a saúde da alma está, necessariamente, atrelada à saúde do corpo. Foucault (2005) descreve que filosofia é, nessa perspectiva, responsável pelos cuidados dispendidos para com a alma, assim como a medicina se dedica ao corpo. Sob este viés de pensamento, não é possível estabelecer cisão entre o físico e o metafísico, considerando que há a necessidade de que essas dimensões coexistam harmoniosamente, em prol de uma vida ética.

Referente ao culto às/aos orixás no Brasil, são evidentes as conexões estabelecidas entre a carne e a alma, de maneira que o que se busca, basicamente, é o equilíbrio entre estas duas potências. As práticas corporais estão diretamente ligadas com a procura por um estado de estabilidade, como se averigua nos estudos de Prandi (2011) e Barbara (2002), por exemplo. Além disso, tais procedimentos e os seus valores simbólicos foram mencionados pelas participantes da pesquisa, durante as entrevistas. Se utilizarmos as proposições de Foucault (2006), compreendemos que o poder, a princípio, se ocupa em aprisionar e oprimir os corpos materiais para, posteriormente, dominar os corpos criativos. A partir destas considerações, então, ousamos pensar que as práticas devocionais afro-religiosas vivenciadas pelo corpo físico, possibilitem novas experiências e conexões com corpo criativo.

## MULHERES DESDOBRÁVEIS: CONVERSAS COM AS FILHAS DE IEMANJÁ

“[...] dor não é amargura.  
 Minha tristeza não tem pedigree,  
 já a minha vontade da alegria,  
 sua raiz vai ao meu mil avô.  
 Vai ser coxo na vida é maldição pra homem.  
 Mulher é desdobrável. Eu sou”.

(Adélia Prado)

Sempre que me disponho a pensar sobre a ideia de feminilidade, enquanto conceito possível de ser trabalhado e problematizado pela psicologia, rememoro as aulas de teorias psicanalíticas I, ainda no início da graduação. Isso porque, no meu primeiro ano, tive acesso ao texto proveniente de uma das conferências de Freud, intitulado de *Feminilidade*, que me provocou inúmeras inquietações. Para além de questões que são próprias da psicanálise, tal contato me gerou intenso desconforto.

Na obra é proposta e discutida uma espécie de tripé que, supostamente, ancora o que Freud denominou como feminilidade. São descritas as características psíquicas, supostamente, resultantes dos dimorfismos sexuais entre seres humanos. Sob a ótica freudiana, a feminilidade estaria associada, então, a três elementos básicos, que são: a passividade, o masoquismo e o narcisismo.

Durante certo tempo, essas palavras me inquietaram. Tendo em vista que a psicanálise é uma das mais importantes correntes de pensamento do século XX, o seu poder e prestígio me pareciam, em alguma medida, incontestáveis. Considerando que toda teoria é datada e que se faz necessário contextualizar e historicizar, não me pareceu, e ainda hoje não me parece, justo ou sensato desvalorizar as grandes contribuições freudianas para a ciência moderna. Porém, nas minhas angústias de primeiranista, já sentia urgência em questionar tais discursos e, conseqüentemente, os estigmas sociais por eles produzidos. O que me preocupou naquela época, especificamente, foram as possíveis reverberações que as ideias postas em um simples texto, escrito em um passado relativamente recente, tiveram e ainda têm sobre às vidas das mulheres.

Felizmente, nos anos posteriores de minha graduação, tive contato com outras vertentes teóricas da psicologia, além de conhecer autoras/es que me ajudaram a pensar nas

mulheres enquanto sujeitas históricas. Embora pareça irrelevante, creio que compartilhar essa sofrida experiência acadêmica seja um modo de explicitar de onde venho e quais são os direcionamentos éticos e epistemológicos de minha trajetória.

Junto das mulheres entrevistadas para a realização da presente averiguação, tive condições de repensar minhas noções de feminilidades, não só como psicóloga e pesquisadora, mas, sobretudo, como mulher. Os encontros com as sacerdotisas, de modo geral, foram prazerosos e produtivos, permitindo o compartilhamento de informações diversificadas. Ao menos para mim, foi a parte mais vibrante de toda a trajetória.

Para que melhor trabalhássemos questões pertinentes às performances de feminilidades que, frequentemente estão associadas à Iemanjá, o eixo temático foi dividido em tópicos. Tal divisão, entretanto, não estava prevista em nossos planos originais. Porém, diante da necessidade, não tivemos grandes dificuldades em fazer adaptações. Dentre os tópicos abordados, foram discutidos padrões estéticos, papéis sociais de gêneros e dinâmicas de relacionamentos. Quando, por fim, propus a elas que discorressem acerca de aspectos subjetivos, foram levantados temas como amor, sensibilidade, ciúmes, dentre outros.

Fizeram-se notórias semelhanças entre os seus discursos, especialmente no que se refere à ideia de maternidade. Outro ponto que, particularmente, nos chamou a atenção em suas falas, posto que também está presente nos mitos que envolvem a deusa, foi o sofrimento emocional, especialmente o de caráter amoroso. Três entrevistadas afirmaram que padeceram em relacionamentos afetivos-sexuais ao longo de suas vidas e acreditam que o fato se deve, em maior ou menor medida, às suas condições de filhas de Iemanjá. Porém, apesar das similaridades citadas, elas se mostraram bastante distintas entre si em vários outros aspectos. Três delas, inclusive, citaram divergências que notam entre si mesmas e as demais filhas da divindade de suas respectivas famílias espirituais. De maneira geral, ficou evidente que a deusa é tomada como modelo de feminilidade por todas elas, ainda que de diferentes formas.

Por fim, fazendo uma análise crítica e criteriosa de todo o material coletado durante o nosso percurso, percebemos que duas temáticas sobre performances de feminilidades foram enfatizadas em seus discursos: a aparência, de modo a priorizar o comportamento em detrimento do estético, e a maternidade, como forma privilegiada de cuidar. Assim sendo, abordaremos essas questões em detalhes e com cautela.

## Estereótipos e modelos de feminilidades

Considerando o nosso contexto de investigação e os objetivos estabelecidos, decidimos problematizar as diferentes concepções de feminilidades que foram partilhadas pelas entrevistadas. Nossa intenção não foi, de modo algum, reforçar estereótipos ou papéis de gêneros socialmente hegemônicos, mas sim averiguar a existência de possíveis modelos de identificação fornecidos pela cosmologia iorubá, priorizando a iconografia de Iemanjá. Isso porque, conforme afirmam os discursos da população candomblecista e as informações teóricas retiradas de nossa bibliografia, traços e trejeitos das divindades são herdados por suas/seus filhas/os humanas/os. Em suma, gostaríamos de entender como essas quatro mulheres ressignificam a herança espiritual que acreditam possuir.

As entrevistas, conforme já destacado, foram organizadas por um roteiro composto por cinco grandes eixos temáticos que, eventualmente, desdobraram-se em tópicos. Um dos eixos, especificamente, foi dedicado para questões pertinentes à ideia de feminilidades. Desse modo, durante os nossos encontros, foi sugerido às participantes que discorressem sobre o assunto. A partir de tal provocação, tivemos a possibilidade de explorar certas características femininas que são atreladas à imagem da deusa.

Dentre os pontos abordados em nosso texto, já foram discutidas, ainda que parcialmente, características arquetípicas que, frequentemente, são atribuídas à Iemanjá. Em tempo, pontuamos que o uso que fazemos do termo *arquetipo* está relacionado estritamente com o olhar de algumas/alguns estudiosas/os sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Os arquétipos das divindades são retirados, principalmente, da mitologia que ancora as práticas do grupo, de canções litúrgicas entoadas durante as festas e demais ritos e, sobretudo, das conversas cotidianas que ocorrem nos templos.

Os traços e trejeitos das entidades abrangem aspectos físicos, psíquicos, emocionais e sociais. Referente ao corpo, a título de ilustração, citamos que, de acordo com os boatos que circulam nos terreiros, as mulheres de Iemanjá, em sua maioria, possuem seios grandes, particularidade que se justificaria por meio das narrativas que afirmam que a deusa amamentou muitas/os filhas/os. O atributo corporal, apesar de citado pelas participantes da pesquisa, não se mostrou predominante, de acordo com as percepções delas próprias. Outro detalhe físico que se acredita ser frequente entre as sacerdotisas da deusa são os cabelos longos. Traço que, assim como o tamanho dos seios, não foi unanimidade.

No que tange às possíveis características psíquicas e emocionais, é frequente ouvir que se tratam de pessoas afetuosas, cuidadosas, comunicativas e sensíveis. Três entrevistadas

citaram ainda aspectos negativos que percebem em si mesmas e julgam ser provenientes de suas condições espirituais. Entre outros adjetivos, elas se disseram mandonas, invasivas, teimosas e rancorosas.

Para citar um exemplo pessoal, durante todo o tempo que frequento os terreiros, ouvi de diferentes pessoas que os meus estilos de me expressar, de me portar, de ser e ver o mundo me foram transmitidos pela orixá do mar. Frases do tipo “você é devagar porque é de Iemanjá” ou “as crianças gostam de você, por causa da tua Iemanjá”, são frequentes.

### **Subjetividades e singularidades: a concepção de pessoa no Candomblé**

Para que seja feito bom uso do material mapeado durante a pesquisa de campo, julgamos pertinente frisar que pertencer a uma/um deusa/deus é uma característica espiritual que não constitui, de modo algum, fator determinante de personalidade, até porque não trabalhamos com tal conceito. A ressalva é eticamente, para nós, indispensável, posto que a nossa intenção foi, basicamente, cartografar e problematizar os possíveis modelos de identificação fornecidos por Iemanjá.

Cabe pontuar, no entanto, que além dos marcadores sociais que atravessam os processos de subjetivação das pessoas, de modo geral, existem peculiaridades da cosmovisão candomblecista. Extrapolando as imposições da realidade material compartilhada, acredita-se que aquelas/es que servem às/aos orixás estão passíveis a diversos agenciamentos míticos. É importante que se saiba que além das entidades denominadas de orixás, existem outros atravessamentos que interferem, direta ou indiretamente, na composição cosmológica das/os humanas/os. O que ocorre é que as relações espirituais são plurais, complexas e interdependentes. Para melhor esboçar a ideia, recorreremos ao auxílio teórico de Flaksman (2016), que nos fornece pistas preciosas. Dentre os pontos trabalhados, é destacado que, de acordo com as crenças candomblecistas, as divindades iorubás possuem três planos de existência:

Os três planos de existência dos orixás são o do orixá geral (geralmente um dos dezesseis mais conhecidos, constitutivos do chamado panteão afro-brasileiro), o das qualidades desses orixás, referidas a suas características, aspectos ou relações, e o dos orixás individuais, exclusivos da cabeça de uma determinada pessoa. (FLAKSMAN, 2016, p. 15).

Assim sendo, entende-se que os estereótipos das divindades são provenientes de seus respectivos arquétipos difundidos entre o povo de santo. Tais características estão relacionadas às ideias generalizantes das/os orixás, desconsiderando seus outros planos de

existências. Uma das entrevistadas, inclusive, mencionou diferenças que são provenientes das qualidades das/os deusas/es, afirmando que as filhas de Iemanjá de sua casa são muito diferentes umas das outras, por conta desta peculiaridade.

Além do mais, as sacerdotisas e sacerdotes possuem o que é chamado de “enredo de santo”, ou seja, trazem consigo características das divindades que compõem, por assim dizer, junto de sua/sua orixá pessoal. Apesar de não termos aprofundado a questão durante as entrevistas, sabemos que cada uma das quatro mulheres apresenta um enredo que lhe é próprio, posto que tal dimensão cosmológica, por assim dizer, consiste em uma espécie de herança exclusiva. Para que a ideia seja ilustrada de maneira organizada e com maiores detalhes, utilizamos do seguinte excerto:

*Enredar*, nesse caso, significa não somente se envolver numa trama, numa história, num entrecho. *Ter enredo é ter uma relação*; ou melhor, um *complexo de relações*, que podem se dar de inúmeras maneiras e em planos diferentes – pois um *enredo* pode consistir de relações tanto entre orixás quanto entre humanos e ainda, muito frequentemente, entre humanos e orixás. Essas relações ocorrem em planos de existência diversos – o que, no caso dos orixás, envolve tanto os orixás ‘gerais’, as entidades propriamente ditas, quanto os orixás ‘individuais’, que devem sua existência, salvo raras exceções, à *feitura* de algum filho ou filha de santo. (FLAKSMAN, 2016, p. 14).

A pesquisadora, ainda, nos ajuda a ampliar o nosso entendimento de pessoa, a partir das perspectivas espirituais e míticas que fundamentam a afro-religião. Ao realizar uma pesquisa bibliográfica minuciosa sobre a temática compara e, quando necessário, aponta as divergências entre as visões de antropólogas/os, sociólogas/os e outras/os acadêmicas/os consideradas/os especialistas. Devido à complexidade cosmológica e hierárquica desse sistema de crenças, não há consenso a respeito dos elementos espirituais que supostamente compõem os seres humanos. Sabemos, contudo, que existem agenciamentos míticos variados, que podem se reorganizar de diferentes maneiras, possibilitando a insurgência de singularidades. Por fim, ousamos pensar que, embora todas as sacerdotisas se assemelhem em alguns aspectos com a deusa à qual são consagradas e entre si mesmas, nenhuma é exatamente igual à outra, porque carregam consigo heranças cosmológicas que lhes são próprias.

### **Receita de Mulher<sup>25</sup>: o ideal de beleza feminina e suas estratégias de poder**

A palavra *beleza* é um substantivo feminino que, conforme descreve o dicionário Houaiss (2009), possui as seguintes definições:

---

<sup>25</sup> Referência à poesia “Receita de Mulher”, de Vinicius de Moraes.



1. qualidade, propriedade, caráter ou virtude do que é belo
2. caráter do ser ou da coisa que desperta sentimento de êxtase, admiração ou prazer através dos sentidos [...]
3. característica daquilo que possui harmonia, proporção, simetria, imponência, etc.
4. qualidade do ser ou da coisa que suscita a admiração e um sentimento de adesão por seu valor moral ou intelectual
5. um ser belo

Em nossa trajetória investigativa, a beleza foi associada aos aspectos corporais, estéticos, gestuais e comportamentais. Em decorrência dos modelos binários que sustentam o pensamento e as relações entre os gêneros no ocidente, entendemos que existe, mesmo que implicitamente, uma diferenciação entre certos atributos, de maneira que podem ser considerados femininos ou masculinos. A beleza, que aqui nos interessa, especialmente, é uma característica socialmente cobrada com maior rigor das mulheres.

Com o respaldo teórico de Wolf (1992), sabemos que a exigência da beleza feminina corresponde a uma técnica de poder empregada com o propósito de subalternizar corpos, devido ao sexo que possuem. Aqui, inclusive, fazemos menção à poesia de Vinicius de Moraes, na qual ele se desculpa com as feias, afirmando que ser bela é de fundamental importância para as fêmeas. Obviamente, que a beleza que se exalta com o uso de licença poética não precisa ser, necessariamente, a física, o que, de todo modo, não é o que ocorre na poesia em questão. Porém, considerando a lógica de poder que organiza os relacionamentos, sejam eles de ordem afetiva-sexual ou não, é esperado que as mulheres sejam minimamente agradáveis ao gênero oposto.

Sabendo que a exaltação da beleza é uma técnica de poder empregada sobre os corpos femininos, Wolf (1992) aponta que, entre os homens, o fator determinante de masculinidade é a força. É possível pressupor, então, que as mulheres devem sempre se mostrar belas, exibindo o toque de fragilidade que é inerente à beleza. Os homens, por sua vez, para que possam atestar poder e virilidade, precisam ser fortes e corajosos; caso contrário, não gozarão dos mesmos privilégios que os seus pares. Assim sendo, as mulheres destemidas e, de diferentes maneiras, avessas às amarras estéticas são entendidas como masculinizadas e, em virtude disso, sofrem censuras e retaliações.

A autora descreve que a ciência moderna não está isenta de responsabilidade na manutenção dessa técnica opressiva, visto que investiu esforços para comprovar teorias que naturalizam as assimetrias nas relações entre mulheres e homens, utilizando o aspecto estético como um de seus parâmetros. Estudiosas/os de áreas como a sociobiologia, por exemplo, afirmavam, em um passado não muito distante, que a beleza nas fêmeas e a força nos machos eram características naturais importantes para a reprodução e preservação das espécies. No

entanto, pensamentos como esses foram exaustivamente discutidos, criticados e refutados, considerando que nem mesmo Charles Darwin estava certo de que a beleza das fêmeas consistia em um fator determinante para a seleção natural.

### **O aspecto moral da beleza**

Em nossa trajetória, percebemos que as ideias de beleza compartilhadas pelas quatro mulheres entrevistadas estavam relacionadas, implícita ou explicitamente, ao seu aspecto moral. É pertinente destacar a associação entre o bom comportamento e a boa aparência, posto que, em alguma medida, o belo está atrelado à noção de sublime. Se deus é bom, é de se supor que também seja belo. Considerando que, conforme narra a mitologia cristã, deus criou o homem a sua imagem e semelhança; fica subentendido que os homens são bons e belos, tal qual o criador.

Já no que se refere à beleza feminina, ao menos por determinado período da história ocidental, não foi vista como algo positivo pela igreja católica, como aponta Galeano (2017). Por incitar desejos carnavais, acreditava-se que poderia ser usada como artifício diabólico para corromper os homens santos. Ademais, é importante frisar que o mito da criação no cristianismo afasta as mulheres das mãos de deus. Assim, subentende-se que as fêmeas não são suas semelhantes do mesmo modo que os machos o são, fato este que, por muito tempo, seus encantos se tornaram suspeitos.

Para discutir a associação entre bondade e beleza nas mulheres, é possível mencionar outro recurso ilustrativo: os contos de fadas. As histórias infantis, ainda hoje, são elementos importantes nas construções de modelos de feminilidades. As princesas, no geral, são consideradas exemplos de graciosidade e bom comportamento, tanto que crianças do gênero feminino, quando elogiadas, muitas das vezes, são comparadas a essas personagens. Sobre a boa aparência, não é raro ouvir frases do tipo: “você é linda! Até parece uma princesa”. No que se refere à boa conduta, é possível mencionar o uso cotidiano de frases do tipo: “você não pode falar palavrões, porque é uma princesa”. A partir de colocações como essas, compreendemos que as princesas são, ou deveriam ser, bonitas, dentro de um padrão estético rigoroso, além de possuírem o dever moral de polidez e boa educação.

Se realizarmos uma simples análise, por mais superficial que seja, notamos que na caracterização dessas personagens existem parâmetros estéticos evidentes, tais como o biótipo físico, o comprimento dos cabelos, a cor da pele, os trejeitos e as vestimentas. A aparência das frágeis donzelas dos contos de fadas está associada à bondade que, ao menos teoricamente,

elas possuem. Além de que, é insinuada também certa ingenuidade, até porque, para ser boa e bela, é necessário transparecer castidade e pureza. A sugestão de inocência, conforme aponta Wolf (1992), deve-se ao fato de que a virgindade, assim como a juventude, até poucas décadas atrás, era fundamental para que uma mulher fosse considerada bonita. Em contrapartida, é notório que as vilãs e os vilões, quase sempre, são retratadas/os na forma de criaturas decrepitas, grotescas e/ou bestiais, o que, supostamente, traduz esteticamente as falhas de caráter que possuem. Isso se deve ao fato de que, para além da questão meramente visual, o mito da beleza é utilizado para determinar e controlar os comportamentos femininos.

Os contos de fadas levantam ainda a questão da vaidade, qualidade negativa e potencialmente perigosa, que pode estar vinculada à beleza. Consultando o dicionário Houaiss (2009), tomamos conhecimento de que o termo é um substantivo feminino que, dentre suas possíveis leituras, remete à apreciação exagerada e/ou ostentação de seus próprios méritos, além de ser considerada um traço de futilidade. Em nosso entendimento, em consequência da importância que se dá para a aparência das mulheres, a vaidade, frequentemente, é tida como um traço feminino.

Em um dos contos de fadas mais populares no ocidente, *A Branca de Neve*, a vaidade dá o tom da trama. Quando a jovem princesa se torna rival de sua madrasta no quesito de beleza, o espelho mágico dá a má notícia para a vilã e, de certo modo, ajuda-lhe a tomar providências para reaver o seu posto. Corso e Corso (2006), então, nos convidam a pensar não apenas a vaidade, mas também a noção de inveja e o fator etário que envolve a estética feminina. A história mencionada traz à tona a questão da rivalidade entre mulheres de diferentes gerações. A tensão parte da ideia de que a beleza feminina é, necessariamente, associada à juventude.

Na mitologia iorubá, que aqui nos interessa, particularmente, apesar de notarmos que é dedicado grande respeito às/aos velhas/os, posto a sabedoria que trazem consigo, a beleza, em seu aspecto visual, também está associada, ainda que implicitamente, à juventude. Oxum, em sua face quase adolescente, é a divindade da beleza. Nas falas das sacerdotisas surgiram inquietações referentes à boa aparência e à vaidade que, sutilmente, se articularam com questões etárias e, especialmente, de maternidade e conduta. Para todas elas, ser bela, necessariamente, remete a um padrão de comportamento tido como adequado. Ou seja, não basta ter boa aparência e se valer de belos adornos, considerando que, o que dá o tom de graciosidade, na verdade, é a conduta.

**“Quem me dera ser o teu espelho, deusa...”<sup>26</sup>**

Para que se torne possível problematizar a questão da beleza partindo de outros referenciais cosmológicos, decidimos buscar elementos de diferentes culturais que, porventura, estejam associados às representações populares de Iemanjá.

Recorrendo ao folclore brasileiro, de maneira a compor com nossa investigação, citamos as *iaras*, também chamadas de *mães d'água*, que são entidades da espiritualidade ameríndia. De acordo com Damasceno (2015), as iaras seriam criaturas com bustos femininos e rabos de peixe, de canto e aparência sedutora, que afogam os pescadores. No Brasil, assim como em outros países latino-americanos, Iemanjá é, por vezes, retratada na forma de uma belíssima sereia, como se constata em romances de Jorge Amado (1960; 2009) e em cantigas populares, por exemplo. Diante desses elementos, é pertinente pressupor que tanto as iaras quanto a concepção brasileira de Iemanjá consistam em releituras latino-americanas das sereias gregas. Isso porque, de acordo Verger (1981), na África, a deusa não assumia tal forma, além de estar associada a uma fonte de água doce.

Sobre as sereias gregas, propriamente, com o auxílio teórico de Bulfinch (2002), tomamos conhecimento de que, conforme narram os mitos, tais criaturas são retratadas em seu caráter dúbio, de modo a inspirar medo e o desejo. Kury (2008) as descreve como demônios marinhos, metade mulheres e metade pássaros, responsáveis por afogar aquelas/es que se aventuram em suas águas, além de devorarem os restos dos náufragos. No Brasil e na América Latina, as sereias são, comumente, pintadas como criaturas que ostentam belíssimos bustos femininos e rabos de peixes.

Utilizando de elementos mais específicos fornecidos pela mitologia grega, é possível citar a história de Ulisses, que descreve as sereias na forma de ninfas marinhas, donas de incomparável beleza. Conta o mito que entoavam cantos irresistíveis com o propósito de seduzir e, posteriormente, afogar os navegantes. Ulisses, advertido pela feiticeira Circe, ordena a todos os integrantes de sua tripulação que tapem os ouvidos com cera de abelha e se amarrem aos mastros da embarcação, a fim de resistirem aos impulsos de se atirarem ao mar. O herói faz o mesmo consigo mesmo e dá recomendações aos seus homens que não o soltem em hipótese alguma, ainda que diante de insistências e súplicas. Só assim, ele e os seus companheiros sobrevivem a esses encantos tão perigosos.

---

<sup>26</sup> Verso retirado de um samba de roda.

Podemos ainda citar Borges (2007), que aponta para o fato de que paira uma dúvida sobre a real natureza dessas criaturas, posto que são descritas em algumas obras como ninfas, em outras como monstros ou, ainda, como demônios do mar. Apesar dessas controvérsias, há concordância acerca da beleza e o poder sexual que possuem, além do fato de serem impiedosas. Porém, a partir do aporte teórico adotado, percebemos que a crueldade, por assim dizer, em alguma medida, foi atenuada pela cultura popular, ao menos no Brasil e na América Latina. Apesar das mortes no mar serem, com alguma frequência e por determinado grupo de pessoas, atribuídas à Iemanjá, como se lê na obra de Jorge Amado (1960) e Eduardo Galeano (2017), a imagem da deusa se popularizou a partir de seu processo de moralização. Sua santificação, por assim dizer, a aproximou da imagem das santas católicas, em virtude do fortalecimento da Umbanda, que se deu a partir da década de 1930.

Para que possamos pensar sobre a importância da beleza e sua associação com o feminino na mitologia iorubá, propriamente, é possível mencionar que algumas das iabás, dentre as quais destacamos Oxum e Iemanjá, carregam consigo uma espécie de leque-espelho, chamado de *abebê*. Durante as festas típicas e/ou saídas de iaôs, observa-se que, quando em transe, as filhas e filhos das duas deusas são lindamente trajadas/os, revestidas/os de adornos variados e, por vezes, trazem espelhos nas mãos. De acordo as lendas, o abebê representa os encantos que são próprios das deusas fêmeas. A relação entre a beleza e o feminino se dá a ver até mesmo em Logunedé, a criança encantada que nasceu do amor entre Oxum, a deusa da beleza, e Oxóssi, o orixá caçador. Além de assumir as formas de ave e de peixe, a divindade transita entre os sexos e gêneros. É macho e fêmea. Como forma de simbolizar a beleza tipicamente feminina que herdou de sua mãe, carrega consigo um espelho. Para as/os afro-religiosas/os, Oxum é a deusa da beleza e do amor, sendo também representada na forma de sereia, mas ligada aos rios e cachoeiras.

### **O contraponto: as mulheres insubmissas**

Evidentemente, não compactuamos com a ideia de que a fragilidade é uma condição inerente às mulheres, além de discordarmos veementemente de quaisquer padrões estéticos socialmente impostos às pessoas, independentemente de seus sexos e/ou identidades de gêneros.

Com o auxílio teórico de Michael Foucault (2001), apontamos para o fato de que todo poder é investido de um bojo de contrapoder, o que nos permite buscar e, sobretudo, criar estratégias de resistências. Assim sendo, decidimos registrar a existência de contrapontos que

encontramos em algumas mitologias em relação aos modelos dominantes de feminilidades. Julgamos importante valorizar a força e a coragem, enquanto qualidades que se fazem presentes nas mulheres, considerando que nossa pretensão é contestar e desconstruir a concepção de “sexo frágil”. Em sistemas de crenças variados, observamos figuras femininas que fogem aos modelos de passividade e abnegação.

Para iniciar a discussão, apontamos que na mitologia iorubá se faz notória a importância das deusas, transcendendo quaisquer estereótipos que possam lhes ser atribuídos. Entre as iabás, percebemos diversas rupturas com os modelos hegemônicos de docilidade. Apesar de todas possuírem responsabilidades pertinentes aos processos de manutenção da vida e do bem-viver, apresentam características distintas entre si. De acordo com Prandi (2014), além do domínio sobre as águas, que já apontamos e trabalhamos anteriormente, as deusas iorubás desempenham papéis fundamentais na fertilidade dos campos e na fartura das colheitas, no desencarne, nas guerras, na saúde mental, etc.

No tocante à coragem e à força, propriamente, podemos mencionar Iansã e Obá, além de certas qualidades de Iemanjá e Oxum, que se armam com espadas e guerreiam com incomparável valentia. Ademais, não é só por meio da guerra ou do confronto direto que as orixás demonstram o seu potencial. As iabás são, sobretudo, estratégicas e perspicazes em seus conflitos. Dentre as narrativas que encontramos em *Mitologias dos Orixás* (2014), mencionamos que Nanã, a velha divindade que guarda consigo os segredos da vida e da morte, quando afrontada por Ogum, faz pé firme e não se deixa intimidar. Aliás, conforme contam outros mitos, Nanã tem quizila com os homens, no geral, tanto que eles não são autorizados nem a dançar para ela durante as festas.

É importante ressaltar, ainda que de maneira breve, que a coragem de Iemanjá foi citada em nossa trajetória. Isso porque, subvertendo a moralização de sua figura e a grande valorização de seus atributos supostamente femininos, em especial os que se referem à maternidade, os discursos das entrevistadas afirmam a força da deusa. É interessante notar esse contraponto que se estabelece entre a sua grande sensibilidade e a sua firmeza. Por ser tomada como recurso subjetivo pelas participantes da investigação, é notório que fornece modelos de identificação, o que faz com que suas filhas se sintam, de certo modo, corajosas. Destacamos um trecho condizente com a nossa hipótese:

Eu olho a minha vida, eu vejo que a minha vida se encaixa em muito desses itans<sup>27</sup>...de Iemanjá. Eu sinto que a história se repete...e aí penso que já que a história se repete, vamos pegar as partes boas que vem dela, né? Quais delas você viu Iemanjá sair derrotada, de cabeça baixa? Eu não vi. Por mais que ela tenha se saído

<sup>27</sup> Histórias, mitos e contos transmitidos através das gerações.

mal, em devidas batalhas, ela sempre saiu de cabeça erguida, pronta pra próxima...e é isso que eu tento absorver. É isso que eu vejo dela, dessa maneira...eu não vejo ela como aquela coisinha delicadinha... (PÉROLA, 2018).

Já no que tange à mitologia grega, podemos citar as *amazonas*, as bravas guerreiras descendentes de Ares. Kury (2008) aponta que essas mulheres se utilizavam de homens apenas para trabalhos servis. Em épocas específicas, mantinham relações sexuais com estrangeiros para que pudessem se reproduzir. Os filhos varões eram mortos, mutilados ou perdiam a visão, para que se tornassem fisicamente inaptos a conquistar o poder. A palavra *amazona* vem do termo grego *amázon*, cuja tradução corresponde à expressão “sem seio”, que está relacionada com a prática de mutilação que era própria do grupo. O procedimento ocorria precocemente e se voltava para o aprimoramento das habilidades de manuseio de armas de guerra, tais como flechas e lanças.

No que se refere à matriz judaico-cristã, podemos afirmar que desempenhou, e ainda hoje desempenha, importante papel na manutenção das assimetrias entre os gêneros no ocidente. Além da ideia de inferioridade espiritual das fêmeas, podemos citar também a atuação da Inquisição na perseguição e no assassinato daquelas que eram consideradas feiticeiras. Porém, como símbolo de subversão, temos a figura imponente de Joana D’Arc. De acordo com Galeano (2017), era uma camponesa pobre e analfabeta, mas insuperável no uso do arado e no manejo da espada. Movida por suas premonições divinas, encheu-se de coragem e encabeçou um grande exército. Desafiou o poder dos homens e, principalmente, da igreja católica e, como consequência, foi condenada à fogueira. Séculos depois, obteve o devido reconhecimento, então foi canonizada e se tornou símbolo patriótico da França.

### **O que dizem as filhas de Iemanjá**

Nessa etapa de nossa trajetória, compartilhamos alguns fragmentos retirados das entrevistas, priorizando falas das sacerdotisas a respeito das relações que percebem e/ou estabelecem entre as ideias de feminilidades e beleza. Intentamos também articular as discussões com os estereótipos estéticos que são próprios da deusa do mar.

Antes de adentrarmos na discussão, apontamos que Pérola, Água-Viva e Anêmona relataram uma similaridade no que se refere à vaidade, que nos pareceu, no mínimo, curiosa. Essas três mulheres afirmaram que já foram mais ligadas à aparência física, de maneira que davam maior importância aos modos de se vestir e se adornar, mas que mudaram seus

comportamentos ao longo da vida. Além de destacarem a questão etária, cada uma delas apontou possíveis motivos pessoais para essas transformações.

Pérola compartilhou que apesar de ainda se sentir vaidosa, após ter se tornado mãe, essa característica se atenuou. Atribuiu o fato à ideia de que as mulheres de Iemanjá, por priorizarem suas/seus filhas/os, acabam por se anular. De acordo com ela própria, isso afeta, inclusive, relacionamentos amorosos e sexuais. Água-Viva, nossa segunda entrevistada, disse que, por determinado tempo de sua vida, andava extremamente bem vestida, maquiada e com as unhas feitas. Atualmente, prefere usar roupas confortáveis e não se preocupa em ostentar luxo. De acordo com o seu entendimento, essa variação está ligada com as fases de sua vida, sendo tal particularidade comum às filhas de Iemanjá. Anêmona, por sua vez, notou grandes mudanças em seu modo de lidar com a aparência depois de sua iniciação no culto às/aos orixás. Ela afirmou, inclusive, que antes de saber que seria consagrada à deusa do mar, acreditava ser filha de Oxum, em virtude de sua vaidade acentuada. Ademais, destacou que, diferentemente das outras sacerdotisas de sua família espiritual, prefere roupas e adereços básicos, que não chamem a atenção.

A priori, foi sugerido a todas elas que falassem o que entendiam por feminilidades. Creio que aqui, no entanto, cabe reconhecer o descuido que tive na formulação desse eixo temático. Dada a minha experiência anterior com a iniciação científica, o meu objetivo era evitar o uso de termos formais ou demasiadamente acadêmicos. Porém, a palavra “feminilidade”, aparentemente, não é utilizada com frequência por nenhuma delas, fato que só fui capaz de perceber ouvindo as gravações resultantes de nossos encontros.

Retomando ao conteúdo mapeado, propriamente, quando foi proposto à primeira entrevistada que discorresse sobre a sua concepção de feminilidade, ela me falou da existência de certo encanto que, na sua percepção, é próprio às filhas da deusa. Foi explicitado em sua fala que tal encanto não está necessariamente relacionado ao corpo físico ou a aparência, mas diz respeito aos trejeitos e maneiras de se colocar no mundo e nas relações:

A questão da feminilidade...de Iemanjá. Eu acho pessoa de Iemanjá, uma pessoa muito encantadora, vamo falar a verdade! Me desculpa aí, mas me mostre uma pessoa de Iemanjá que não seja, assim, uma pessoa que chame a atenção...Eu não consigo!...Não consigo mostrar uma!...Eu conheço várias! Não necessariamente pela beleza, mas...eu acho assim, cada um tem uma maneira, sabe, um encanto diferente? Algum ponto positivo sempre tem e que chama a atenção...chama a atenção. Por isso que falam ‘nossa, pessoa de Iemanjá é...gosta de aparecer!’. Não é que ela gosta de aparecer, ela aparece por si só. [...] E quanto a feminilidade, aí...ela ajuda...(risos)...Ela ajuda! Acho pessoa de Iemanjá, uma pessoa bela, independente da aparência física. (PÉROLA, 2018).

Água-viva, apesar de ter citado o aspecto estético e a maneira de se vestir, enfatizou que a feminilidade, ao menos para ela, está nas maneiras de ser e se expressar. Ela afirmou



ainda que, se sente uma mulher forte, característica que julga ter herdado da divindade à qual é consagrada. Em suas falas, são destacadas possíveis semelhanças que percebe entre si mesma e a deusa Iorubá do mar:

Iemanjá como representa como mulher? Ela representa como eu sou. Eu sou, assim, bem as características...desse santo...desse orixá. Porque...Iemanjá é um santo que...é um santo que não tem perdão. É um santo que acolhe. É um santo que é mãe. É um santo que faz tudo o que pode fazer. É um santo de muita responsabilidade. É um santo de abrir o caminho e te dar o tapete vermelho...sabe? (ÁGUA-VIVA, 2018).

Anêmona também mencionou a aparência, mas, assim como as demais participantes citadas, pontuou que isso não é o que há de maior importância. Afirmou que é preferível se sentir confortável e bem consigo mesma do que corresponder às expectativas e aos padrões socialmente impostos. Complementou sua fala destacando que os julgamentos e opiniões alheias não lhes são relevantes:

Feminilidade? Como eu posso falar?! Eu acho que é um bom sorriso, que não é só na maneira de vestir... Eu acho que você tem que tá à vontade, independente de qualquer coisa...Como eu te disse, eu sou uma pessoa que tem que tá com a unha feita...Não posso viver sem esmalte, mas assim...eu tenho que tá com unha feita, com a sobrancelha em ordem, eu tenho que tá com um anel, com um brinco... mas, assim...entendeu? Mas, eu posso tá de shorts largo e camiseta. [...] É. Então, não adianta querer colocar uma roupa assim... não! Se eu não estiver me sentindo bem, eu vou tirar e colocar uma camiseta... É assim que eu me sinto bem. Pronto e acabou.

Ademais, as quatro entrevistadas afirmaram que se sentem mulheres bonitas. Porém, o aspecto visual, como se pode notar, não se mostrou prioridade para nenhuma delas. Apesar de se importarem com a aparência, umas mais do que outras, todas elas preferem encantar com suas condutas e com os modos de se expressarem e se relacionarem com as pessoas. Deram a entender, ainda que sutil e implicitamente, que a feminilidade está, na verdade, predominantemente nos valores, na gestualidade e nos trejeitos das mulheres. Para melhor ilustrar esse posicionamento, destacamos um trecho retirado da fala de Pérola:

Eu acho que na parte sentimental, na parte psicológica... eu acho que sim, que é bem mais presente, bem mais forte. A parte do choro fácil, a parte do sentimentalismo... a parte de dar muito valor à família...Pessoa de Iemanjá dá muito valor à família, coloca-se... coloca os filhos em primeiro lugar em tudo. (PÉROLA, 2018).

No mais, duas entrevistadas afirmaram que o que mais admiram nas pessoas, de fato, é a beleza interior que possuem. Uma das mulheres, inclusive, pontuou que não mede esforços para ser admirável em sua postura. Apesar de se achar bela e vaidosa, ressaltou que é, sobretudo, forte e corajosa.

### **Meu mar, minha mãe: afro-religiosidade, cuidado e maternidade**

No que se refere aos traços e trejeitos de feminilidades, que comumente são associados à iconografia de Iemanjá, notamos que o cuidado foi o ponto marcante nas falas das quatro participantes da nossa investigação. Para sermos mais específicas/os, percebemos grande valorização e, em diferentes medidas, romantização da maternidade, enquanto forma privilegiada de prover cuidados.

É imprescindível fazer a ressalva de que não nos referimos, necessariamente, aos possíveis processos fisiológicos vivenciados durante a experiência materna por algumas mulheres. Ou seja, não limitamos a nossa discussão às questões ligadas à reprodução, gestação e amamentação, por exemplo. Ao invés disso, a nossa pretensão foi ampliar o entendimento de cuidado dispendido por mulheres em prol da manutenção e potencialização de outras vidas. Isso se deve ao fato de que o cuidado pode ser exercido de diversas maneiras, além de possuir dimensões éticas, estéticas e políticas.

Em suma, fazendo uso do material coletado durante pesquisa de campo, intentamos explorar diferentes concepções de cuidado, priorizando os discursos que versam sobre maternidade que foram reproduzidos pelas sacerdotisas. Não é demais frisar que, de acordo com a mitologia, Iemanjá é a grande mãe das/os deusas/es e do povo iorubá, especificidade essa que nos fornece algumas pistas sobre as maneiras que as mulheres que lhes são consagradas recriam esse papel social.

#### *Gênero e maternidade*

Ao longo da história ocidental, as mulheres foram obrigadas, de diferentes maneiras, a se responsabilizarem pelo cuidado das pessoas que as rodeiam e pelos ambientes em que habitam. Considerando que, conforme destaca Rago (1997), o espaço privado lhes foi imposto desde a antiguidade clássica, o zelo com a casa e a família consistem, ainda hoje, em tarefas tidas como femininas. O Candomblé, apesar de possuir diversas particularidades cosmológicas e hierárquicas, não está alheio a esse mecanismo de poder, visto que a assimetria entre os gêneros é um fenômeno de caráter macroestrutural. Nos espaços de culto às/aos orixás pelos quais transitamos, foi possível perceber que as mulheres são ensinadas a cuidar e o fazem com maestria, ainda que isso implique em certos sacrifícios pessoais.

Cabe pontuar que, assim como a maioria das demais mulheres pertencentes à classe trabalhadora, as sacerdotisas dos dois terreiros figuram entre as principais responsáveis pelos

afazeres de seus lares e pelos cuidados para com suas/seus filhas/os. Além do mais, muitas delas possuem trabalhos extradomiciliares que, não raras as vezes, são precarizados e mal remunerados. Porém, apesar das inúmeras violências às quais estão expostas, elas se mostram disponíveis para zelar por suas divindades, por suas famílias espirituais e por seus terreiros.

Para compartilhar suas visões acerca da maternidade, as entrevistadas se valeram, principalmente, de duas perspectivas: elas enquanto filhas de Iemanjá, de maneira a apontar o arquétipo maternal da orixá a qual pertencem, ressaltando os cuidados espirituais que recebem, e elas enquanto mães, ou seja, exercendo a função de cuidadoras de outros seres. Assim sendo, percebemos que, de maneiras particulares e em diferentes medidas, cada uma delas se espelha na figura da divindade, o que lhes fornece modelos de identificação e certos recursos subjetivos. É pertinente destacar que uma das entrevistadas afirmou que Iemanjá é, ao menos para ela, a representação máxima do feminino, porque a maternidade, função social regida pela orixá, é, em sua opinião, a essência de ser mulher.

Notamos ainda que, suas rotinas são exaustivas, mas que elas, ainda assim, não medem esforços para oferecer os cuidados necessários para quem amam. A partir de seus relatos, deduzimos que são exímias cuidadoras, extrapolando os seus papéis sociais como mães e donas-de-casa. Duas delas, inclusive, na época em que nos encontramos, possuíam empregos atrelados ao cuidado de outros espaços e outras pessoas.

*“A minha mãe é mãe solteira”<sup>28</sup>: o processo de colonização dos corpos femininos*

Partindo do pressuposto de que a maternidade, enquanto fenômeno socialmente construído, por si só, consiste em uma técnica de domesticação feminina, é passível de entendimento que o seu propósito prioritário é determinar padrões ideais de comportamento feminino. A historiadora Mary del Priore (1995), utilizando dessa ideia, destaca a importância que a técnica teve para o adestramento das mulheres durante o período colonial brasileiro.

Em virtude das opressões étnico-raciais e socioeconômicas, no Brasil colonial existiam distintas formas de exercer a função materna que, apesar de conflitantes, em alguma medida, complementavam-se. Conforme ditavam os interesses da época, confinar as mulheres brancas ao lar e impor-lhes a função de parideiras era indispensável ao processo civilizatório. Porém, é importante não perder de vista que os corpos femininos, independentemente de suas raças/cores, estavam, compulsoriamente, a serviço do projeto de colonização, cada qual a sua

---

<sup>28</sup> Verso retirado da canção “Mama África”, do cantor e compositor Chico César.

maneira. Isso porque o aumento populacional era extremamente necessário para o enriquecimento da metrópole. Em suma, ser mulher significava, necessariamente, gerar e parir novas pessoas capazes de produzir capital.

O poder ideológico da igreja católica foi fundamental no processo, visto que pregava a maternidade como dever sagrado das fêmeas, sendo esse o único propósito divino para suas vidas medíocres. Com o surgimento e expansão dos conhecimentos produzidos pela ciência renascentista, a estratégia se aprimorou. O saber médico foi vinculado ao poder religioso, criando discursos de cunho fisiológico-moral, cujo objetivo era restringir a sexualidade feminina à procriação.

Como já apontamos acima, a maternidade era vivenciada de diferentes maneiras, em virtude das desigualdades socioeconômicas e étnico-raciais. Tendo em vista o grau de violência sofrida, assim como o nosso contexto de pesquisa, priorizamos a discussão das vivências maternas das africanas e afrodescendentes.

Sobre as especificidades pertinentes às mulheres negras, Bernardo (2003) compartilha informações que envolvem suas experiências maternas, ainda na África, descrevendo a maneira como o papel social de mãe teve de ser por elas adaptado no Brasil, visto todas as adversidades às quais estavam expostas. De antemão, é preciso considerar que, na sociedade iorubá a maternidade estava vinculada à organização poligâmica das famílias. Em decorrência dessa estrutura, acreditava-se que as mulheres, quando geravam, desenvolviam poderes espirituais de proteção, principalmente contra a inveja e possíveis feitiços realizados pelas demais esposas de seus companheiros. Adquirir tais capacidades místicas era de fundamental importância para que fossem evitados abortos espontâneos e mortes prematuras, por exemplo. Ser mãe era, sobretudo, estar aberta a novos agenciamentos espirituais.

A antropóloga pontua que, ao contrário do que se possa imaginar, a poligamia permitia maior autonomia feminina, além de favorecer o estabelecimento do vínculo entre a mãe e seus rebentos, visto que a autoridade do pai se diluía entre todas as suas esposas e demais filhas/os. Comumente, as crianças conviviam a maior parte do tempo com as suas progenitoras, de modo a estabelecerem com elas relações de maior afeto.

Já no Brasil, em virtude da escravidão, do sistema colonial e, conseqüentemente do racismo, grande parte das mulheres negras foram obrigadas a assumir a chefia de suas famílias. Conforme trabalhamos em tópicos anteriores, movidas por determinantes socioeconômicos, a maioria das mulheres negras não tinha a possibilidade de formalizar suas uniões com parceiros amorosos e sexuais. Em virtude disso, a maternidade era vivenciada de

forma solitária, o que acentuava a situação de exclusão na qual viviam, posto que não se adequavam ao modelo de família nuclear burguesa.

Contudo, Mary del Priore (1995) nos convida a explorar outra perspectiva da situação: a maternidade como forma de resistência feminina. Se por um lado havia a obrigatoriedade de ser mãe, a maternidade permitia a formação de redes de apoio entre mulheres, ainda que diante de certas tensões. Gerar e parir são especificidades fisiológicas das fêmeas e isso era utilizado como forma de compartilhar saberes entre as gerações. Além da transmissão familiar, a autora menciona as relações que se estabeleciam com as parteiras, vizinhas e comadres.

### *Maternidade espiritual – as sacerdotisas e o cuidado*

Com o suporte teórico fornecido por nossa bibliografia básica, entendemos que as famílias espirituais afro-religiosas, originalmente, se constituíram a partir da resistência de mulheres negras e da formação de suas redes de apoio. Antes de nos aprofundarmos em questões referentes ao cuidado e à maternidade, partilhadas pelas entrevistadas, é necessário discorrer a respeito do que representa ser mãe no contexto de nossa investigação.

Ousamos pensar que as mulheres candomblecistas, na maioria das vezes, são consideradas “mães em potencial”. Isso porque, independentemente dos cargos que ocupem ou venham a ocupar, é necessário que pratiquem o cuidado cotidianamente, tanto para com as divindades quanto para com o espaço de culto e/ou com as demais pessoas que o frequentam. No mais, desenvolver a capacidade de zelar é fundamental para ascender hierárquica e espiritualmente. Nossa afirmação se ancora no fato de que, conforme já destacado, o Candomblé se organiza nos moldes de família espiritual, centrada na figura de uma mãe ou de um pai de santo responsável. Originalmente, o culto às/aos orixás no Brasil se estruturou em pilares supostamente matriarcais, como apontam os escritos de Landes (2002). A autora destaca ainda o papel social desempenhado pelas mães de santo e as suas relações com a população negra e pobre da Bahia, durante as primeiras décadas do século XX.

Revisitando a história do culto às/aos orixás no Brasil, entendemos que durante o período imediato pós-escravidão, ou seja, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, os terreiros africanistas se configuravam em ambientes potencialmente protetivos para pessoas pertencentes aos grupos marginalizados. Dentre tais populações, a antropóloga aponta a condição particular de exclusão na qual viviam os homens negros, visto

a dificuldade que tinham na obtenção de seu sustento, além de serem alvos constantes da perseguição e truculência policial.

O escritor Jorge Amado retratou a conduta acolhedora e maternal das sacerdotisas das/os orixás em alguns de seus romances. Em *Capitães da Areia* (2009), por exemplo, Don'Aninha é descrita como uma das pessoas que oferecia certos cuidados para as crianças:

[...] Mas Don'Aninha bem que merecia que corresse um risco por ela. Quando tinha um doente ela trazia remédios feitos com folhas, tratava dele, muitas vezes curava. E quando aparecia um Capitão da Areia no seu terreiro ela o tratava como a um homem, como a um ogã, dava-lhe do melhor para comer, do melhor para beber. (AMADO, 2013, p. 102-103).

Se isso destacamos é porque, mesmo que de diferentes maneiras, ainda hoje, as mães e pais de santo auxiliam a população em seus problemas cotidianos, conforme se lê em Prandi (2011). Em nossas trajetórias de pesquisa, particularmente, notamos que as/os líderes das famílias espirituais fornecem acolhimento em diversas esferas da vida e, em virtude disso, são bastante requisitadas/os. Ademais, como é socialmente imposto, mãe é, ou ao menos é esperado que seja, a pessoa que fornece os primeiros cuidados ao novo ser. Podemos fazer uma analogia entre as mães, como um todo, e as mães espirituais que, de um modo diferente, também cumprem funções de maternar. Elas se ocupam dos cuidados para com a/o orixá e a/o omo-orixá recém-nascidas/os. Vale lembrar que ser iniciada/o na afro-religião representa um renascimento, social e espiritual, de forma que podemos acreditar que as mães espirituais fornecem os recursos necessários para que as sacerdotisas e sacerdotes cresçam, aprendam e se desenvolvam na religião.

Pontuamos ainda que, o cuidado maternal em nível espiritual pode ser exercido por mulheres que ocupam cargos variados na hierarquia do grupo. Conforme se lê em Bastide (2005), a expressão iorubá *iyá*, que também pode ser grafada *ιά*, é traduzida como *mãe*. Desse termo descendem expressões como *ialorixá* e *iaquequerê*, por exemplo, que correspondem, respectivamente, aos cargos de *mãe de santo* e *mãe pequena*. Percebemos que o zelo direto para com as divindades são tarefas, majoritariamente, femininas. Isso não quer dizer, de modo algum, que homens, eventualmente, não as façam ou que não auxiliem, porém são mais comuns às mulheres. Além disso, na bibliografia consultada, especialmente nos livros considerados clássicos sobre a temática, tais como *Candomblés da Bahia* (1961), consta que tarefas como cozinhar para as/os orixás, vesti-las/os e desvesti-las/os durante festas, dançar com elas/es e se atentar para que aquelas/es que estão em transe não se machuquem, são ocupações das iás.

É necessário frisar ainda que, as equedês, sacerdotisas que não experimentam o êxtase ritual, são consideradas as “verdadeiras” mães de santo no Candomblé, ao menos de acordo com que ouço frequentemente no terreiro de Assis. Pude perceber que elas também são chamadas de “mães” por algumas pessoas de suas famílias espirituais, embora nem todas exijam ou se sintam confortáveis com tal tratamento. Porém, o reconhecimento do papel materno, inegavelmente, lhes confere certa autoridade. Uma das participantes da pesquisa, inclusive, fez uma colocação sobre essa questão:

[...] ela é mãe, *né?* Ela já nasce com sete anos...então ela tem toda aquela roupa bonita. Nas festas, ela é o destaque, ela dança...É tudo isso...e todo esse lado por...ter aquela cortesia... ‘ai, a minha mãe equedê chegou’, ‘ai, a benção pra ela!’...Então, tem toda aquela reverência...*né?* De soberana. [...] (ÁGUA-VIVA, 2018).

Apesar de todo prestígio e poder provenientes do cargo de equedê, é importante não perder de vista a sobrecarga decorrente de tamanha responsabilidade. É comum para quem não pertence ao grupo observar apenas o glamour das funções públicas dessas mulheres, posto que elas se trajam e se adornam lindamente e fazem parceria com as divindades em suas danças litúrgicas, por exemplo. Água-viva, porém, mencionou o quanto se sente cobrada pelo desempenho das tarefas de sua casa religiosa, devido ao fato de ser uma das equedês mais antigas. Em seu entendimento, as equedês deveriam, ao menos teoricamente, saber um pouco de todas as funções dentro do terreiro. Contudo, ela não tem disponibilidade para isso, visto que trabalha demasiadamente, dentro e fora de seu lar. Foi possível perceber que, em alguma medida, ela se sente culpada por não ser, em suas próprias palavras, “o braço direito do pai de santo”. Isso nos faz concluir que a experiência materna no ocidente, ainda que vivenciada espiritualmente, gera grandes doses de culpa naquelas que não correspondem a certas expectativas, sejam externas ou internas.

Nos terreiros onde desenvolvi a pesquisa, notei também que apesar de cada pessoa ocupar um cargo determinado e se encarregar pelo desempenho de atividades específicas, certos afazeres costumam ser partilhados. Pérola afirmou que o grupo do qual faz parte é uma “exceção”, se comparado a outras famílias afro-religiosas, considerando que a maioria das pessoas ajuda em tudo o que é permitido. Referente às relações de gêneros, especificamente, percebo que alguns dos homens se mostram bastante participativos e proativos em tarefas, geralmente, associadas às mulheres, como cozinhar e costurar as roupas litúrgicas das divindades. Outros homens, no entanto, não lavam sequer os próprios pratos depois de refeições, como presenciei em uma das festas, recentemente. Considerando os dois extremos, é importante não perder de vista que a grande maioria dos homens afro-religiosos, especialmente os heterossexuais, ainda hoje, reproduzem o modelo hegemônico de

masculinidade. Em minhas trajetórias por esses espaços de culto, ouvi, em diferentes ocasiões, conversas e comentários de teor machista e LGBTfóbico. Ademais, é de conhecimento quase público que a maioria desses homens não compartilham os afazeres domésticos com suas companheiras e/ou outras mulheres de seus grupos familiares e, tal fato, inevitavelmente, se reflete no contexto religioso. Além disso, é perceptível que, apesar das exceções, as mulheres são mais cobradas no desempenho de atividades cotidianas associadas ao asseio e ao cuidado do espaço, de forma geral, quase sempre excedendo os afazeres próprios de seus cargos.

Outro ponto que merece ser citado é que duas das participantes da pesquisa se queixaram de certas condutas de alguns ogãs de seus terreiros, afirmando que são “mandões” e que brigam excessiva e, por vezes, desnecessariamente, com pessoas de baixa hierarquia. De acordo com uma delas, apesar de possuírem o mesmo poder hierárquico, os ogãs, por vezes, dão ordens e broncas até nas equedês. Ademais, uma das entrevistadas utilizou o termo “machismo” para qualificar essas posturas de alguns dos homens candomblecistas.

Em tempo, julgamos necessário fazer a ressalva de que se um homem ascende na hierarquia de sua família espiritual e alcança o cargo de pai de santo, ele, obviamente, aprendeu a cuidar das/os orixás, do espaço físico e das pessoas. Se isso pontuamos é porque os dois terreiros acessados possuem chefia masculina. Não cheguei a conhecer o pai de santo do terreiro de Ourinhos e o pouco que sei sobre ele me foi dito por Anêmona, sua filha espiritual. O pai de santo do templo de Assis, no entanto, conheço já há alguns anos, e ousou descrever que a sua maneira de cuidar é primorosa. Percebo que ele possui uma postura cuidadosa e carinhosa para com as suas filhas e filhos, diferindo em vários aspectos do modelo convencional de paternidade. Esse zelador demonstra que é possível ensinar e educar na religião se pautando no amor e no respeito.

*“Eu sou o xodó da mamãe”<sup>29</sup>*

Conforme mencionado anteriormente, a questão da maternidade foi tratada pelas participantes da pesquisa a partir de duas perspectivas principais: elas enquanto filhas de Iemanjá, ou seja, recebendo cuidados maternos em nível espiritual, e elas enquanto mães e cuidadoras de seres em desenvolvimento.

---

<sup>29</sup> Verso de uma música entoada nas rodas de capoeira.



A priori, julgamos interessante levantar alguns pontos condizentes aos relacionamentos que as sacerdotisas estabelecem com as suas respectivas deusas pessoais. Tais informações nos parecem importantes para problematizar os padrões de cuidado que essas mulheres internalizaram e que reproduzem. Para nós, está implícito que para cuidar de alguém, é imprescindível estar e sentir bem cuidada/o e, assim, percebemos que o Candomblé possui essa função na vida de suas/seus adeptas/os. Conforme já abordamos anteriormente, as liturgias candomblecistas transcendem as suas finalidades espirituais, de maneira que estão relacionadas grandemente com as práticas de cuidado com o corpo, com a saúde mental e o bem-estar, em diferentes esferas da vida.

No que diz respeito aos modos como elas se relacionam com suas divindades, foi perceptível que, apesar de demonstrarem imenso respeito e reverência, essas ligações são de intimidade e afeto. Nossa percepção é de que elas se mostram aptas a oferecerem cuidados variados, porque, primeiramente, sentem-se cuidadas por Iemanjá. Duas participantes da pesquisa, especialmente, dedicaram parte do tempo de nossos encontros para discorrer sobre os modos como experienciam tais conexões espirituais. Pérola se emocionou ao tratar do assunto, pois o vínculo que estabeleceu com a sua deusa, de acordo com ela própria, é de fundamental importância na sua vida. Ela perdeu a mãe quando ainda era criança e, a partir de seu processo de iniciação, a entidade, simbolicamente, preencheu essa lacuna:

Eu sempre me senti muito sozinha...a minha vida toda! Isso acabou quando eu descobri o meu orixá e dei a minha obrigação. Nunca mais eu me senti sozinha! Eu me sentia sozinha, porque eu não tinha conhecimento. Mas, eu sei...sei...sabe, que ela sempre vai tá ali, é o meu refúgio, é meu conforto, é minha força...ah, lá vai eu chorar [chora]...Eu penso, assim, que se eu não tivesse achado o Candomblé, eu não sei o que teria sido de mim. Uma pessoa que ficou órfã cedo, sem família, sem expectativa nenhuma de dar certo na vida. Através da religião, eu descobri o que era família, realmente. (PÉROLA, 2018).

É de costume que as/os candomblecistas chamem as deusas e deuses às/aos quais são consagradas de “mães” e “pais”. As mulheres entrevistadas utilizaram, majoritariamente, a palavra “mãe” para se referirem à Iemanjá. Houve, no entanto, algumas variações, principalmente em momentos de descontração, de modo que, por vezes, elas se utilizaram de expressões como “mamãe”, “mãezinha” e “mamis”. Destaco, em especial, a fala de uma das entrevistadas. Ela mencionou que, especialmente no início, tinha medo de sua deusa, mas que, com o decorrer do tempo, essa situação se modificou:

Então, assim... hoje, eu com Iemanjá...no começo, eu tinha medo! Eu chegava na frente do meu igbá<sup>30</sup>, eu nem conversava. Hoje, não. Hoje, eu já beijo...entendeu? ‘Olha, iyá...’, entendeu? Eu acho que na hora que eu entro no quarto de santo, já

---

<sup>30</sup> “Igbá ou ibá [*igba*]: cabaça; cabaça que contém a representação material de um orixá, assento ou assentamento de orixá.” (PRANDI, 2014, p. 566).

fala ‘lá vem, essa louca! Que vai me beijar, que vai me pegar...’. Porque eu tenho que relar no igbá, eu tenho que beijar o igbá<sup>31</sup>... (ANÊMONA, 2018).

Ademais, três participantes da pesquisa relataram que se valem da figura de Iemanjá como parâmetro de maternidade exitosa. A partir de suas falas, entende-se que elas acreditam que suas condutas maternais consistem em heranças espirituais. Em suma, por terem como ancestral sagrada a grande mãe das/os orixás, elas se cobram, de diferentes maneiras e cada qual em sua medida, a atingiram um ideal de maternidade que, em nosso entendimento, é inalcançável.

*Mulheres, sacerdotisas e mães – experiências materna entre sacerdotisas de Iemanjá*

Conforme apontamos anteriormente, três dentre as quatro participantes da pesquisa já eram mães na época em que se deram os nossos encontros. Dedicamos esse tópico, especialmente, para a discussão das questões que foram por elas levantadas acerca da temática. A priori, cabe ressaltar que para além de seus papéis sociais como mães, essas três mulheres se afirmaram maternais e cuidadosas com as pessoas, no geral, em diferentes esferas da vida. Duas sacerdotisas, inclusive, enquanto conversávamos sobre as características que julgavam ter herdado de Iemanjá, disseram que se sentiam “mãezonas”. Além disso, elas acreditam possuir a necessidade de cuidar das/os demais, uma espécie de “instinto” que lhes é dominante, como lemos no trecho a seguir:

Todo mundo fala, né? E eu creio que é muito verdade...pessoa de Iemanjá é muito mãezona, gosta de cuidar de todo mundo, gosta de tentar resolver os problemas de todo mundo, acho que pega todo mundo pra si. [...] Eu me sinto...sabe, assim, mãezona? Eu me sinto. Eu gosto muito, muito, muito disso...de cuidar dos outros. (PÉROLA, 2018).

Anêmona também destacou que a postura cuidadosa para com as outras pessoas é, provavelmente, o principal atributo das descendentes de Iemanjá, citando a si própria como exemplo:

Mãezona, porque eu acho...eu falo...se você chega em mim e fala para mim agora...que você tá com um problema assim, assim, assado, aquilo vai ficar martelando na minha cabeça. ‘Como que eu vou poder ajudar ela?’ [...] Eu me importo com isso e aí se eu gostar da pessoa, então... (ANÊMONA, 2018).

Quando convidadas a discorrer sobre suas vivências maternais, especificamente, mostraram-se alegres e foram consideravelmente generosas nos detalhes. Iniciada a discussão,

---

foi sugerido a elas que relatassem como se veem e como se sentem exercendo a maternidade. De antemão, ousou afirmar que esses foram os momentos mais sensíveis de nossos encontros, de maneira que todas, inclusive eu, se comoveram. Duas participantes da pesquisa se emocionaram tanto que chegaram a chorar.

Pérola, a primeira entrevistada, é mãe de duas meninas, sendo a mais velha uma adolescente de 16 anos e a caçula uma criança de 8 anos de idade. Ambas as filhas são equedês, sendo que a primogênita já é iniciada a Oxum. Ela foi a sacerdotisa que mais falou sobre suas experiências maternas e sobre as suas filhas, além de ressaltar a importância de seu papel social enquanto cuidadora de seres em formação. Por ter perdido a mãe ainda na infância, não contar com o apoio paterno e ter sofrido diversas violências durante a adolescência, a questão foi tratada por ela de maneira intensa:

Eu?! Eu não me vejo uma mãe tão, tão, tão carinhosa, sabe aquela mãe melosa, que fica ali...beijinho pra cá, beijinho pra lá?! Mas...mas, eu vejo...eu me vejo aquela mãe que se precisar enfrentar um leão, eu enfrento, sabe? Eu penso que a maior riqueza que a gente pode deixar pros nossos filhos é o exemplo. Então, eu...tento isso, mostrar que eu sou forte, que eu consigo, que tudo dá certo, que tudo....que tudo que aparecer na frente, eu vou peitar de cara. Eu acho que isso é ser mãe! Não é beijinho, abracinho, entendeu? É tá ali! Independente de tudo, de todos...pra mim é isso! (chora). (PÉROLA, 2018).

Água-viva também compartilhou detalhes preciosos sobre suas vivências enquanto mãe, sendo que ela possui duas filhas equedês não iniciadas que, eventualmente, frequentam as festas do terreiro. Essa entrevistada compartilhou que não conheceu seu pai biológico, fato que, em seu entendimento, lhe gerou intensos sofrimentos psíquicos e emocionais. Além disso, relatou que, devido às condições financeiras de sua família, teve de começar a trabalhar ainda na infância. Na fase adulta, quando já era mãe, se encarregou dos cuidados e sustento de sua primogênita, sozinha, visto a situação de desamparo na qual se encontrava. Chegou, inclusive, a pedir doações, além de se sacrificar de diferentes formas para que não faltasse o básico para a menina. Posteriormente, quando já iniciada na religião, conheceu o seu atual companheiro e, então, teve a sua segunda filha. Quando perguntei sobre sua conduta materna, ela respondeu com convicção:

Como mãe, eu acho que eu sou perfeita! No tempo que a minha vida era, assim, um buraco negro, eu ficava sem nada, mas conseguia dar tudo, na medida do possível. E eu continuo fazendo isso até hoje. Abraçando, sabe?! (...) Mas...como mãe...eu acho assim...eu não me coloco...eu não me comparo à nenhuma...Eu acho que eu sou a melhor de todas! Com todas as palavras. (ÁGUA-VIVA, 2018).

Por fim, Anêmona, que é mãe de um menino de 9 anos de idade. Ela compartilhou que, antes da gestação exitosa, sofreu dois abortos espontâneos. Foi o único momento da entrevista no qual ela se mostrou intensamente emocionada, chegando, inclusive, a chorar.

Confesso que fui pega de surpresa por suas lágrimas, visto que a entrevista foi o nosso primeiro contato para além do virtual. Por não ter com ela o mesmo grau de intimidade que tenho com as demais participantes da pesquisa, não sabia exatamente como reagir diante de sua fragilidade. Creio, no entanto, que termos lidado com os afetos de maneira espontânea, deixando que fluíssem livremente, fez com que se estabelecesse maior confiança entre nós. Depois do ocorrido, inclusive, percebi que o nosso encontro transcorreu com maior afetividade e felicidade, tanto que não tive mais a sensação de que ela hesitava em suas respostas.

Retomando o conteúdo da entrevista, propriamente, ela relatou que ser mãe era o seu maior sonho. Em suas próprias palavras, ser mãe era tudo o que ela queria ser. Disse-se bastante atenciosa para com o filho, cuidando dos detalhes de sua rotina de forma cautelosa e carinhosa. Porém, apesar de ser perceptível o quão precioso o menino é para ela, afirmou ser bastante exigente, pois o seu desejo é torná-lo independente. Confidenciou, ainda, que o filho a considera brava, mas que não se sente menos amado por isso. Segue um excerto de sua fala sobre o assunto:

Eu exijo muito dele! Exijo escola... Ele tem 9 anos. Pra mim, ele não é mais um bebezinho! [...] Em casa... você não chega em casa... 'o leite caiu, tem leite aqui no chão'...não. Não tem isso na minha casa...entendeu? Copo quebrado? Nunca. Então, eu exijo muito dele. [...] Porque se o meu filho fala: 'mãe, eu quero leite', [eu falo] 'vai lá fazer!'. Mas, não é que eu não queira fazer pra ele, mas eu penso diferente.

Destaco ainda o trecho da entrevista no qual ela discorre sobre a relação que estabelece entre o nascimento de seu filho e Iemanjá, considerando suas experiências gestacionais anteriores:

Tudo que eu queria era ser mãe...eu já perdi 2 filhos...antes desse. E se hoje eu tenho o meu filho, é por causa de Iemanjá...e isso...[chora]...tá vendo? Hoje, eu tenho é por causa dela...entendeu? (...) É. Com 2 meses...perdi o primeiro com 2 meses. O segundo, com 2 meses. E esse, eu ia perder com 2 meses. Foi aonde eu fui pro hospital e liguei pro meu pai [de santo]. E falei 'pai, tá acontecendo isso aqui no hospital.'. Ele veio para cá chegando aqui ele já estava com as coisas prontas...E hoje, eu sei que eu tive o meu filho, por causa de Iemanjá. Eu falo que ele é mais dela do que meu, né? (ANÊMONA, 2018).

Conforme apontado anteriormente, duas entrevistadas, dentre as três que já eram mães, têm duas filhas, cada uma. Julgamos pertinente destacar o marcador de gênero presente em seus discursos, ainda que sutilmente. Essas mulheres, em especial, carregam consigo históricos de sofrimentos variados, o que inclui violências de gênero. Entretanto, após se consagrarem como sacerdotisas afro-religiosas, o feminino, aparentemente, foi por elas ressignificado. Elas falaram, sobretudo, da importância de oferecerem bons exemplos. De

acordo com uma dessas participantes, um de seus maiores objetivos é que suas meninas se tornem mulheres fortes.

No mais, ao contrário do que se possa imaginar, todas as mães que compuseram a trajetória conosco se disseram rigorosas. Se isso descrevemos é porque, de acordo com os boatos que circulam entre o povo de santo, apesar de cuidadosa e amorosa, Iemanjá é a mãe que preza pela boa educação e bom comportamento de suas crias. Inclusive, já ouvi que as descendentes da deusa, de modo geral, são bastante faladeiras, o que se explicaria pelo fato de que, por ter uma prole numerosa, Iemanjá está sempre dando broncas e recomendações.

#### *Para além da romantização*

É preciso ter ciência que a maternidade possui grande importância para a população afro-religiosa, no geral. Em nossa trajetória, particularmente, notamos que falar sobre Iemanjá, inevitavelmente, incita temáticas relacionadas ao cuidado, das quais o zelo com a prole é pauta prioritária. Pérola, a nossa primeira entrevistada, inclusive, afirmou categoricamente que todas as filhas de Iemanjá nasceram para serem mães, ainda que isso não se aplique, necessariamente, às mulheres, como um todo. Ela ainda complementou, afirmando que a essência feminina é a maternidade, por isso Iemanjá representa, em seu ponto de vista, o que, de fato, é ser mulher.

Três dentre as quatro participantes da pesquisa já eram mães, na época em que nos encontramos para a realização das entrevistas. Espontaneamente, falaram a respeito de suas filhas e filho, e o fizeram de forma carinhosa e detalhada. Além do mais, enfatizaram a relevância de seus papéis sociais enquanto cuidadoras de seres em formação. A única mulher que não era mãe, até então, adotou um bebê, recentemente, o que também nos pareceu interessante, considerando alguns dos mitos que envolvem a deusa do mar. Afinal, Iemanjá é aquela que acolhe todas/os que, porventura, precisem de uma figura materna.

Referente a essa dimensão da vida, ao menos as três sacerdotisas que já tinham filhas/o, demonstraram estar alinhadas, em maior ou menor medida, ao estereótipo mais marcante da deusa. Compartilho que, particularmente, fiquei encantada e emocionada com os relatos de cada uma das entrevistadas sobre o assunto, tanto que, sem me dar conta, fui contagiada por suas visões ligeiramente romantizadas. Só pude perceber o que havia se dado com o auxílio do meu orientador e das pessoas que compõem o grupo de pesquisa do qual faço parte.

Com o ocorrido, pareceu-me urgente problematizar as reverberações de pensamentos e valores ocidentais hegemônicos sobre as experiências maternas no Brasil e na América Latina. Apesar de entendermos que os lugares ocupados pelas mães dentro da hierarquia e cosmologia candomblecistas diferem em muitos aspectos do que é imposto no esquema de família nuclear burguesa, não podemos negar certas influências e aproximações. Isso porque a romantização da maternidade é um fenômeno que se observa entre mulheres de diferentes classes sociais, grupos étnico-raciais e/ou religiões, visto que os discursos que a respalda são amplamente disseminados, articulando distintas estruturas de poder.

Badinter (1985) revisita a história da maternidade no ocidente, de maneira a contestar e desconstruir o mito de que o amor por suas crias é algo inerente às fêmeas humanas. Em consonância com os apontamentos de Mary del Priore (1995), entendemos que as imposições sobre a experiência materna entre as brasileiras consistiam e, provavelmente ainda hoje consistam, em reflexos e adaptações de técnicas de adestramento empregadas sobre os corpos das mulheres de países economicamente desenvolvidos.

É importante ressaltar que, enquanto o catolicismo se ocupou de propagar discursos moralizantes, a ciência moderna formulou e reformulou por diversas vezes suas estratégias de poder para dar manutenção na condição subalterna das fêmeas. Badinter (1985) dedica um tópico de sua obra para discutir os modos como a psicanálise, em especial, esteve a serviço do saber médico, atuando ativamente na responsabilização das mulheres pela saúde e/ou adoecimento psíquico de suas/seus filhas/os. Foucault (2006) também faz críticas à psicanálise que, ao construir a imagem da mulher histórica, forneceu um modelo caricatural da maternidade hegemônica no ocidente.

Sobre o nosso percurso, propriamente, foi possível perceber que, apesar dos diferentes níveis de romantização de suas vivências maternas, as entrevistadas não se adequam, ao menos não totalmente, ao padrão ideal de submissão e abnegação que é imposto para as mulheres dentro do esquema de família nuclear burguesa. Entretanto, a maternidade apareceu como um atravessamento extremamente relevante em suas vidas. Elas se sentem demasiadamente cobradas e, conseqüentemente, culpadas por não corresponderem aos padrões inalcançáveis que são socialmente impostos para as mães.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Você que sabe demais  
meu pai mandou lhe dizer  
que o tempo tudo desfaz.  
A morte nunca estudou  
e a vida não sabe ler”.*

*(Vinicius de Moraes)*

“Navegar é preciso”: eis o lema da minha jornada por mares tão imensos. Na minha condição de errante navegante, desacreditei que algum dia pisaria em terra firme novamente. Ainda que apaixonada pelo mar, por vezes me desesperei e quis me entregar ao desalento inerente à ideia de que o mundo, como escreve Drummond, não vale o mundo. Porém, no ápice da minha angústia, me lembrei de ensinamentos antigos e, mirando o céu, encontrei a ajuda que tanto precisava. Constelações de afetos me guiaram até aqui. Por fim, pude entender que, ainda que errante, sempre fui navegante, eu que não me sabia.

Certa vez, ouvi que nós, mulheres ocidentais, somos subjetivadas através de violências, e essa afirmação me fez pensar no quanto certos valores provenientes de sistemas de crenças hegemônicos nos agridem ou, na melhor das hipóteses, são coniventes com tais barbaridades. Carregamos conosco as marcas de pecados que nos foram atribuídos. Por sermos pecadoras, merecemos parir com dor e devemos submissão aos homens. Diziam que somos espiritualmente inferiores e, por isso, mais suscetíveis às investidas do diabo. Sob tais justificativas, muitas mulheres foram torturadas e mortas. Nos dias atuais, sob argumentos igualmente estapafúrdios, tantas outras vivem em precariedade ou morrem de formas cruéis.

Apesar de não ser uma tarefa simples, é dever da ciência subverter discursos excludentes que dão manutenção às assimetrias sociais. Considerando que o paradigma científico é também o paradigma social dominante, conforme descreve Santos (2008), é de fundamental importância que a produção de conhecimentos se ancore em princípios éticos e comprometidos com a justiça e com a dignidade humana. Atualmente, em virtude da exaltação da estupidez e da inflamação de discursos de ódio, a ciência brasileira vem sofrendo ataques constantes. É certo que desejam que estejamos em posições subalternas para que não tenhamos voz. Os donos do poder sabem que a ciência tem potencial para transformar e provocar rupturas em modelos arcaicos herdados de uma lógica colonialista e escravocrata. Não nos querem ocupando lugares de prestígio e poder, desmentindo o que foi dito sobre nós

e lutando pelo fim de um sistema que privilegia quem sempre teve muito em detrimento da miséria e exclusão de muitas/os outras/os.

O Candomblé não se resume a um mero objeto de pesquisa para mim e nem assim poderia ser. Além de candomblecista, também sou mulher. Pesquisar questões de gêneros e sexualidades atreladas às peculiaridades dessa religião que me encanta e faz vibrar é a maneira que encontrei para contestar diferentes formas de opressão. A proposta da presente investigação surgiu do desejo de pensar criticamente, além de celebrar, possibilidades de ressignificação dos femininos, a partir de outras perspectivas e formas de experienciar a vida e o mundo.

Tanto por sua história quanto por sua cosmologia, a afro-religião rompe com padrões e valores dominantes. São históricas as suas lutas contra racismos, machismos, LGBTfobias, intolerâncias religiosas e outros preconceitos. Sobre os seus aspectos cosmológicos, propriamente, podemos apontar para o seu modo singular de conceber os seres humanos e sua conexão com o mundo. Além disso, sua organização hierárquica se dava, provavelmente, em estrutura matriarcal, ao menos em sua origem, fato que nos oferece pistas acerca dos papéis de poder ocupados por mulheres nesse contexto. Em nossa experiência, percebemos que, conforme consta na bibliografia consultada, a religião acolhe pessoas de diferentes grupos econômicos, étnico-raciais, orientações sexuais, gêneros, gerações, etc. Vale pontuar ainda que, nos terreiros que acessamos, é expressiva a presença de pessoas pertencentes às minorias. O culto às/aos orixás no Brasil representa, sobretudo, múltiplas resistências.

Comumente, os primeiros contatos com a religião ocorrem já na vida adulta, motivados, grande parte das vezes, por desordens ou desarranjos na vida cotidiana, que podem abarcar questões econômicas, amorosas, de saúde, dentre outras. Assim sendo, sacerdotisas e sacerdotes utilizam de estratégias variadas para atenuar a aflição ou, na melhor das hipóteses, solucionar definitivamente alguns de seus problemas. Com as quatro mulheres entrevistadas, ao menos, foi o que ocorreu. Os seus relatos são marcados por históricos de sofrimentos variados, abrangendo adoecimentos físicos e mentais, violências de gênero, dificuldades financeiras e outras perturbações emocionais diversas. Todas elas afirmaram que encontraram no culto às/aos orixás o apoio e o alívio que tanto almejavam.

É importante destacar que os processos de saúde e adoecimentos se apresentaram como fatores determinantes para a adesão à religião. Dentre as quatro participantes da pesquisa, três mencionaram prejuízos na saúde, sendo que duas delas falaram, especificamente, sobre intensos sofrimentos psíquicos que, inclusive, as fizeram cogitar a possibilidade de serem portadoras de psicopatologias graves. Após a iniciação, elas obtiveram



melhorias significativas em seus sintomas. Ademais, três entrevistadas notaram certas mudanças em seus modos de se relacionarem com a vida e com as pessoas. Além de encontrarem suporte emocional no grupo, a ligação estabelecida com a divindade as impactaram de diferentes maneiras.

Percebemos que a iconografia de Iemanjá fornece modelos de identificação, especialmente no que se refere às performances de feminilidades. De certo modo, a deusa é tomada como recurso subjetivo, o que, conforme foi possível notar, lhes dá a sensação de melhor desempenho em seus papéis sociais.

Ousamos acreditar que por borrar as fronteiras entre o físico e o metafísico estabelecidas pelo cristianismo e pela lógica binária que organiza o pensamento ocidental, a afro-religião afirma o corpo como potência criativa. Em nossa trajetória, observamos que essa comunhão possibilita novas experimentações e o desempenho de outros papéis sociais. Os encontros com o divino geram bons afetos, posto que consistem em atos de celebração à vida. Galeano (2017) descreve que essas vivências espirituais consistem em rituais de dignidade humana. As mulheres que compuseram o trabalho conosco falaram sobre força e transformação, de modo que fomos levadas/os a acreditar que a dignidade está, justamente, no ato de se rebelar contra a tristeza e a impotência, de modo a criar novas possibilidades de ser. Em suma, o culto às/aos orixás pode ser descrito como um brinde à alegria e à vontade de viver.

Chegamos ao fim desta trajetória, mas é certo que muitas outras virão. Pisar em terra firme é um prazer efêmero para quem nasceu com coração marítimo. Cabe frisar que a ciência brasileira está passando por inúmeros boicotes e retaliações, o que nos revolta e nos preocupa imensamente. Além do mais, todas as minorias estão com os seus direitos ameaçados. Nós, errantes navegantes, estamos em risco. Porém, é certo que navegaremos, ainda que faça mau tempo. É preciso lembrar que quando os caminhos do mar se fazem perigosos, ainda temos os astros para nos guiar. Entre tristezas e alegrias, medos e desejos, pessimismos e esperanças, não podemos esquecer de que navegar é preciso, porque só navegando é que descobriremos e criaremos novos possíveis.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADO, Jorge. **Capitães da areia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Mar Morto**. São Paulo: Martins, 1960.
- \_\_\_\_\_. **Os pastores da noite**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. **O sumiço da santa: uma história de feitiçaria**. Rio de Janeiro: Record, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Tenda dos Milagres**. São Paulo: Martins, 1984.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. **Claro enigma**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- AUGRAS, Monique. De Iyá mi a Pomba – Gira: Transformações e Símbolos da Libido. 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. p. 17 – 44.
- \_\_\_\_\_. Psicanalistas e pais-de-santo: Coisa de demanda. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**. Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, p. 92-100, n. 1986.
- \_\_\_\_\_. Transe e construção de identidade no candomblé. **Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 2, n. 3, p. 191-200, 1986.
- BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BARBARA, Rosamaria. **A Dança das Aiabás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres do Candomblé**. 2002. 201f. Tese (Doutorado em Sociologia). Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2002.
- BARRAVENTO. Direção de Glauber Rocha. Salvador: Horus Filmes Ltda, 1962. (74 min.)
- BARROS, José Flávio Pessoa; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O Código do corpo: Inscrições e Marcas dos Orixás. 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. p. 103 - 138.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O sonho, o transe e a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Sociologia das doenças mentais**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.
- BELLINE, Ana Helena Cizotto. Representações do feminino. **Cadernos de Leitura: O universo de Jorge Amado: orientações para o trabalho em sala de aula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 26 – 35.

BERNARDO, Teresinha. As deusas na diáspora negra. São Paulo: **Revista Mandragorá**, vol. 16, n. 16, 2010, p. 63-68.

\_\_\_\_\_. **Negras, mulheres e mães**: Lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo/Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

\_\_\_\_\_. O Candomblé e o poder feminino. **Revista de Estudos da Religião**, n. 2/2005, p. 1 – 21.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilos criando gêneros**: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Dumará, 1995.

BORGES, Jorge Luís. **O livro dos seres imaginários**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BORGES, Manuela; FREITAS, Joseania. Miranda; FERREIRA, Luiza Gomes. Relações de Alteridades e Identidades: mandjuandades na Guiné Bissau e a Irmandade da Boa Morte da Bahia. Piracicaba: **Revista Impulso**, n. 43/2006, p. 91 - 103.

BRAGA, Julio. **Oritameji**: o antropólogo na encruzilhada. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

BRECHT, Bertold. Aos que vierem depois de nós. In: BRECHT, Bertold. **Poemas 1913 – 1956**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia** (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: Feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

CARVALHO, Maria do Socorro. Cinema novo brasileiro. In: MASCARELLO, Fernando (org.). **História do cinema mundial**. Campinas, SP: Papirus, 2006, p. 289-310.

CASTAÑEDA, Marina. **O machismo invisível**. São Paulo: A Girafa, 2006.

CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. Florianópolis: **Estudos Feministas**, v. 21, n. 1. 2013, p. 241-282.

CORSO, Diana Lichtenstein; CORSO, Mário Lichtenstein. **Fadas no divã**: psicanálise nas histórias infantis. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DAMASCENO, Tatiana Maria. **Nas águas de Iemanjá**: um estudo das práticas performativas no candomblé e na festa à beira-mar, 2015, 235f. Tese (Doutorado em Artes Cênicas). Centro de Letras e Artes da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo? In: DELEUZE, Gilles. **Michael Foucault**, filósofo. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia** - vol. 3. Rio de Janeiro: 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidade no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

\_\_\_\_\_. **Histórias e conversas de mulher**. São Paulo: Planeta, 2013.

FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no Candomblé da Bahia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 36(1): 13-33, 2016.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michael Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: Educ, 2011.

FOUCAULT, Michael. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: \_\_\_\_\_. **Ética, Sexualidade, Política: Ditos e escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. (2003) A vida dos homens infames. In: \_\_\_\_\_. **Estratégias, poder – saber: Ditos e escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 203 – 222.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade** :curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I – Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade II – O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade III – O cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault Entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: \_\_\_\_\_. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica** (para além do Estruturalismo e da Hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 253-278.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Governo de si e dos outros:** Curso no Collège de France. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. Sobre a genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso. In: \_\_\_\_\_. **Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade: Ditos e Escritos IX.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. Subjetividade e verdade. In: \_\_\_\_\_. **Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade: Ditos e Escritos X.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir:** nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1977.

FRESTON, Paul. As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião.** Porto Alegre, ano 12, n. 12, out. 2010, p. 13-30.

FREUD, Sigmund. Feminilidade (1932 – 1936). In: FREUD, Sigmund. **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise** (conferência XXXIII). Rio de Janeiro: Imago, 1986.

GALEANO, Eduardo. **De pernas pro ar – A escola do mundo ao avesso.** Porto Alegre: L&PM, Outono de 2013.

\_\_\_\_\_. **Dias e Noites de Amor e de Guerra.** Porto Alegre: L&PM, 2014.

\_\_\_\_\_. **Mulheres.** Porto Alegre: L&PM, Outono de 2017.

\_\_\_\_\_. **O Caçador de Histórias.** Porto Alegre: L&PM, Outono de 2016.

\_\_\_\_\_. **O Livro dos Abraços.** Porto Alegre: L&PM, Verão de 2015.

\_\_\_\_\_. **Iemanjá.** In: VELOSO, Caetano; BETHÂNIA, Maria; GIL, Gilberto. Veloso, Bethania, Gil. RCA Victor, 1968. Faixa 6.

GOFFMAN, Erving. **Estigma:** notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. **Micropolítica:** Cartografias do Desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HEALEY, Mark. Os desencontros da tradição em cidade das mulheres: Raça e Gênero na Etnografia de Ruth Landes. **Cadernos Pagu,** Campinas, 6 – 7, p. 153 – 200, 1996.

HOFBAUER, Andreas. Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. **Revista Brasileira de Ciência Política,** nº 5. Brasília, janeiro-julho de 2011, pp. 37-79.

HORTA, Maria Teresa. **Poesia Reunida.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2009.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa.** 1ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. Tradução de Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LE BRETON, David. **Sociologia do Corpo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LÉPINE, Claude. Os estereótipos de personalidade no Candomblé nagô. 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. p. 139 – 163.

LODY, Raul. **Candomblé: Religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

LUHNING, Angela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP: São Paulo (28):** 194 - 220, dez/fev 95/96, p. 194 – 220.

MAIRESSE, Denise. Cartografia: do método à arte de fazer pesquisa. In: Fonseca, Tania Gali. Kirst, Patrícia Gomes. (Orgs.). **Cartografias e devires: a construção do presente**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

MANZINI, Yaskara. **Iyami Osorongá (Minha Mãe Feiticeira): O coletivo feminino na cosmologia do Universo**. São Paulo, 2001, p. 62.

MARCELLO, Fabiana de Amorim. Dispositivo da maternidade: mídia e a produção pedagógica de sujeitos, práticas e normas. **Educar**. Editora UFPR: Curitiba, n. 26, 2005. p. 81-98.

MÁRQUEZ, Gabriel García. A solidão da América Latina (discurso Prêmio Nobel de Literatura de 1982). In: MÁRQUEZ, Gabriel García. **Cem anos de solidão**. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2014.

MATTAR, Cristine Monteiro. A fala do entrevistado como narrativa: encontros possíveis entre o psicólogo e a história oral a partir das contribuições de Alessandro Portelli. **Mnemosine**. Vol. 4, n. 1, 2008, p. 66-87.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Candomblé: Religião do corpo e da alma – Tipos Psicológicos nas religiões afro-brasileiras**, Rio de Janeiro: Pallas, 2000.  
NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. Ser Mulher na Idade Média. Brasília: **Textos de História**, v. 5, 1997. p. 82-91

NEPOMUCENO, Bebel. Protagonismo ignorado. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (org.). **Nova História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012, p. 382 – 409.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falava Zaratustra**. São Paulo: Escala, 2013.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e Política na América Latina: Uma análise da legislação dos países. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 13, n. 27, jan./jun. 2007, p. 281-310.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. Por uma política da narratividade. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana. da (org.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2009, p. 150-171.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana. da (org.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia. (org). **Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano comum – vol. 2**. Porto Alegre: Sulina, 2014.

PAZ, Octavio. **A dupla chama: amor e erotismo**. São Paulo: Siciliano, 1994.

PERES, Wiliam Siqueira. Travestis: corpos nômades, sexualidades múltiplas e direitos políticos. In: SOUZA, Luís Antônio Francisco de; SABATINE, Thiago Teixeira; MAGALHÃES, Bóris Ribeiro de (org). **Michael Foucault: sexualidade, corpo e direito**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p. 69 - 104.

PONTES, Matheus de Mesquita e. Jorge Amado e a literatura de combate: da literatura engajada à literatura militante de partido. **Revista de Educação, Linguagem e Literatura da UEG-v. 1, n. 2**, outubro de 2009.

PRADO, Adélia. **Bagagem**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (org.). **Nova História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, Leila Mezan (org.). **A prática feminista e o conceito de gênero**. Col. Textos didáticos, n. 48. Campinas: Unicamp/IFCH, 2002.

PRANDI, Reginaldo. **Aimó: uma viagem pelo mundo dos orixás**. São Paulo: Seguinte, 2017.

\_\_\_\_\_. A Religião e a multiplicação do eu: transe, papéis e poder no Candomblé. **Revista USP**, capa 9, março/abril/maio de 1991, p. 133 – 144.

\_\_\_\_\_. **Axé, corpo e almas: concepção de saúde e doença segundo o candomblé**. In: Paulo BLOISE. (org.). **Saúde integral: a medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade**. São Paulo, Editora Senac, 2011, v. 1, p. 277-294.

\_\_\_\_\_. **Contos e Lendas afro-brasileiros: a criação do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. São Paulo: **Tempo social.** vol. 2 no. 1, Jan./Jun. 1990.

\_\_\_\_\_. Religião e sincretismo em Jorge Amado. *Cadernos de Leitura: O universo de Jorge Amado: orientações para o trabalho em sala de aula.* São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 46-57.

RAGO, Luzia Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil – Os iorubás.** São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

\_\_\_\_\_. Por uma psicoterapia inspirada na sabedoria iorubá. **Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e Espiritualidade.** Na fronteira da Psicologia com os saberes tradicionais: práticas e técnicas. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia, 2016, p. 149-155.

\_\_\_\_\_. Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana. In AMATUZZI, Mauro (org.). **Psicologia e espiritualidade.** São Paulo, Paulus, 2005.

RIOS, Luiz Felipe; OLIVEIRA, Cinthia; GARCIA, Jonathan; PARKER, Richard. Axé, práticas corporais e Aids nas religiões africanistas do Recife, Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, 18(12), 2013, p. 3653-3662.

\_\_\_\_\_. **O feitiço de Exu: um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblecistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro.** Tese (Doutorado em Saúde Coletiva). Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004.

\_\_\_\_\_. Homossexualidade, Juventude e Vulnerabilidade ao HIV/ Aids no Candomblé Fluminense. **Temas em Psicologia**, Vol. 21, nº 3, 2013, p. 1051-1066.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas.** São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

ROSEN, George. **Uma história da saúde pública.** São Paulo: Ed. da Unesp, 1994.

ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. As cores e os gêneros da revolução. **Cadernos Pagu** (23), julho-dezembro de 2004, p. 149-197.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **O poder do macho.** São Paulo: Moderna, 1987.



SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre a ciência**. 5<sup>o</sup> ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SÃO PAULO, Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. **Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e Espiritualidade**. Vol 2, Na fronteira da Psicologia com os saberes tradicionais: práticas e técnicas. São Paulo, 2016.

SCOTT, Joan W. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (org.). **Falas de Gênero**. Ilha de Santa Catarina: Mulheres, 1999.

\_\_\_\_\_. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 2, n. 20, 1995.

SILVA, Rosane Neves da. **A invenção da psicologia social**. Petrópolis: Vozes, 2005.

SINHORETTO, Jaqueline; SCHLITTLER, Maria Carolina; SILVESTRE, Giane. Juventude e violência policial no município de São Paulo. São Paulo: **Revista Brasileira de Segurança Pública**. v. 10, n., fev-mar. 2016, p. 10 – 35.

SOARES, Cecília Moreira. **As ganhadeiras**: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Revista Afro-Ásia*, n. 17, 1996.

SOUZA, Luís Antônio Francisco de; SABATINE, Thiago Teixeira; MAGALHÃES, Bóris Ribeiro de (org.). **Michael Foucault**: sexualidade, corpo e direito. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

TEDESCO, Silvia Helena; SADE, Christian; CALIMAN, Luciana Vieira. A entrevista na pesquisa cartográfica: a experiência do dizer. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia. (org). **Pistas do método da cartografia**: a experiência da pesquisa e o plano comum – vol. 2. Porto Alegre: Sulina, 2014.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador/São Paulo: Corrupio/ Círculo do Livro, 1981.

\_\_\_\_\_. **Lendas Africanas dos Orixás**. Salvador: Corrupio, 1998.

\_\_\_\_\_. **Ewé**: O Uso das Plantas na sociedade iorubá. São Paulo: Oderebrecht, 1995.

\_\_\_\_\_. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**; – São Paulo: EDUSP, 2000.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **A galinha d'angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

XAVIER, Ismail. Barravento, Glauber Rocha, 1962, alienação versus identidade. In: XAVIER, Ismail. **Sertão-mar**: Glauber Rocha e a estética da fome. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ZAMBENEDETTI, Gustavo; SILVA, Rosane Azevedo Neves da. Cartografia e genealogia: aproximações possíveis para a pesquisa em psicologia social. **Revista Psicologia & Sociedade**. 23 (3). 2011.

ZANELLO, Valeska. Dispositivo materno e processos de subjetivação: desafios para a Psicologia. In: ZANELLO, Valeska; PORTO, Madge (org). **Aborto e (não) desejo de maternidade(s)**: questões para a Psicologia. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2016.

ZANELLO, Valeska; FIUZA, Gabriela; COSTA, Humberto Soares. Saúde mental e gênero: facetas gendradas do sofrimento psíquico. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 27, n. 3, p. 238-246, set.-dez. 2015.