



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

Izabella Santos de Jesus

**PROCESSOS IDENTITÁRIOS DA MULHER NO TERREIRO “ILÊ AXÉ
OLOIÁ TASSITAÒÒ” EM ARACAJU / SE.**

Orientador: Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi.

São Cristóvão

2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

Izabella Santos de Jesus

**PROCESSOS IDENTITÁRIOS DA MULHER NO TERREIRO “ILÊ AXÉ
OLOIÁ TASSITAÒ” EM ARACAJU / SE**

Dissertação de Mestrado apresentada como pré-requisito parcial para a titulação de Mestre em Sociologia pelo Núcleo de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe.

São Cristóvão

2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

Jesus, Izabella Santos

J58p Processos identitários da mulher no Terreiro “Ilê Axé Oloíá Tassitaòò” em Aracaju / SE / Izabella Santos de Jesus ; orientador Hippolyte Brice Sogbossi. – São Cristóvão, 2012.

86 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Sergipe, 2012.

1. Mulheres e religião. 2. Mulheres – Identidade. 3. Poder (Ciências sociais). 4. Cultos afro-brasileiros – Aracaju (SE). I. Sogbossi, Hippolyte Brice, orient. II. Título.

CDU 396:299.6(813.7)

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Hippolite Brice Sogbossi (Orientador)

Núcleo de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais – NPPCS

Universidade Federal de Sergipe – UFS

Prof.^a Dr.^a Mundicarmo Maria Rocha Ferretti (1^a Examinadora)

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Prof. Dr. Frank Nilton Marcon (2^o Examinador)

Núcleo de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais – NPPCS

Universidade Federal de Sergipe – UFS

Dedico este trabalho à Mãe “Tassi” e a toda a família “Tassitaòò”, por me permitirem realizar esta pesquisa não somente abrindo as portas de sua “casa”, mas a de seus corações.

AGRADECIMENTOS

Agradeço e dedico este trabalho a todos que direta ou indiretamente foram apoiadores e colaboradores desse projeto acadêmico e de vida. Eleger um objeto de estudo dificilmente resulta de uma escolha aleatória, essa escolha tem uma centelha de nós mesmos, das nossas vivências, experiências, indagações, inquietações e das nossas relações. Por isso, tudo e todos que me “moveram” em direção à concretização desta pesquisa têm uma parcela muito significativa de contribuição, alguns mais especiais:

Meus pais, Valdelice e Carlos Augusto, que me proporcionaram as condições de vida satisfatórias para que eu dedicasse tempo e energia a este empreendimento; como sempre, me serviram de alicerce (em todos os sentidos) para aquilo que quero construir,
Obrigada mais uma vez !!

Ao meu companheiro Thiago Marques agradeço pelo amor, pela paciência de sempre, pela colaboração na confecção do trabalho e pela aposta inabalável no meu potencial!!

À Família “Tassitaò”, que me acolheu de braços abertos e me inseriu nesse universo de fé, consagração e alegria: o candomblé, para que eu pudesse descobri-lo, e muitas vezes “desfrutá-lo”: D. Rita (Mãe Tassi), Sr. José, D. Eulália, Camila Michele, Anúzia, Ilná, Vitória, Daniela, Mariane, Paula, Ana Maria, Cássia, Daliane, Cleisabel, Ricássia, Karine, Verônica, Virgínia, Dayane, Lourdes, Ingrid, José, Cilas, à pequena Anne e todos aqueles que não puderam estar mais presentes ... Muito Axé para vocês !!

Aos amigos e colegas que me fizeram continuar mesmo com tantas adversidades: Tatiana Torres, Fátima Guimarães e a equipe de serviço social e psicologia da 17ª Vara Cível de Aracaju (Michele, Almira, Selma, Francisco, Patrícia e estagiárias), como também às juízas Cláudia do Espírito Santo, Maria de Fátima Barros e Hercília Maria, pela compreensão e apoio em meu ambiente de trabalho.

Ao meu professor e orientador Brice, por acolher a minha idéia e me acompanhar por todo o processo de pesquisa; à grande colaboradora, acadêmica e filha do Axé Martha Sales e aos colegas de turma - pelas sugestões e opiniões valiosas, que enriqueceram este trabalho; à Díjna Torres e Élide Damasceno, companheiras de fé do início ao final do curso, pelo apoio e preciosa amizade erguida em torno de experiências comuns.

A todas as divindades e forças do universo que conspiraram a favor dessa realização ...

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo analisar o modo como a liderança feminina no candomblé agencia processos identitários da mulher. O interesse pela temática partiu do fato historicamente notório de que estes espaços religiosos são marcados pela presença da mulher, como membro e sacerdotisa da religião. Com isto, elegemos como universo de pesquisa uma casa-de-culto aracajuana: o “Ilê Axé Oloíá Tassitò”, considerando que a mesma não só é liderada por uma mulher (a Yalorixá Mãe “Tassitaò”), mas também compõe-se de uma maioria de filhas-de-santo. A pesquisa foi realizada na perspectiva do estudo de caso, no intuito de dar profundidade às questões elucidadas. Para tal, nos apropriamos das noções de “Identidade Individual” e “Identidades Relacionais” de Claude Dubar (1993) e utilizamos os procedimentos metodológicos da Entrevista Biográfica, a Entrevista Etnográfica e a Observação Participativa. Tais instrumentos metodológicos nos permitiram levantar a história de vida da Yalorixá, reconstituindo sua trajetória objetiva e subjetiva através de suas “narrativas de si”; dessa forma, analisando um processo identitário individual. Por conseguinte, através de uma abordagem etnográfica, acessamos a rede de relações do terreiro, no sentido de analisar a percepção que os membros da família-de-santo possuem sobre a líder, seu papel e sua atuação, bem como compreender que tipo de influência a mesma exerce sobre seus seguidores (filhos-de-santo). A partir destes procedimentos, nos foi possível aduzir que a mãe-de-santo, imersa neste sistema de significados, incorpora aprendizados já atrelados à sua função – histórica e culturalmente delineada – que reconfiguram concepções e práticas sociais, produzindo formas de atuar peculiares. Ademais, seu posto religioso a faz referência de concepções e práticas sobre seus seguidores, promovendo não somente a transmissão de aprendizados acerca da religião, mas interferindo cotidianamente na vida dos mesmos, assim determinando escolhas de vida, modos de ser e existir no mundo social, bem como papéis e funções de gênero, que ganham significados específicos. Ademais, o poder que lhe é conferido pelo cargo a transforma em grande agente sociocomunitária que fomenta a cultura afro-brasileira, autorizando-a, por conseqüência, a disseminar também novas referências de pensamento e conduta da mulher.

Palavras-chave: Liderança feminina, Poder, Processos Identitários, Agência.

ABSTRACT

This study aimed to analyze how the female lead in Candomblé agency the identity process of woman. The interest in this topic came from the historically notorious fact that these religious spaces are marked by the presence of women, as a member and priestess of the religion. With this, we elected as the universe of this research a religious house in Aracaju: the “Ilê Axé Olojá Tassitòdò”, considering that it is not only led by a woman (the Yalorixá, Mother Tassitòdò), but also consists most by daughters of saint. This research was conducted in the context of the case study, in order to give depth to the questions elucidated. For this, we appropriate the concepts of “individual identity” and “relational identities” by Claude Dubar (1993) and use the methodological procedures from the Biographical Interview, the Ethnographic Interview and Participative Observation. Such methodological instruments have allowed us to raise the story of the Yalorixá’s life, retracing its path objectively and subjectively through their “narratives of self”, thus, analyzing an individual identity process. Therefore, through an ethnographic approach, we assessed the relationship network of the terreiro in order to analyze the perception that the family members have about the leader, her role, and her performance, as well as understand what kind of influence the same exercises over her followers (sons of saint). From these procedures, we could add that the mother of saint, immersed in this system of meanings, incorporate learning already linked to its function- historically and culturally delineated – that reconfigure conceptions and social practices, producing peculiar ways of acting, featuring identities of resistance. Furthermore, her religious post makes reference to concepts and practices for her followers, promoting not only the transmission of learning about the religion, but interfering routinely in their lives, thus determining life choices, ways of being and exists in the social world, as well as gender roles and functions that makes specific meanings. Moreover, the power conferred on her by this office turns her into a big socio agent that promotes the African-brazilian culture, permitting it, consequently, also to disseminate new references of thought and behavior of the woman.

Keys-Words: Female Lead, Power, Identity Process, Agency

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
Modelo de Análise	03
Estrutura da Dissertação	10
METODOLOGIA E FONTES	13
CAPÍTULO I: Vida e Religião: a história da mãe-de-santo e sua casa-de-culto	19
CAPÍTULO II: Liderança Feminina e Processos Identitários	34
CAPÍTULO III: Liderança Socio-religiosa e desdobramentos Identitários na família-de-santo	57
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	83
ANEXOS	

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar o modo como a experiência da liderança feminina no candomblé agencia processos identitários da mulher. Tal interesse partiu do dado de que, historicamente, são predominantes a participação e a ocupação de posições de poder pela mulher dentro desse sistema de crenças, o que tem sido fato curioso no campo acadêmico¹. Assim, esse estudo vem se somar ao conjunto de pesquisas que descreveram, indagaram e problematizaram esse fenômeno, de forma a elucidar a maneira como a experiência da mulher nesta função religiosa afeta suas formas de ser, de se conceber, de pensar e agir em seus espaços sociais de atuação (religião, família, trabalho, relações comunitárias etc).

Com isso, o estudo pretendeu dar conta de uma questão central, qual seja, perceber o modo como a experiência da liderança fomenta concepções e práticas da mulher no mundo social; e questões específicas que respondessem indagações como: Que significados estão engendrados nesta posição religiosa, nas práticas a ela associadas, no percurso doutrinário que lhe é exigido e nas funções que a sacerdotisa assume e desempenha na instituição religiosa? Que atributos lhe são exigidos para tal encargo? Que concepções, práticas e relações estão implicadas neste exercício? Que formas de pensamento e conduta são fomentadas pela atuação da mulher na liderança em relação a si mesma e aos seus discípulos (filhos-de-santo)? Indagações que nos levassem a compreender o modo como essa experiência influi nas construções subjetivas que a líder perfaz de si mesma e de suas práticas sociais, bem como os desdobramentos destas para integrantes da doutrina religiosa, especialmente mulheres.

Para este empreendimento, fez-se pertinente a eleição de um campo de pesquisa de pequena circunscrição, na perspectiva de promover a análise aprofundada de aspectos sócio-culturais, simbólicos e valorativos do objeto estudado, dando luz assim à experiência subjetiva da mulher na liderança e participação religiosa. Para tanto, o trabalho foi pensado na perspectiva do estudo de caso², tomando como foco a casa-de-

¹ Carneiro (1948), Landes (1967), Birman (1995), Prandi (2001), Woortmann (1987), Dantas (1988), Joaquim (2001) e Bernardo (2005) são pesquisadores que constataram a predominante presença de mulheres dentro das religiões de matriz africana, dedicando-se à descrição de suas funções/práticas e ao entendimento dos simbolismos implicados no fato.

² O estudo de caso compreende uma investigação empírica de profundo alcance, sendo pertinente em estudos que envolvem desde os ciclos individuais de vida até processos institucionais ou organizacionais. Assim, permite a análise de “um fenômeno contemporâneo em profundidade e em seu contexto de vida real” (YIN, 2003, p. 39). Sua finalidade para a pesquisa será mais bem explanada na metodologia.

culto “Ylê Axé Oloiá Tassitaòò”³, que tem em sua liderança a Yalorixá (ou mãe-de-santo)⁴ “Tassitaòò”⁵. A mãe-de-santo imergiu na religião desde tenra idade, posto que aos seis anos de idade deu-se início o “chamado”⁶ religioso que a manteve integrada à doutrina até os dias atuais. Neste percurso, ela fundou sua casa-de-culto em 1975 e tem seu cargo de Yalorixá oficializado desde 1981.

Outrossim, a casa de culto em foco apresenta características que se fazem relevantes para o escopo da pesquisa, a citar, dentre outras: 1. A Yalorixá convive maritalmente com um Babalorixá, que, como membro da casa, divide com a pesquisada tanto a vida conjugal como a vida religiosa, oferecendo-nos a oportunidade de analisar o modo como ambos dividem papéis e funções nessas duas esferas de práticas sociais⁷ e 2. É predominante a presença de mulheres (filhas-de-santo) no terreiro, permitindo-nos analisar o modo como a figura da líder fomenta neste espaço concepções e práticas referentes ao “ser mulher”, transmitindo modos de atuar no corpo social.

Assim, tivemos neste universo a oportunidade de lançar olhar sobre um vasto campo de vivências e de produção de concepções, significados e ações no âmbito da religião, compondo um quadro de dados sobre o modo como essa experiência religiosa se implica na construção de percepções de si e do mundo social; o que, por sua vez, estende o nosso território de análise para as várias esferas sociais em que se processam a

³ Casa-de-culto de Candomblé “Jeje-mahin”, localizada na Rua Marcelino Procópio, na comunidade do Bairro Industrial do município de Aracaju/SE. Dirigida pela mãe-de-santo “Tassitaó”, a casa foi fundada em 1975 e tem suas funções exercidas predominantemente por filhas-de-santo. Os cultos “Jeje-mahin” são uma síntese das religiões provenientes do Daomé, com predominância das línguas Fon e Mahin.

⁴ Os candomblés de modelo Jeje-nagôs têm como sua autoridade máxima a figura da mãe ou pai-de-santo, intitulados respectivamente Yalorixá e Babalorixá. A palavra *IYá* vem do ioruba e significa “mãe”; articulada a *orixá*, temos: “a mãe que possui o orixá”; neste sentido, os membros iniciados na doutrina são denominados “filhos-de-santo”. Os cultos de linha Jeje-nagô são provenientes do antigo Daomé, especialmente dos grupos étnicos fon e gun, organizados na Bahia sob os padrões nagô-iorubá e jeje-fon. (LIMA, 2003, p. 22-59).

⁵ “Tassitaó” é o nome de santo da Yalorixá, sob o qual a mesma foi iniciada (“batizada”) na religião.

⁶ Referente ao chamamento religioso que ocorre através de sinais, interpretados como um aviso do orixá de que seu ‘eleito’ precisa fazer a comunhão com sua divindade no candomblé. Tais ‘sinais’ variam de doenças a distúrbios nervosos e comportamentais. (LIMA, 2003, p. 65-67)

⁷ Dos dezesseis terreiros aracajuanos registrados no Catálogo “Ododuwá” da Secretaria de Estado da Inclusão, Assistência e Desenvolvimento Social (SEIDES), este é o único em que um casal heterossexual ocupa os postos hierárquicos mais altos do terreiro.

construção de visões e práticas dos pesquisados, assim nos enveredando a trabalhar com as hipóteses de que o poder religioso se desdobra em níveis micro e macrossociais, de forma a tornar a sacerdotisa e suas seguidoras agentes de notável influência familiar e sociocomunitária.

Dessa forma, o trabalho se propôs a dar um alcance ainda mais aprofundado à temática da presença feminina nos candomblés. Sua relevância sociológica reside no fato de ser uma pesquisa pautada em noções de linha sócio-antropológicas atuais resultando num estudo que trata da análise da reprodução, transformação e produção de referências simbólicas e práticas socioculturais na contemporaneidade.

Modelo de Análise

O exercício da liderança religiosa dentro do sistema de crenças do candomblé pressupõe um percurso de práticas doutrinárias que alocam o seguidor em diferentes posições na hierarquia religiosa. Como nos explica Lima (2003, p.143), a família-de-santo, enquanto grupo religioso, compõe-se desde seguidores em fase preparatória para a iniciação ritual na doutrina – “os abiãs” - ao “chefe de família” do terreiro (LIMA, 2003, p. 143), que pode ser o pai ou a mãe-de-santo (Babalorixá ou Yalorixá respectivamente⁸). O alcance deste posto se dá mediante a integração efetiva do fiel na religião, a passagem por ritos obrigatórios e a assunção de diferentes cargos em direção à autoridade máxima do templo religioso.

Neste sentido, fez-se pertinente a apropriação das noções de identidade de Dubar (1998, p. 13), que inicia seu texto *Trajetórias sociais e formas identitárias: alguns esclarecimentos conceituais e metodológicos*, frisando:

Esse texto almeja distinguir e, a seguir, pôr em paralelo os dois modos de se considerar qualquer trajetória individual: objetivamente, como uma ‘seqüência de posições’ num ou mais campos da prática social, e

⁸ Em síntese, a hierarquia do terreiro segue a crescente seqüência de cargos: “Abiãs” – são os noviços ou aspirantes que já receberam a ordem de feitura do santo (iniciação doutrinária) para o primeiro rito integratório (a “lavagem de contas”), porém aguardam pela manifestação da ordem de raspagem do santo, a iniciação propriamente dita. “Yaôs” – são os membros com o primeiro grau / cargo dentro da doutrina, recebido quando da efetiva iniciação na religião (raspagem do santo). “Ebômis” – são os membros com sete anos de iniciados. “Yaquequerê” ou “Babaquequerê” – é o membro que antecede a mãe ou pai-de-santo na hierarquia do terreiro, é o filho mais velho em relação à feitura do santo. “Yalorixá” ou Babalorixá – autoridade máxima do terreiro. (LIMA, 2003, p. 59 *passim*)

subjetivamente, como uma 'história pessoal' cujo relato atualiza visões de si e do mundo.

Assim, consideramos que estamos analisando uma “posição objetiva” (DUBAR, 1998, p. 13), a de Yalorixá, que pressupõe uma trajetória individual que, por sua vez, configura-se tanto como “trajetória objetiva” como quanto “trajetória subjetiva” (DUBAR, idem, p.17). Tomando os constructos do autor, podemos entender como trajetória objetiva o fato de que a mãe-de-santo percorre um trajeto de posições sucessivas, legitimadas dentro da instituição religiosa, até a assunção do posto máximo, o de Yalorixá. Assim, podemos considerar que temos no universo de crenças pesquisado a passagem sequencial por “categorias institucionais, determinando posições objetivas” (DUBAR, 1998, p.13) dentro de um espaço da prática social.

Dado que esta pesquisa se propôs a investigar que construções subjetivas perpassam o exercício deste posto, podemos dizer que da verificação da “trajetória objetiva” estivemos enveredando para a análise da “trajetória subjetiva” da mãe-de-santo. Diferente da primeira, a trajetória subjetiva se refere ao modo como o sujeito compõe narrativas sobre si mesmo, empreendendo uma reconstrução subjetiva de uma definição de si, dessa forma podendo-se falar em “processo identitário individual” (DUBAR, idem, p.14) no qual o indivíduo busca maneiras de dar conta de suas trajetórias e posições. Ademais, estaremos contemplando as duas faces do processo de construção das identidades vislumbradas pelo autor: a identidade biográfica ou “identidade para si” e a identidade relacional ou “identidade para o outro” (DUBAR, 1993, p.110), focalizando as representações implicadas na liderança da Yalorixá.

Como analisa o autor, se por um lado é possível obter a compreensão do modo como os quadros de socialização condicionam o percurso individual, por outro pode-se “compreender os discursos biográficos como ‘processos identitários individuais’, por meio dos quais as crenças e as práticas dos membros de uma sociedade contribuem para inventar novas categorias, modificar as antigas e reconfigurar permanentemente os próprios quadros de socialização.” (DUBAR, 1998, p. 30). Nesta pesquisa em especial, intentamos apreender o modo como a pesquisada reconstrói, através de seu relato, a experiência subjetiva que perpassa o seu trajeto / posição objetiva dentro da religião, no intuito de perceber como a Yalorixá significa seu posto e suas atribuições, como se percebe e age dentro deste e de seus outros quadros sociais (religião, família, trabalho e

comunidade).⁹ De outro lado, fez-se imprescindível a obtenção de concepções presentes na rede de relações do terreiro acerca da líder e suas influências, implicando com o estudo a noção de “identidades relacionais” (idem)

Seguindo esse raciocínio, faz sentido nos aproximar também da noção de “posicionamento social” de Giddens (1989, p.98) no que concerne à ideia de que a continuidade das práticas sociais se atrela a ‘posições-prática’, que compõem identidades sociais imbuídas de significados definidos numa rede de relações e associadas a direitos, obrigações e sanções normativas específicas.

Uma posição social pode ser considerada uma ‘identidade social’ portadora de uma certa gama (um tanto difusamente especificada) de prerrogativas e obrigações que o ator, ao qual é conferida essa identidade (ou a quem ‘incumbe’ essa posição), pode ativar ou executar: essas prerrogativas e obrigações constituem as prescrições de papel associadas a essa posição. (GIDDENS, 1989, p.98).

Temos aqui a perspectiva de que os posicionamentos sociais constituem interações sociais específicas, situadas no tempo e no espaço, caracterizando encontros com características regulares e rotineiras. Ademais, nesta concepção a ordenação de atividades que lhes são correspondentes funda-se na tradição, no costume e nos hábitos, sendo necessária para a manutenção da segurança ontológica¹⁰, no desempenho de rotinas diárias. Pois bem, é nesse sentido que, enquanto posicionamento social no espaço religioso, a liderança pressupõe atribuições e práticas que lhes são peculiares.

Neste caso, temos que as “posições-prática” da Yalorixá em seus variados espaços de atuação (família, união conjugal, comunidade) estão integradas de alguma forma, tendo em vista que: a) a família-de-santo e a família biológica confluem quanto a alguns membros que fazem parte das duas, bem como convivem no mesmo espaço físico (casa-de-culto e casa da família); b) o cônjuge da Yalorixá também é membro da família-de-santo (Babalorixá); c) o campo de trabalho da Yalorixá hoje é a “Associação Luz do Oriente”, cujas ações fazem parte das atividades do terreiro, sendo a mãe-de-santo a dirigente e agente de saúde (sua formação profissional) da organização. Assim,

⁹ Religião, família, trabalho e comunidade são os quadros sociais que Mãe Tassitaò define como sendo suas esferas de atuação social. Todas aparecem inevitavelmente integradas à vida religiosa.

¹⁰ A segurança ontológica se refere ao elemento emocional que produz no indivíduo sentimentos de estabilidade quanto a sua auto-identidade e ambiente de ação social; atrelada à confiança – ela proporciona a certeza da uniformidade e continuidade das práticas e coisas do mundo, colocando o homem dentro de uma situação de conforto e equilíbrio das circunstâncias de rotina. (GIDDENS, 1989).

podemos entender que os “processos identitários individuais” da pesquisada se remetem de forma entremeada a tais espaços de atuação, nos quais verificamos as “posições-prática” de Yalorixá, cônjuge, membro da família biológica (mãe, avó, prima, irmã e tia) e agente comunitária. Outrossim, tais posições implicam o estabelecimento de relações de parentesco¹¹, relações de gênero¹², relações políticas¹³ etc, que por seu turno, são passíveis de análise no escopo do estudo.

Lima (2003) e Joaquim (2001) são pesquisadores que elencaram algumas das funções essenciais da Yalorixá no terreiro, tais como intermediar a relação entre a divindade e o corpo de seus filhos-de-santo, orientá-los no trajeto doutrinário e dirigir toda a dinâmica institucional da casa-de-culto (as atividades, o sustento, os ritos, as cerimônias etc.). Dessa forma, nesta posição, *o líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo, em qualquer nível da hierarquia, dos quais recebe obediência e respeito absolutos.* (LIMA, 2003, p. 60)

Joaquim (2001) divide a liderança da mãe-de-santo em três categorias principais: a liderança religiosa, a liderança cultural e a liderança social. A primeira refere-se à mencionada autoridade espiritual para conectar o seguidor (filhos-de-santo) ao plano transcendental, agenciando os ritos adequados que promovam a ligação destes com as divindades, especialmente através da possessão; a segunda se atrela à função de conservar as raízes da cultura africana no país, propiciando a continuidade de suas tradições; e a terceira se refere ao poder que a mãe-de-santo adquire, com a concessão das Divindades / orixás, de interferir na vida dos adeptos, propiciando a transmissão de novos significados ao cotidiano dos mesmos. Para a pesquisadora,

A (...) sacerdotisa suprema do terreiro é, ao mesmo tempo, a Yalaxé, a mãe do Axé do terreiro. Por ser a chefe suprema possui os maiores conhecimentos e a experiência ritual e mística, possui o Axé mais poderoso e mais atuante. Ao ser investida como Yalaxé, ela é portadora do máximo de Axé do terreiro, recebe e herda toda força material e espiritual que o terreiro possui desde sua fundação. (JOAQUIM, 2001, p.106)

¹¹ Entendendo-se um sistema de parentesco como o sistema terminológico e o sistema de atitudes (comportamentos e afetos) a ele associado (LEVI-STRAUSS, 1947) dentro da família-de-santo e da família biológica.

¹² Entendidas como as relações entre homens e mulheres enquanto construção social do feminino e masculino em dada cultura, espaço e tempo (SCOTT, 1993), aqui se referindo às relações da Yalorixá com figuras masculinas – marido, filhos-de-santo, Deuses / orixás, moradores da comunidade, figuras políticas etc.

¹³ Entendidas como as relações institucionais mantidas com outros terreiros e organizações políticas/governamentais, aqui remetidas às relações sociocomunitárias e institucionais empreendidas pela Yalorixá.

Além destas, permeia o universo simbólico construído em torno da Yalorixá: as lideranças carismática e institucional, tendo em vista que a mãe-de-santo é eleita pelas divindades/orixás para adquirir qualidades especiais que atendem às necessidades de cada um dos membros da comunidade-terreiro¹⁴. Neste espaço institucional, a sacerdotisa passa a gerir uma instituição, mediando suas formas de organização e relações sociais, bem como administrando a vida comunal do terreiro. Em síntese,

O candomblé é uma comunidade com uma estrutura hierarquizada, que tem a liderança da mãe-de-santo como mediadora entre os Orixás e os participantes (...). Essa liderança carismática é eleita pelos orixás, aos quais os membros da comunidade devem obediência total, quando da busca de um sentido para suas existências, que se traduz nos seus cotidianos. (JOAQUIM, *idem*, p. 40)

Nessa concepção, podemos entender que os atributos inerentes a tal “posição objetiva” implicam o estabelecimento de relações de poder, no sentido presente no pensamento de Foucault (1995, p. 240), que situa o poder não apenas no nível das instituições sociais, mas também no “jogo de relações entre os indivíduos” (FOUCAULT, 1995, p. 240), sendo inerente às micro-relações sociais. Nesses moldes, o poder permeia relações de força que podem atuar negativa ou positivamente sobre os sujeitos, no sentido de que pode impor a limitação ou subordinação do outro, mas também a produção e a transformação das práticas e relações sociais. Neste sentido, cabe analisar de que forma o poder atribuído e exercido pela mãe-de-santo agencia formas de percepção, de relação e de ação, na construção das “identidades para si” e das “identidades para o outro” (DUBAR, 1993, p.110).

Apropriando-se do “poder” de autores como Foucault (*Idem*) e Bourdieu (1989, p. 50), Sherry Ortner (2006), trabalha com o termo “agência” para se referir ao componente elementar das relações entre agentes sociais, que define posições e hierarquias em quaisquer sistemas culturais e simbólicos, configurando formas de relações de força entre sujeitos. Ortner sintetiza: “Agência pode ser praticamente sinônimo das formas de poder que as pessoas têm à sua disposição, de sua capacidade de agir em seu próprio nome, de influenciar outras pessoas e acontecimentos e de manter algum tipo de controle sobre suas próprias vidas.” (ORTNER, 2006, p.64)

¹⁴ O termo “Comunidade-terreiro” é também utilizado por seguidores e pesquisadores para denominar “casa-de-culto”.

Com isso, nesta linha de pensamento, o poder é concebido como elemento entremeadado às relações e práticas socioculturais e, assim sendo, ganha relevância nas noções de identidade fomentadas tanto por Dubar (1993) como por debatedores contemporâneos do tema, a exemplo de Castells (2000), Woodward (2000) e Hall (2006), bem assim Scott (1993) a respeito das identidades de gênero. Na acepção dos autores, as identidades individuais e coletivas são produzidas por sistemas de representação que doam sentidos a práticas, símbolos e “posições-de-sujeito” em seu interior. Neste sentido, no cenário das sociedades globalizadas¹⁵, torna-se possível forjar diferentes significados e múltiplas identidades e, assim, nestes sistemas sociais: “A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade.” (WOODWARD, 2000, p. 9).

Nessa perspectiva, as identidades sociais estão revestidas de aspectos como fluidez e dinamicidade, sendo o poder um substrato que permeia as relações identitárias de forma a promover processos de conflito ou de ressignificação de pensamentos e práticas. Neste sentido, a presente pesquisa englobou o objetivo de perceber como o poder atribuído e exercido pela figura feminina na “posição-prática” de Yalorixá se reflete nas concepções de si e nas maneiras de atuar dentro de seus campos de existência. Considerando que a esta cabe a gestão de um sistema social e simbólico (DUBAR, 1993, WOODWARD, 2000 & GEERTZ, 2011), pudemos nos debruçar sobre a análise das repercussões desse empoderamento na vida concreta da mãe-de-santo em seus espaços e relações sociais.

Outrossim, como sistema social/simbólico, o candomblé pode ser caracterizado por três elementos essenciais: os Deuses/orixás, os mitos e a possessão (SANTOS, 2008, p.3). Neste sentido, Santos (2008, p. 3), Augras (1983, p. 68) e Joaquim (2001, p. 96) são pesquisadores que nos fornecem dados sobre os significados destes componentes para os processos identitários que se dão dentro desse sistema. Santos pontua que os orixás personificam aspectos da natureza, ao mesmo tempo em que se associam a atividades humanas e anunciam feitos, domínios, atributos e personalidades. Com isso, constituem modelos de identificação para os fiéis, bem como referenciais básicos para a organização das relações sociais.

¹⁵ Em Woodward (2000) “Sociedade Globalizada”, em Hall (2006) “Pós-modernidade”, em Castells (2000) “Sociedade em rede”.

Os mitos enquanto relatos sagrados desempenham papel significativo na vida dos adeptos, pois conferem sentido e valor à existência, fornecendo explicações sobre o *aiê* (terra ou mundo dos homens). Nesse contexto, a possessão ritual tem o papel fundamental de promover a “tomada do homem pelos deuses” (SANTOS, 2008, p.3), constituindo-se como fenômeno que possibilita a mediação entre o *aiê* (plano terreno) e o *orun* (plano ancestral dos orixás).

Neste aspecto, Augras (1983, p.68) complementa que, para o candomblé, o universo é ao mesmo tempo sagrado e profano, *orun* e *aiê* se comunicam aproximando o mundo dos deuses e dos homens, tornando-os semelhantes em seus conflitos, paixões, seduções, acordos e desacordos. A energia que move essa interação é o *Axé*, força vital sagrada que flui entre todos os seres e os componentes da natureza, sendo que, através dos ritos esta energia é adquirida, mantida, transferida e aumentada: “Recebe-se o Axé das mãos e do hálito dos mais antigos (...), numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais” (AUGRAS, 1983, p. 68).

Joaquim (2001, p. 96) acrescenta que dentro do terreiro a experiência religiosa se constrói dentro de um tempo simbólico, que reatualiza cotidianamente uma vivência mítica. Nesta, o ponto de união entre o ser humano e o divino é o orixá e o encontro resultante desta elaboração simbólica requer o seguimento de regras, normas, valores, comportamento e linguagens que compõem os rituais e são transmitidos aos membros ao longo da existência, não apenas por meio de informações, mas através da própria vivência. Sintetizando, essas representações típicas e universais presentes na religião traduzem todas as ações do homem, podendo, portanto, constituir-se em motivações para os mesmos, impregnando suas ações cotidianas. Ainda, essa ideologia religiosa torna consciente a dependência do homem ao transcendental, o que leva as pessoas a necessitarem dos orixás para preservarem a sua identidade, suas personalidades e o sentido da vida.

Por esse prisma, Bastide (2001, p. 224:225) analisa que a família-de-santo por si só reproduz o grupo social das divindades, sendo que, na primeira, o papel do líder inclui a manutenção da integração grupal por meio de sua autoridade.

O próprio candomblé como grupo humano é uma imagem da sociedade divina. As relações que nele se tecem entre os membros refletem as relações existentes entre os orixás. (...) Os babalorixás e as ialorixás necessitam de toda a autoridade para manter a coesão do grupo, a harmonia entre os diversos membros da confraria. (BASTIDE, idem, p. 224:225)

Ademais, podemos tomar essas concepções e as de pesquisadores como Rosário (2008, p. 03) de que os simbolismos presentes na religiosidade afro-brasileira, bem como a forma como nela se expressam elementos como natureza, sexualidade, poder, feminilidade etc., afetam de maneira significativa os modos de existência e de expressão do indivíduo na cultura. Dessa maneira, através do campo mítico-simbólico – elementar nestas religiões – é possível obter não somente a compreensão sobre o funcionamento do grupo religioso, mas também a compreensão da dinâmica entre os modelos referenciais do feminino/masculino propagados na religião e a existência concreta de seus adeptos nos diversos contextos culturais.

Assim, analisar os constructos subjetivos que permeiam a experiência objetiva da liderança feminina implica nos debruçarmos sobre elementos essenciais que perpassam esse “posicionamento-prática”, quais sejam: as relações de poder inerentes ao cargo religioso e o sistema simbólico que doa significados ao mesmo, bem como define as práticas que lhe são elementares. Nesse sentido, a pesquisa tentou elucidar que construções identitárias são fomentadas dentro do quadro social delineado, suscitando o entendimento de como a líder concebe, incorpora, reproduz, ressignifica ou transforma signos e práticas no âmbito da religião e das esferas sociais imbricadas a esta (família, união marital, comunidade).

Estrutura da Dissertação

Para explanar os resultados deste trabalho, a dissertação foi dividida em três capítulos de forma a contemplar: 1) a história pessoal da Yalorixá pesquisada (trajetórias objetiva e subjetiva), o que por sua vez incluiu a história da fundação da casa-de-culto “Ilê Axé Olojá Tassitaò”, bem como a descrição dos signos, das práticas e das relações constituídas neste espaço institucional/simbólico; 2) a história social da inserção, participação e liderança da mulher na religião do candomblé, assim como o modo como é exercida no terreiro em estudo; 3) a análise do funcionamento

organizacional do terreiro, suas peculiaridades, suas relações, as concepções construídas pelos membros em torno da líder e as influências que ela exerce sobre os filhos.

Adentrando o primeiro capítulo, “Vida e religião: a história da mãe-de-santo e sua casa-de-culto”, debruçando-nos especificamente sobre a história de vida da Yalorixá e da fundação do terreiro “Ilê Axé Oloíá Tassitaó”, tendo como objetivo dar conhecimento do universo de pesquisa estudado. Tendo em vista que estamos focando o exercício da liderança na religião, cabe-nos a contextualização histórica da inserção e mobilidade doutrinária da pesquisada, bem como do cenário social que a circunscreve. Assim, o capítulo foi construído partindo da operacionalização do levantamento das trajetórias objetiva e subjetiva da Mãe-de-santo Tassitaôdê rumo à posição objetiva que hoje ocupa (DUBAR, 1998, p. 17).

Neste sentido, o arsenal metodológico utilizado (entrevistas biográficas e entrevistas etnográficas¹⁶) objetivou fomentar as narrativas biográficas da Yalorixá, nos fornecendo o conhecimento sobre sua história de vida e de inserção religiosa, bem assim, sobre as definições de si mesma no percurso existencial. Em paralelo, vemos que a história da construção de sua casa-de-culto acompanha a sua trajetória, da mesma forma, interferindo em suas formas de ser e de agir na religião, na família no contexto sociocomunitário. Isso inclui descrever as práticas não somente do terreiro, mas da Associação Comunitária “Luz do Oriente”, formada a partir deste e realizadora de ações que extrapolam o âmbito do centro religioso e penetram na comunidade e sociedade aracajuana como um todo.

O segundo capítulo, intitulado “Liderança Feminina e Processos Identitários”, trata da historicização da formação do candomblé no Brasil, dando ênfase a fatores objetivos e subjetivos que favoreceram a participação da mulher na religião e a ocupação de espaços de poder no corpo da mesma. Dessa forma, o capítulo nos fornece o conhecimento sobre os fatores socioculturais, econômicos, políticos e simbólicos que perpassam o fato de a mulher ter adentrado de forma maciça nesse espaço religioso, bem como ter ocupado posições de poder institucional enquanto líder. Para isso, recorreremos a obras como as de Carneiro (1948), Landes (1967), Birman (1995), Woortmann (1987), Bernardo (2005), Prandi (2001), Joaquim (2001), Lima (2003) e Dantas (1988), que se dedicaram ao desenvolvimento de densas etnografias dos candomblés ou ao estudo de temáticas específicas que destacam a predominância da

¹⁶ Explenados no item seguinte (Metodologia e Fontes).

participação e liderança feminina nos terreiros de estados e cidades brasileiras (dentre eles Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Sergipe).

Como vemos, tal retrospectiva histórica em torno dos fatores engendrados na inserção da mulher na religião nos fornece o entendimento de questões essenciais que permeiam a construção do universo estudado, oferecendo a visualização de elementos socioculturais, econômicos, simbólicos, normativos e valorativos, embutidos na experiência subjetiva elucidada, bem assim nos processos identitários nela fomentados.

O capítulo 3, “Liderança Sócio-religiosa e desdobramentos identitários”, foi reservado à discussão sobre os aspectos identitários presentes na casa-de-culto enquanto instituição, o que envolveu a análise das peculiaridades de seu funcionamento e das relações nela estabelecidas; assim, fomentamos a expressão de concepções que o Babaquequerê e alguns filhos-de-santo apresentam acerca da mãe, na perspectiva de gerar discussão também em torno das “Identidades relacionais” descritas por Dubar (1993, p. 110). Com isso, procedemos à transcrição de dados de entrevistas e de observações que responderam a questionamentos essenciais do estudo, como a maneira como a Yalorixá é percebida e como exerce influência sobre os demais.

METODOLOGIA E FONTES

A pesquisa foi conduzida na perspectiva do estudo de caso, considerando a pertinência da análise aprofundada dos processos identitários – com seus elementos socioculturais e simbólicos - envolvidos no sistema de crenças pesquisado. Como aponta Yin (2003, p. 24), o estudo de caso compreende uma investigação empírica de profundo alcance, que permite o entendimento de fenômenos sociais complexos, em suas características significativas. Sua aplicação se faz pertinente em estudos que envolvem desde os ciclos individuais de vida até processos institucionais ou organizacionais.

Neste sentido, analisamos no estudo em foco tanto as “narrativas de si” da sacerdotisa, em nível individual, quanto as concepções presentes na rede de relações institucionais, especialmente as percepções que se estabelecem em relação à líder, bem como as repercussões que o vínculo com esta promove na vida dos membros (filhos-de-santo), que a tem como referência de visões e de conduta.¹⁷

Ademais, dentre os fatores que justificam esse tipo de estudo está o caráter de peculiaridade presente no campo empírico eleito pelo pesquisador. Nesse caso, encontramos especificidades que dotam o campo de uma condição singular, bem como o faz compatível com o modelo de análise adotado, quais sejam: a) a longa trajetória de imersão da Yalorixá na religião, que permitiu o acesso a uma gama de experiências da pesquisada dentro da instituição estudada; b) a história de vida da pesquisada, caracterizada pelo rompimento com padrões de valores e condutas em face da predestinação religiosa, implicando um percurso de vida marcado por modificações, readaptações e ressignificações de concepções e atitudes em seus variados espaços sociais (como veremos mais adiante); c) a reunião dos variados quadros de socialização da pesquisada (família-de-santo, família biológica, díade conjugal e ambiente de trabalho comunitário) no mesmo espaço físico/social estudado, viabilizando a análise sobre todas as “posições-práticas” que assume (mãe-de-santo, mãe de família, cônjuge e agente comunitária); d) a presença maciça de mulheres/filhas-de-santo no terreiro, que representam uma parcela quase total dos membros iniciados na casa-de-culto. Esta

¹⁷ É nesta perspectiva que se desenvolve a pesquisa de Beatriz Dantas (1988, p.59), como é possível vermos no capítulo desta obra intitulado “o Nagô fala de si”.

condição nos permitiu perceber as implicações da relação mãe/filha-de-santo nas construções identitárias atreladas ao gênero feminino.

Para atingir os objetivos da pesquisa, foram utilizados os procedimentos metodológicos das Entrevistas Biográficas, Entrevistas Etnográficas e Observação – Direta e Participante (Ver Roteiros de Entrevistas no Anexo I). Neste sentido, vale citar que os preceitos contidos na noção de trajeto/posições objetivas de Dubar (1998, p. 13) requerem a utilização de método que contemple o necessário levantamento de narrativas de vida e definições de si, o que é viabilizado essencialmente pela entrevista biográfica. Esse instrumento nos permitiu percorrer a sucessão de eventos históricos referentes a um trajeto pessoal e à mobilidade presente na sequência linear deste percurso; com esta perspectiva, este tipo de entrevista visa levantar fatos e significados numa narrativa da existência referente a um ou mais quadros sociais do (s) pesquisado (s). (DUBAR, 1998 & BOURDIEU, 1997).

Com isso, a utilização deste procedimento fez-se fundamental como ponto de partida para a compreensão da sequência de fatos que compõem a história da imersão e mobilidade objetiva da Yalorixá em seu percurso religioso, bem como do conjunto de experiências pessoais presentes no contexto histórico-social desse trajeto. Então, para a análise dos processos identitários fomentados pela posição objetiva estudada, tornou-se imprescindível o olhar sobre a construção de percepções e práticas dadas no tempo e no espaço simbólico elucidado. Aplicada especialmente à Yalorixá, a entrevista biográfica nos ofereceu o acesso à sua história de vida, ou seja, aos eventos presentes na linha biográfica que compreende seu nascimento e primeiras experiências sociais, passando pela temprana imersão no campo religioso em estudo e enveredando no exercício da posição sacerdotal atual. Por conseguinte, foi possível fazer emergir dados referentes às percepções, significados e motivações atreladas às práticas sociais presentes no contínuum de existência relatado, ao modo como a pesquisada se narra e se define na liderança institucional, assim como também à forma como corresponde às expectativas que lhes são conferidas neste posto.

Por seu turno, a entrevista etnográfica permite o alcance longitudinal dos dados, por possibilitar – através da interação social com o entrevistado - o acesso aprofundado a aspectos da realidade subjetiva da população estudada, seus afetos, ideias, crenças, sentimentos, razões conscientes e inconscientes de determinadas atitudes e comportamentos. Nessa perspectiva, o método é especialmente adequado para analisar o

sentido que os atores conferem às suas próprias práticas, experiências, sistemas de normas e valores (QUIVY & CAMPENHOUT, 2008, p. 192:193). Nesse caso, partimos de questões norteadoras que contemplam as perguntas envolvidas no problema de pesquisa e incitam o fornecimento de respostas aprofundadas, bem como permitem o registro das questões subjetivas que as perpassam. (Ver roteiro de entrevista no anexo I)

O caráter etnográfico está presente tanto nas entrevistas direcionadas à Yalorixá como aos membros do terreiro - o Babalorixá/Babaquequerê (e par marital) e os filhos-de-santo – cinco mulheres e um homem (alguns, membros da família biológica). Estas consistiram em acessar o que DUBAR (1993, p. 110) chama de “Identidade relacional” ou “Identidade para o outro”, aquela reconhecida pelo autor como identidade fomentada dentro do sistema comunicacional da instituição, referindo-se ao modo como seus integrantes percebem, reconhecem, legitimam e se afetam na relação com o “outro pesquisado”, a Yalorixá. Nesse caso, fez-se pertinente analisar de que maneira a mãe-de-santo é concebida pelo grupo (família-de-santo/família biológica ou de convivência) no desempenho de suas funções institucionais e relações estabelecidas; que significados, percepções e afetos estão presentes nestas relações, bem como que identidades são fomentadas na convivência dos seguidores com a líder religiosa, já que a têm como referência de concepções e práticas.

Em miúdos, foram entrevistados os membros que possuem cargos na casa e estão em pleno exercício de suas funções. O Babaquequerê, por dividir com a Yalorixá além das funções principais da instituição os papéis sociais (de gênero) desempenhados na vida conjugal; as filhas-de-santo com cargo, por comporem um conjunto de mulheres com extenso tempo de convivência com a líder, ocupando postos de confiança da mesma e conseqüentemente das divindades da casa, são elas: a Yaquequerê (e filha biológica), a Yá Gibonã, a Yabassé, Yá Efun (e sobrinha biológica) e a mais velha das Ebomis (e irmã biológica). Por fim, também foi entrevistado o Axogum da casa – único homem com cargo em atuação no momento da pesquisa – visando perceber a concepção do homem inserido na rede de relações eminentemente feminina, bem como analisar que tipo de referências de pensamento e conduta este membro recebe da liderança feminina.

Ademais, as observações participantes foram utilizadas por que complementam de maneira fundamental as entrevistas na pesquisa social, visto que o método privilegia a presença do observador na situação social, na qual ele se insere no cenário cotidiano

de seus observados, colocando-se numa relação próxima com o (s) mesmo (s). Desse modo, o investigador estuda o grupo social durante longo período de tempo, participando da vida coletiva de maneira a registrar seus modos de vida, lógicas sociais e culturais (CICOUREL, 1980, p.89-90). Esse procedimento foi utilizado durante as entrevistas, as conversas informais e em alguns ritos praticados na casa. Nas primeiras, foi possível fazer o registro de emoções e sentimentos ligados às experiências relatadas, já que estas desencadearam naturalmente reações físicas (ou fisiológicas) como risos, suspiros, choros, afirmativas / negativas com a cabeça, mudanças de foco no olhar etc, o que também é válido para as conversas informais. No que se refere aos ritos, alguns permitiram a participação efetiva da pesquisadora, já que fui envolvida naturalmente ou inserida pelo grupo em práticas rituais como a roda de orações das novenas de Santa Bárbara e São José (descritas mais adiante), nos cantos, palmas e Bênçãos ocorridas durante as rodas de orixá e caboclo, bem como em refeições realizadas antes e/ou após as cerimônias.

Já com referência às Observações Diretas (QUIVY & CAMPENHOUT, 2008, p. 196), estas foram imprescindível para o registro das práticas e formas de relações presentes no cotidiano do terreiro, no contexto de seus ritos, festas e cerimônias, como recurso consistente em “captar comportamentos no instante em que se produzem a si mesmos”. Neste sentido, este procedimento foi utilizado no período entre março de 2011 a junho de 2012, totalizando 01 ano e 03 meses. Neste tempo, foram observadas práticas do cotidiano da casa, com a presença assídua da pesquisadora no dia-a-dia do espaço doméstico e de culto, em uma média de um a dois dias na semana; e foram acompanhados os festejos da programação anual do terreiro e da Associação Comunitária a ele ligado, quais sejam: os cortejos folclóricos de Iansã e Iemanjá, as rodas de orixás e de caboclos, o caruru de São Cosme e Damião, a fogueira de Xangô, o Ipeté de Oxum e os Boris.

Em concomitante, eram realizadas semanalmente as entrevistas com a Yalorixá e os filhos-de-santo selecionados, bem como promovidas conversas informais com membros da casa, da família biológica e da comunidade, de modo que foi possível estabelecer uma relação de confiança, cordialidade e, por vezes, de amizade com estas pessoas, já que eu acabava fazendo parte de um mesmo contexto de práticas e significados, no qual os membros da família-de-santo me incluíam em suas práticas (rezas, passes, cantos e a apreciação de comidas dos santos).

Outrossim, serviram de fontes secundárias para respaldar o estudo: informativos virtuais como a “Infonet” e o “Correio de Sergipe”, jornais impressos deste último meio de comunicação, o catálogo “Ododuwa” da Secretaria de Estado da Inclusão, Assistência e Desenvolvimento Social (SEIDES), documentos oficiais da Associação Comunitária “Luz do Oriente” (descrita posteriormente), o documentário “Orixás” da Aperipê TV de Aracaju/SE, fotografias e vídeos obtidos dos arquivos da instituição e os produzidos durante a pesquisa (Ver documentos nos anexos III, IV, V e VI). Tais fontes constituíram a ilustração viva de aspectos da história e da atuação da pesquisada, nos auxiliando a compreender a sua trajetória existencial, suas ações e realizações no âmbito religioso e sociocomunitário.

O procedimento utilizado para a análise dos dados levantados está em conformidade com o ponto de vista de Dubar (1998, p. 13), que toma a noção de identidade dando igual relevância às posições objetivas e às categorias de linguagem utilizadas pelos indivíduos em situação de entrevista. Segundo ele:

Para o sociólogo, tomar a sério *falas sobre si mesmo* vindo de um sujeito incitado “a se narrar” e entrando num diálogo particular, verdadeiro “exercício espiritual” (Bourdieu, 1993), com um pesquisador capacitado a escutar, talvez constitua uma condição *sine qua non* para um uso sociológico da noção de identidade.

Isso se justifica pelo fato de os discursos biográficos recorrerem necessariamente a categorias linguísticas socialmente construídas, firmando uma relação essencial, mas fluida e dinâmica, entre o indivíduo e seus quadros de socialização. Nessa perspectiva, é mister considerar as “narrativas de si” como expressões pessoais do “mundo vivido”, “espaços de referência” e “temporalidades subjetivas” (DUBAR, *idem*, p. 22) que transitam no espaço-tempo configurando continuamente condições objetivas e subjetivas.

Com esta acepção, é possível nos aproximar de Geertz (2011, p. 4) na visão de que a cultura é um sistema simbólico, um conjunto de crenças e juízos elaborados pelo indivíduo na própria vivência de seu tempo; em seus termos, “o homem é um animal amarrado às teias de significado que ele mesmo teceu”. Assim sendo, ao interpretar culturas devemos nos questionar de que forma “entendemos o entendimento”, ou seja, analisar o homem requer abordá-lo por meio de uma ciência interpretativa, e não experimental, em busca de contemplar significados construídos no seio das práticas e

relações sociais. Assim, o autor arremata noutra obra: “a análise desenvolve-se graças à oscilação entre um exame detalhado de pontos de vista individuais e uma exposição global da atitude que permeia estes pontos de vista” (GEERTZ, 2009, p. 21).

Tomando essa concepção do indivíduo na cultura e as respectivas possibilidades analíticas sobre este, compreendemos a compatibilidade dos procedimentos metodológicos da entrevista e da observação, como ferramentas para o entendimento do lócus cultural em apreço, através da expressão dos significados nele presentes e fomentados continuamente em formas de pensamento e ação. Com isso, corroborando com a visão de que “o estudo interpretativo da cultura representa um esforço para aceitar a diversidade entre várias maneiras que seres humanos têm de construir suas vidas no processo de vivê-las” (GEERTZ, 2009, p. 21).

Em síntese, tais procedimentos foram concernentes com os objetivos desta pesquisa, tendo em vista o escopo central da análise de processos identitários individuais que envolvem significados, crenças, valores, experiências, percepções e práticas sociais. Por esses meios, empreendemos o estudo de uma posição institucional objetiva desempenhada dentro de um sistema relacional de crenças compartilhadas, analisando tanto uma trajetória individual (a da Yalorixá) como a rede de relações na qual está imersa, contemplando os significados doados à sua figura e, com isso, a forma como é percebida e como afeta seus seguidores, bem assim o modo como tais relações retroagem sobre as construções identitárias de si mesmas.

CAPÍTULO I: “Vida e Religião: a história da mãe-de-santo e sua casa-de-culto”

Este capítulo inicial foi discorrido no sentido de expor a história de vida da Yalorixá, pesquisada a partir de suas “narrativas de si” (DUBAR, 1998, p.14) e da fundação de sua casa-de-culto, o “Ilê Axé Olojá Tassitaò”. Com isso, abordamos aqui o modo como a mãe-de-santo percebe e relata o seu curso de vida e as experiências e relações sociais que dele fazem parte. Além disso, a fundação de seu centro religioso foi fato essencialmente intrincado ao decurso biográfico na medida em que foi idealizado a partir de sua iniciação doutrinária (ainda na infância) e, assim sendo, constituiu espaço social em que se deram e ainda se dão a maior parte de suas práticas sociais, abarcando a vida familiar, religiosa e comunitária.

Para a obtenção desses dados foram realizadas entrevistas biográficas com a Yalorixá, entrevistas complementares com sua genitora e observações diretas e participativas no campo de pesquisa (casa da família biológica e de santo, casa da genitora e espaço comunitário), o que envolve a verificação do espaço físico da casa, sua organização e seus elementos, itens e objetos representativos da história elucidada (como quadros de fotografias, itens decorativos, imagens religiosas, cartazes, documentos etc.). Bem assim, lançamos mão da coleta informal de relatos e opiniões dos pesquisados, componentes das famílias¹⁸ e da comunidade, na medida em que o viés da pesquisa permite a interação social com os mesmos ao longo do estudo. Dessa forma, possibilitamos a construção de um discurso biográfico, bem como da narrativa sobre a origem da casa-de-culto, seu funcionamento e representações sócio-comunitárias.

A Sra. Rita de Cássia Silva Leite (nome de registro natal da Yalorixá) nasceu na cidade de Aracaju (SE) em 7 de outubro de 1957. Seu bisavô chegou ao Brasil acorrentado em navios negreiros ainda durante o sistema escravocrata, desembocando na Praia de Amaralina da cidade Salvador (BA), onde foi inserido na lavoura do corte de cana. Em meio ao cenário de desagregação decorrente da economia escravista, a família foi fragmentada e seus membros distribuídos pelo estado e território nacional, contexto em que o bisavô veio para a cidade de Arauá (SE), onde vivenciou já a fase do

¹⁸ Família biológica e família-de-santo.

trabalho assalariado e foi empregado na antiga “Fazenda do Alambique”, fabricante de bebidas alcoólicas. Mais tarde, ele uniu-se maritalmente à uma nativa indígena da região, nascendo dessa relação a avó materna de Rita e por conseguinte sua genitora, Sra. Eulália Maria da Silva, que foi criada em propriedade da família materna.

Já o genitor de D. Rita, Sr. Manoel Inocência dos Santos, nasceu na região do recôncavo baiano de Cachoeira e São Félix (BA). Todavia, migrou para o município sergipano de Arauá, onde estabeleceu convivência com a Sra. Eulália. Durante a união marital, o casal teve seis filhos, dos quais Rita é a última. Segundo ela, o relacionamento dos pais não teve prosseguimento em razão dos conflitos conjugais presentes na convivência do casal. Pela história oral transmitida através dos familiares, D. Rita teve conhecimento de que os desentendimentos dos genitores eram causados principalmente pelo uso abusivo de álcool por parte do pai, que tinha como reação agredir fisicamente a esposa quando a mesma se queixava de seu comportamento. Dado que este senhor causava prejuízos físicos para a moradia e provocava desestabilização financeira para a família, a mãe frequentemente o contestava, gerando desavenças e situações de violência física do companheiro contra ela.

Sobre isso, D. Rita explica que a problemática se iniciou depois que o pai foi testemunha de uma situação delitiva e ficou ameaçado de morte caso revelasse o fato. O principal ameaçador tratava-se de uma mulher que “fazia macumba” e que, diante do fato de seu pai não demonstrar medo em relação às possíveis retaliações, a mulher agiu no intuito de prejudicá-lo, “fazendo trabalho” para que ele ficasse acompanhado de um espírito obsessivo assassino. Inicialmente, o pai começou a apresentar constantes dores de barriga e recorreu a um curandeiro para que realizasse procedimentos de cura espiritual. Feito isso, o genitor apresentou melhoras, mas o curandeiro havia recomendado a passagem por uma segunda etapa de sessão curativa, a qual o genitor não cumpriu, permanecendo com desequilíbrios emocionais/espirituais que implicavam no abuso de álcool e consequente agressividade contra a esposa.

Frente à realidade apresentada, a mãe de D. Rita deixou os cinco primeiros filhos sob os cuidados de tias maternas e migrou, escondida do então companheiro, para a cidade de Aracaju, estando grávida da caçula Rita. Dessa forma, aqui nasceu e se desenvolveu D. Rita, não chegando a conviver com o genitor, já falecido. Na cidade, sua mãe criou sozinha ela e outros quatro filhos, frutos de relações passageiras vividas nesse contexto. Diante da necessidade de prover materialmente a prole, D. Eulália

inseriu-se no mercado informal da cidade trabalhando como lavadeira, doceira, costureira, etc. até conquistar – após cursos e processos seletivos da época - o posto de atendente em enfermagem, que viria a exercer em hospitais da cidade.

D. Rita ressalta que sua avó materna era praticante da religião católica e sua mãe findou por crescer imersa ao sistema de valores e práticas dessa religião. Entretanto, alguns familiares paternos mantinham práticas de candomblé de forma disfarçada ou sigilosa, a exemplo de fazer caruru para os santos Cosme e Damião. Do mesmo modo, ela acredita que dentre os familiares da linha materna que ficaram “espalhados” pela Bahia, havia adeptos e praticantes do candomblé¹⁹. Nesse cenário, desde pequena, Rita foi inserida na religião católica, foi batizada e crismada, tornando-se “devota de Nossa Senhora”. Contudo, por volta dos seis anos de idade, começou a apresentar problemas de saúde que hoje ela analisa como os sinais da predestinação religiosa em relação ao candomblé. Ela narra:

Eu sou batizada na Igreja Católica, mas o destino me levou pro caminho do candomblé, (...) existia uma anormalidade em mim, eu tinha aqueles passamentos que desacordava, caía, ficava roxinha e desmaiava (...) eram, assim, dois fenômenos: essas ausências e a temperatura do corpo alta. (D. Rita, 2011).

Assim, esses são os indicativos que D. Rita aponta como os primeiros sinais do chamado religioso. Ela conta que, diante do quadro apresentado, sua genitora tentou sanar a problemática por meio do tratamento à saúde, porém os sintomas persistiam, o que fez com que a vizinhança alertasse sua mãe sobre a possibilidade de se tratar de problemas espirituais. Tal explicação não foi bem aceita, mas passado algum tempo sem resolução do problema, a mãe acatou a instrução de levar a filha até uma mãe-de-santo, que sinalizou a predestinação da menina e recomendou a sua iniciação no candomblé, através da “feitura do santo²⁰”.

Com isso, Rita foi iniciada no candomblé em 1965 (aos oito anos de idade), como filha de Iansã²¹, pela Yalorixá Mãe “Massu”, líder de terreiro baiano de nação

¹⁹ Dentre os quais cita a mãe-de-santo “Menininha” do terreiro do Gantois, conhecida nacionalmente.

²⁰ A feitura do santo é o ritual de iniciação no candomblé, que consiste na passagem por ritos privados e inclui práticas como raspar o cabelo e sacralizar o orixá do novo adepto.

²¹ Iansã aparece na mitologia afro-brasileira como a Deusa /orixá do fogo e dos ventos. “Sua marca identificadora de mulher vibrante é significativo de projeção social (...) Essa santa guerreira de devoção tão evidente, principalmente das mulheres e homossexuais, pode também situar a liberação de atitudes geralmente reprimidas por padrões culturais.” (LODY, 2006, p. 119).

“Jeje”, que se encontrava periodicamente na cidade. Mais tarde (entre os anos de 1968 e 1969), Rita começou a dar consultas espirituais em espaço preparado dentro da própria residência familiar, em que recebia a posseção de um “caboclo²²” de nome “Arriêiro” e fornecia orientações e tratamento a seus clientes. No ano de 1975, fundou a Casa-de-culto “Ilê Axé Oloíá Tassitaòò”, em funcionamento até os dias de hoje.

Neste trajeto, D. Rita ressalta que esta escolha religiosa lhe exigiu o enfrentamento de tabus e preconceitos presentes na sociedade aracajuana da época (décadas de 60-70). Sendo a genitora negra, mãe solteira, católica e migrante sofria muita discriminação na cidade, o que ela presenciava constantemente; da mesma forma, vivenciava os conflitos entre a criação voltada para os ensinamentos da família cristã e o chamado religioso do candomblé. Assim, se por um lado sua mãe acatou a orientação por iniciá-la na religião afro-brasileira, por outro, Rita absorvia todo o sofrimento da genitora perante a discriminação sofrida na cidade, o que acabou por fazê-la perseguir o desejo de reverter o quadro social materno, seguindo o parâmetro de condutas socialmente legitimadas à época, através do casamento oficial e da maternidade. Ela relata:

Por uma questão de honra, eu sempre procurei fazer tudo pra honrar o nome de minha mãe (...) por que ela foi muito discriminada em Aracaju, sofreu muita discriminação por ser negra e por ser mãe solteira (...) Então fiz questão de casar (...) e de ter filhos (...), mas não deu certo (...). (D. Rita, 2011).

Desta experiência, ela revela que o casamento foi permeado por infortúnios como conflitos na relação do casal, acometimento por problemas de saúde, tentativas fracassadas de engravidar, sofrendo três abortos espontâneos e três gestações de risco das quais provieram seus três filhos (dois homens e uma mulher); problemas que a mesma analisa como dificuldades geradas em virtude do abandono temporário do candomblé, já que o esposo e sua família eram católicos e não aceitavam a sua imersão naquela religião. Com algum tempo de casada, ela começou a retomar as práticas da religião, inserindo-se em algumas casas-de-culto da cidade²³. Tal opção inicialmente foi

²² Caboclos são entidades que representam o boiadeiro e o índio brasileiro, também cultuados no terreiro pesquisado.

²³ Frequentou casas como o terreiro “Filhos de Obá” na época dirigido por Mãe Angelita, foi acompanhada por Pai Milton de Agirê do terreiro de “Mãe Nanã”, hoje conhecido como “Abaçá São Jorge”, dirigido pela Ialorixá “Mãe Marizete” e frequentou o terreiro de Pai José de “Abacossô”, o “Ilê Axé Obá Abaçá Odé Bamirê”.

aceita pelo esposo, porém voltou a gerar conflitos até que o mesmo submeteu a mulher a escolher entre o casamento e a religião; assim ela conta:

Depois que casei, começou os problemas (sic), tinha mal estar, saía do mundo, apagava, às vezes não sabia se eu era eu, parecia outra pessoa (...) eu sabia que a religião cobra muito e não tem preço. Quando ele viu que eu tinha que fazer as obrigações, como ficar alguns dias sem relação sexual, ele não quis aceitar, aí ele mandou escolher entre ele e a religião e eu escolhi a religião. (D. Rita, 2011)

Além da discriminação em relação à vida religiosa, D. Rita também sofreu impedimentos em relação à vida educacional e laboral, que lhe exigiram a tomada de decisões, a revés do então marido, no sentido de prosseguir os estudos e trabalhar. Assim, enfrentou as proibições, deu continuidade aos estudos e investiu na formação em saúde, obtendo títulos de Técnica em enfermagem e Técnica em patologia clínica²⁴. Sobre isso, ela analisa:

Eu arrumei problema com meu marido, ele não queria que eu trabalhasse, achava que mulher não precisava trabalhar (...), mas eu tinha vontade de trabalhar, eu me sentia muito presa, eu sempre achei que mulher tem que trabalhar, a gente não deve viver sob custódia de homem (...) acho que quando arrumei as sacolas para ir trabalhar contra a vontade dele, Deus tava me preparando pra o meu amanhã. (D. Rita, 2011)

Assim configurada, a experiência do matrimônio não prosseguiu, tendo a escolha da religião exercido influência determinante para o rompimento da primeira união conjugal de D. Rita. Logo após a separação de corpos, o cônjuge faleceu (em meados de 1987) vítima de acidente urbano (eletrocutamento), momento a partir do qual ela passou a criar sozinha os três filhos. Após dez anos sem empreender novas relações, D. Rita conheceu o Sr. José dos Santos no âmbito dos terreiros de Mãe Angelita e de Pai Milton de Agirê, frequentado por ambos na época. Após o período de uma amizade muito próxima, compreenderam que a relação de amizade tinha tomado caráter amoroso e decidiram se unir maritalmente. Assim, o casal assumiu a relação afetiva em 1997, passando à convivência conjugal e reconfigurando a família biológica, agora com a presença de um padrasto.

²⁴ Atualmente ela está aposentada por problemas de saúde, mas exerce suas funções dentro da Associação Comunitária “Luz do Oriente”, ligada ao terreiro.

Na religião, a Sra. Rita adquiriu o título de Yalorixá – o “Decá” no ano de 1981, a partir do qual passou a ocupar esse cargo dentro de sua casa-de-culto, o “Ilê Axé Oloιά Tassitaò”, fundado na própria residência familiar. Posteriormente ao estabelecimento da convivência conjugal, o Sr. José também adquiriu o título de Babalorixá, como “Pai Minajó”, filho de ogum, passando a assumir dentro da casa a mesma “posição de respeito”, nas palavras da Yalorixá. Não obstante, ela é reconhecida pelo companheiro, família, filhos-de-santo e comunidade como líder institucional e religiosa do terreiro.

Em miúdos, a casa-de-culto “Ilê Axé Oloιά Tassitaò” se localiza na Rua Marcelino Procópio, nº 306, Bairro Industrial, município de Aracaju (SE), e funciona nas dependências da residência de D. Rita e sua família, hoje composta por ela, o companheiro (Sr. José), seus dois filhos mais novos (Um homem e uma mulher)²⁵, duas netas geradas pela filha, uma neta gerada pelo filho mais novo e outra pelo mais velho - residente em Salvador (BA). A casa é própria, adquirida por sua mãe (Sra. Eulália) na mudança para a capital e passada para ela no intuito de viabilizar a fundação do terreiro. Com isso, D. Rita dividiu a propriedade de forma a alocar o terreiro no térreo e a residência familiar no segundo piso da casa. Entretanto, observamos que alguns espaços se confundem, servindo tanto para a realização de funções do terreiro como para as atividades diárias da família (ver mapas ilustrativos no anexo II).

Ao adentrarmos a estrutura física da propriedade, encontramos uma garagem no centro e ao lado direito o compartimento definido como “Balé” ou “casa de Egúm”²⁶, onde ficam os assentamentos²⁷ de Iansã e de Nanã, que no terreiro são orixás ligados a Egúm. Do lado esquerdo está o assentamento dos orixás IroKo ou Tempo, Obaluaiê ou Xapanã, Xoroquê ou Exu - estes dois guardiões da porteira do assentamento. Adentrando a casa, temos duas salas, das quais a primeira é uma sala de estar - contendo conjunto de sofás, estante, televisão e itens decorativos - e a segunda comporta uma mesa de seis assentos, onde D. Rita afirma que acontecem as reuniões com membros do terreiro e da Associação Comunitária “Luz do Oriente”, ligada ao mesmo (posteriormente descrita). Ao lado esquerdo da garagem tem-se um escritório destinado a gerir as atividades administrativas do funcionamento institucional, este contém

²⁵ A filha biológica e mãe-pequena da casa-de-culto preferiu não dar permissão para identificá-la no trabalho com seu nome de registro, apenas com o respectivo cargo e nome de santo. Por isso, optamos por unificar esse critério de identificação em relação aos outros filhos-de-santo entrevistados, identificando-os da mesma forma – através de seus cargos e nomes de santo.

²⁶ “Egúm” é o orixá que representa o espírito dos mortos, sendo cultuado em quartos reservados para esse fim, os chamados “Balés”.

²⁷ Local onde se reúne o conjunto de objetos e emblemas que representam o orixá.

computador, mesa e cadeiras. Logo após, vemos um quarto onde atualmente repousa sua filha mais nova, entretanto periodicamente funciona como “roncó²⁸”, local utilizado atualmente para guardar assentamentos de santo, recolher pessoas para dar a “obrigação” e vestir o filho-de-santo para a cerimônia de apresentação. Em seguida, temos a sala de consulta, em que se faz o jogo de búzios²⁹ para clientes, função atualmente desempenhada pelo pai-de-santo “Minajó” (companheiro da Yalorixá). Mais adiante, funciona a cozinha residencial da família e em anexo a cozinha de santo, destinada ao preparo das oferendas alimentícias do terreiro. Um ronco de Ekedes³⁰ e Ogãs se localiza ao lado da cozinha residencial assim como um banheiro do lado oposto.

A cozinha residencial dá acesso à área de serviço, que serve de auxílio para a preparação de alimentos e sacrifícios de animais. Dela, chegamos ao “barracão”, área do terreiro em que se realizam as festas, os ritos, as rodas de santo etc. Esse é o espaço sagrado em que se dão os cultos de possessão, entoados por cantos e pelo som dos atabaques³¹. Nessa área encontramos anexados: 1) o “quarto de exu”, em que ficam os assentamentos de Exu³² e onde se faz a limpeza de corpo dos clientes; 2) o “Abô”, grande recipiente para o preparo de banhos com qualidades de ervas, colocados em efusão para os “orikis” (rezas); 3) o “Poço de Nanã”, que contém água minante, possibilitando o culto à Nanã (divindade da lama) e 4) um terceiro “ronco” utilizado durante as cerimônias do barracão.

No espaço central do barracão tem-se o “ntoto”, pequeno escoadouro localizado no chão através do qual se pede proteção aos orixás ligados ao solo no início das rodas de orixá e de caboclo. Em cima dele, vemos a “cumueira”, por meio da qual se pede proteção à “Oxalá” (Orixá maior³³). No canto direito do Barracão se localiza o “trono” da Iansã da Yalorixá, ao qual somente ela (possuída pela divindade) tem acesso.

O “Ilê Axé Oloíá Tassitaò” é configurado por sua sacerdotisa como de tipo/nação “jeje-mahim” que, na sua concepção, mistura rituais Jeje e Kêto. Entretanto, realizando-se eventualmente rodas de santo com toques nagô e rodas de caboclo. Assim,

²⁸ Palavra de origem Fon, que significa “camarinha”, a casa da divindade ou o quarto onde são realizados os rituais privados de iniciação. Vem do Hunxó, hun: a divindade, xô: a casa.

²⁹ Processo de adivinhação de origem africana no qual o sacerdote, através de pequenas conchas (cauris ou búzios), faz previsões sobre o destino do consulente.

³⁰ Cargo do candomblé reservado às mulheres que não entram em transe (possessão), cuja função é auxiliar os membros do terreiro quando estão incorporados.

³¹ Instrumentos de percussão usados nas cerimônias para acompanhar os cantos aos orixás.

³² Regulador do cosmos, estabelecendo a ponte entre o mundo concreto e mundo sagrado; divindade que fecha e abre as portas, Deus das encruzilhadas e da Fertilidade.

³³ Orixá primeiro, o mais alto na hierarquia dos santos.

a casa cultua caboclos (entidades indígenas e boiadeiros) e orixás (entidades africanas), destes últimos, atualmente: Oxalá (orixá maior), Oyá/Iansã (ligada aos ventos e tempestades), Iemanjá (ligada às águas salgadas), Oxum (ligada às águas doces), Obá (ligada ao fogo), Iroko/Tempo (ligado às árvores), Aginúm/Oxumaré (ligado ao arco-íris), Xapanã / obaluaiê (ligado às enfermidades), Nanã (ligada à terra e à lama), Badé/Xangô (ligado ao fogo e às tempestades), Ogum (ligado ao ferro/metais), Exu (ligado à terra e abertura dos caminhos), Ewá (ligada ao arco-íris, qualidade feminina de oxumaré), Oxossi (ligado às matas e à caça), logún Edé (ligado à caça e à pesca), Ossãe (ligado às folhas e ervas), Ibejis e Erês (ligados às crianças). Esses são os santos dos membros atuais, cultuados no terreiro continuamente.

Em termos de estrutura hierárquica, a casa é composta em ordem de autoridade pela Yalorixá “Tassitaòò” (mais conhecida como “Mãe Tassi”), seguida do Babalorixá “Minajó” (considerado pai-pequeno da casa) e da Yaquequerê (ou mãe pequena) “Yácessunfarenim”, que é filha biológica de D. Rita.

Em seguida, temos o Pegigã, filho-de-santo responsável pelo “Pegi”, altar em que são colocados todos os objetos sagrados das divindades do candomblé da casa, e pela organização das festas do terreiro (este encontrava-se afastado de suas atividades no período da pesquisa, devido a questões pessoais não reveladas). Logo após vem o Axogum, que é sobrinho de “Mãe Tassi” e tem como função cantar e tocar atabaque, auxiliar no sacrifício de animais e na realização dos fundamentos. Por sua vez, os Ogãs sem cargo honorífico vêm logo após o Axogum na hierarquia institucional, dedicando-se aos toques e cantos de santo. Depois deles vem a Iabasé “Oiá Bessi”, cozinheira do terreiro; em seguida, a Iá gibonã “Obaí Batecossi”, mãe criadeira que auxilia a Yalorixá na fase de recolhimento do filho e tem funções como ensinar as rezas do santo, fazer a comida, arrumar a camarinha, fazer os fios de conta e os contreguns, zelar pelo iniciante em sua cabeceira, preparar os banhos de erva e de asseio (incluindo o banho de clientes em consulta). Prosseguindo, temos a Iá efum “Yátundelessi” (sobrinha de mãe Tassi), que pinta os Yaôs (filhos iniciados) com giz e tintas de arepemba, depois vêm as “Ebômis”, filhas-de-santo com sete anos de iniciadas, as “Yaôs”, iniciantes antes dos sete anos, as Ekedes, e os Abiãs, membros adeptos que ainda não foram iniciados.

Dentro dessa configuração, a casa-de-culto tem uma média de 32 (trinta e dois) membros, sendo que, deste quantitativo, nem todos são praticantes exímios: quatorze deles são, ao mesmo tempo, membros da família-de-santo e da família biológica, sendo a filha da Yalorixá, que é mãe-pequena da casa; quatro irmãs, das quais duas são

Ekedes, uma é Ebômi e outra Yaô; oito sobrinhos, dentre eles a Yá Efum, o Axogum, um Ogã, e os demais Ebômis e Yaôs; um primo (Ogã) e uma neta de D. Rita com apenas nove anos de idade (gerada pela filha), considerada a “Ekede da casa”. Neste cenário, a Sra. Eulália (genitora da Yalorixá) participa das atividades assistindo as cerimônias, durante as quais faz preces, canta e dança, porém sem iniciação doutrinária, portanto sem vivenciar os ritos e a possessão. Dessa forma, a família-de-santo se constitui como um grupo relativamente pequeno e basicamente familiar.

Segundo a mãe-de-santo, os filhos e filhas-de-santo, assim como os orixás femininos e masculinos da casa, possuem o “mesmo valor”, diferenciando-se pelas hierarquias referentes aos cargos. Não obstante, a divisão de funções segue habitualmente algumas especificidades em relação ao gênero: cargos como os de Iabasé (cozinheira da casa de santo) e o de Ekede de mulheres (filhas-de-santo) somente são assumidos por mulheres, assim como as funções de “colher ervas e preparar amassís (banhos)”³⁴. De outro lado, o cargo de Ogã é assumido apenas pelos homens, assim como a função de oferecer algumas oferendas específicas, como, por exemplo, a Exu e a um tipo específico de Ogum.

Yalorixá e Babalorixá dividem suas funções no terreiro de forma que ambos desempenham atividades somente autorizadas aos seus postos. No entanto, há o reconhecimento – através dos relatos fornecidos - de que a liderança institucional pertence à mãe-de-santo, ficando o pai-de-santo com o posto de Babaquerê (ou pai pequeno) da casa. A sacerdotisa realiza os ritos de iniciação do membro e o conduz no percurso doutrinário, dirigindo todas as atividades rituais do terreiro (boris, obrigações, rodas de santo etc.), além de fazer anualmente a previsão para o Ano Novo por meio dos búzios, atendendo à solicitação do Jornal Correio de Sergipe (Ver documento impresso no anexo III). O Babalorixá, por sua vez, faz os jogos de búzios para clientes, compra, organiza e limpa os animais e, às vezes, desempenha o sacrifício dos mesmos para as obrigações. Assim, assessora a mãe-de-santo nas suas funções, tanto dentro do “centro religioso” (como assim chama seu terreiro Mãe Tassi) como nas atividades da Associação “Luz do Oriente”. Inobstante a isso, é possível observar no cotidiano das práticas do terreiro que as atribuições tanto do casal como dos filhos da casa são flexíveis, tendo em vista a necessidade de adaptar as ações dos membros à sua

³⁴ Palavra Fon literalmente traduzida por “água de folhas”.

disponibilidade de tempo e habilidades específicas, para alguns ainda em desenvolvimento.

Nesse cenário, as práticas habituais da casa se dividem em atividades religiosas (internas) e atividades comunitárias (extensivas) ligadas à Associação “Luz do Oriente”. As primeiras se resumem às iniciações doutrinárias, às obrigações, aos jogos de búzios para clientes diversos, à realização das cerimônias (festas, homenagens, rodas de orixá, rodas de caboclo, novenas etc.) e refeições festivas para os santos (feijoada de Ogum, caruru de Cosme e Damião, canjica de Oxossi, mariscada de Iemanjá etc.).

Já a Associação Comunitária “Luz do Oriente”, foi idealizada por Mãe Tassi em meados de 1990, quando o centro religioso já existia e a mesma já desenvolvia um trabalho social de caridade e atendimento de saúde à população do bairro. Então, recebeu orientações no sentido de oficializar a prática através da instituição, já que assim conseguiria mais apoio governamental e privado. Assim feito, a família-de-santo realiza atividades como doação de cestas básicas e sopas, prestação de serviço à saúde (escovação dentária, palestras sobre prevenção de DSTs/HIV, Dengue, Hanseníase etc.), oferta de cursos profissionalizantes, dentre outros, contando periodicamente com instituições governamentais parceiras como a Secretaria de Estado da Inclusão e Desenvolvimento Social (SEIDES) e a Secretaria Municipal da Saúde (SMS), através das Unidades Básicas de Saúde (ver documentações expedidas aos parceiros no Anexo IV). Na organização, a líder é dirigente da Associação e desempenha quando necessário funções referentes à sua formação profissional (técnica em Enfermagem).

Ainda, ligados à Associação, foram criados grupos e eventos que envolvem a comunidade, considerados pela Yalorixá como manifestações folclóricas, quais sejam:

- 1) O cortejo “Águas de Yà Ori” realizado em 2 de fevereiro em homenagem a Iemanjá;
- 2) O Grupo de Dança Afro que leva o mesmo nome - “Yá Ori” (que vem do Iyá = mãe e Ori – cabeça, ou seja, mãe das cabeças);
- 3) O Bloco de carnaval “Grito e Raça”, que sai no domingo de carnaval; e
- 4) O cortejo “Prova de Fogo”, realizado em 4 de dezembro em homenagem a Iansã³⁵.

³⁵ Além de dirigir esses eventos, Mãe Tassi participa como convidada dos cortejos de “Mãe Angélica”, do terreiro “Paraíso dos Orixás” de Nossa Senhora do Socorro (SE), fazendo parte da comissão sacerdotal, e do Cortejo Omo Oxum realizados pelo Terreiro “Abaçá São Jorge”, da Ialorixá Mãe Marizete, eventos que acontecem na cidade no dia 8 de dezembro em homenagem à divindade Oxum e também recebem apoio político e financeiro do Poder Público do Município.

O **Cortejo “Águas de Yá Ori”** foi idealizado por Mãe Tassi com o intuito de homenagear Iemanjá no dia 2 de fevereiro, data em que se reverencia a Deusa em outros territórios nacionais, como na Bahia e no Rio de Janeiro. O evento foi concretizado pela primeira vez no ano de 2008, sendo registrada no período da pesquisa a sua quarta edição. O festejo sai pelas ruas da comunidade até a orla do bairro, ponto turístico conhecido como “Orlinha do Bairro Industrial”, que é tangenciada pelo Rio Sergipe.

O cortejo conta com mini-trio elétrico, que leva os ogãs tocando seus atabaques, a dança afro do corpo de baile à frente, as filhas-de-santo que levam “quartinhas” com água e flores, uma delas levando um barquinho de oferendas, que é lançado ao rio com o intuito de desembocar no mar. No ponto final do cortejo, o Bar “Iemanjá”, a família abre champagnes e distribui mariscos para os membros da casa-de-culto e os participantes da comunidade. Mãe Tassi explica a importância de realizar o cortejo:

Iemanjá é o orixá da minha filha (...) é mãe de todas as cabeças, tudo que a gente vai fazer: a gente vai fazer uma coisa no santo, a gente pega uma pessoa com a cabeça desorientada... O primeiro orixá que a gente tem que chamar é Iemanjá porque é a mãe de todas as cabeças, porque ela ajuda, dá aquela “ajeitada” na cabeça do povo... e as águas do mar que (...) às vezes a gente tá com uma moléstia toma um banho de maré, as águas do mar são muito sagradas e então, por que não homenagear a mãe das águas? (Mãe Tassi, 2012)

Vale destacar que, na edição registrada nesta pesquisa, a comunidade-terreiro levou às autoridades governamentais presentes um ofício solicitando a construção de uma estátua de Iemanjá na orla do bairro Industrial. A solicitação foi inserida no cortejo como parte da programação do evento, na chegada da Orla, em que estavam presentes políticos como o presidente da Câmara Municipal de Aracaju – Emanuel Nascimento, a vereadora Rosângela Santana e o Secretário Municipal de Participação Popular Rômulo Rodrigues, ao qual se dirigiu diretamente o pedido. (Ver Fotos anexo V)

O **Grupo de Dança “Yá Ori”**, que leva o mesmo nome do cortejo, trabalha com as expressões corporais dos orixás e é desenvolvido por filhas-de-santo no espaço institucional, saindo em 2008 na primeira edição do carnaval “Grito e Raça” e seu **bloco de afoxé “Yá Ori”**, que percorre as ruas da comunidade no domingo de carnaval, dia em que também se distribui feijoada no terreiro. A realização do evento contempla a distribuição de camisetas do bloco para os membros da comunidade, a apresentação do corpo de baile, que dança ao som dos atabaques dos ogãs e de músicos convidados, que

tocam cantigas de carnaval no mini-trio elétrico. O evento conta com o apoio da Prefeitura Municipal de Aracaju através da “Liga de Blocos”, programa governamental que oferece patrocínio aos blocos carnavalescos da cidade (ver Ficha de Inscrição no Anexo IV)

Sobre a realização do evento, Mãe Tassi considera seu principal objetivo:

Distrair o pessoal da comunidade, reunir muita gente e (...) por que a pessoa que tem muito dinheiro, que é da alta sociedade, vão pros seus clubes, tem os lugares cercados pra eles irem, pra ele se demonstrar (...) e uma pessoa que vive, que mora numa comunidade pobre, que não tem condições às vezes nem de comprar um pão pra comer, qual é a condição que tem de dançar carnaval ? e é por causa disso que não pode ficar alegre? (...) eu acho que o “Grito e Raça” ele traz alegria pra comunidade e eu fico feliz por isso. (Mãe Tassi, 2012)

Já o **Cortejo “Prova de Fogo”** é realizado junto ao Corpo de Bombeiros Militar de Sergipe em comemoração ao dia de Santa Bárbara, correspondente ao orixá Iansã no candomblé. O evento é realizado desde o ano de 2009 e é destacado pela sacerdotisa como uma de suas principais conquistas pessoais e institucionais. Ela revela com orgulho ter enfrentado o conservadorismo da instituição pública (o Corpo de Bombeiros), obtendo a participação e permissão da mesma para a realização de parte do festejo dentro do espaço institucional. O cortejo simboliza uma reverência à Deusa dos ventos e tempestades (Iansã), padroeira dos bombeiros e dos feirantes, por isso buscando mobilizar o Corpo de Bombeiros, por trabalhar diretamente com estes elementos da natureza (fogo e vento).

“Mãe Tassi” explica que o cortejo de Santa Bárbara vinha sendo idealizado a partir de sua necessidade de homenagear seu Orixá – Iansã, “dona da casa” - na data oficial de reverência à divindade em nível nacional, 4 de dezembro. Partindo desse desejo para a realização do festejo, ela começou a estabelecer parcerias institucionais através de contatos informais e ofícios, solicitando o apoio e a colaboração de órgãos públicos, especialmente o Corpo de Bombeiros Militar de Sergipe (ver documentos no Anexo IV). Considerando o tradicionalismo dessa instituição em termos de funcionamento e práticas dominantes, a exemplo das religiões cristãs, “Mãe Tassi” previa os desafios reais para a concretização do cortejo e por isso o denominou “Prova de Fogo”. Ela explica:

“Fogo” porque pertence a Iansã (...) a “prova” porque isso pra mim é mais uma provação, porque eu vou ter que enfrentar a cara feia, vou ter que fazer vista grossa, mas se minha vida, se meu destino me leva sempre pra eu ser uma guerreira, eu tenho que continuar, não posso parar (...) Deus e os orixás vão me mostrar como é que eu vou conseguir (Mãe Tassi, 2011).

Continuando, ela narra que levou à autoridade institucional o conhecimento de que Santa Bárbara/Iansã é a padroeira dos bombeiros, por representar os ventos, enfatizando que “ela apadrinhou os bombeiros por apagarem o fogo”. Dessa forma, tentou mostrar que o evento tratava de reverenciar a santa como também de homenagear os profissionais que fazem parte daquele órgão. Acrescentou que a festa já acontece em outros municípios do Brasil, a exemplo de Salvador (BA), no intuito de fazer perceber que seu acontecimento no município de Aracaju demonstraria um avanço da capital em relação à realização de evento já celebrado noutras regiões. Assim, através de contatos com conhecidos e do apelo informal a oficiais do órgão, foi solicitado inicialmente que o estabelecimento fornecesse o veículo próprio de suas funções, para carregar a “santa”, bem como que a banda dos Bombeiros tocasse na chegada do cortejo à instituição.

É valioso ressaltar que a utilização do termo “santa”, como explica Mãe Tassi, tratou-se de uma estratégia para convencer a direção do órgão a aderir ao evento e apoiar a sua realização, pois para ela a resistência inicial da instituição em aceitar a parceria se atrelava à falta de conhecimento e aos estigmas associados ao candomblé, como religião marginal. Assim, verbalizar a forma sincrética da divindade no catolicismo, em vez de falar em orixá Iansã, para ela facilitaria a aceitação do acordo a ser firmado. Dentre outras, a pesquisada utiliza esse tipo de estratégia sem constrangimentos, como ela também revela que solicitou as contribuições dos bombeiros de forma gradual, a cada ano de realização do evento, no intuito de fazer o órgão conhecer aos poucos a religião e ir minimizando mitos arraigados, a exemplo dos que ligam o candomblé à prática de ritos maléficis.

Ademais, a fim de reforçar as preces para que a solicitação fosse atendida, Mãe Tassi teve a ideia de fazer uma novena para Santa Bárbara durante os nove dias que antecedem a data de homenagem à santa, constituindo-a como cerimônia que abre as celebrações à divindade e seu cortejo (ver folhetos da novena no Anexo VI)

Em sua primeira versão (2009), o Corpo de Bombeiros não permitiu a entrada dos fiéis no quartel nem o toque de atabaques pelas redondezas do estabelecimento, apenas concedendo o veículo e a orquestra do órgão. Entretanto, “Mãe Tassi” foi conquistando espaço e confiança, acrescentando nos anos seguintes ritos como a soltura de pomba branca dentro do quartel, o toque dos atabaques, a dança e o canto da Yalorixá dentro da instituição. Assim, dando continuidade às ações que estruturariam cada vez mais o evento, foram feitos pela Yalorixá contatos pessoais e a expedição de ofícios (Anexo IV), que permitissem que atualmente o cortejo tenha parcerias como: 1) **A Empresa Halley de Transporte Coletivo**, que fornece um ônibus para transportar os fiéis até a igreja Catedral de Aracaju, de onde seguem para o Corpo de Bombeiros; 2) **A Superintendência Municipal de Transporte (SMTT)**, que organiza o trânsito para a passagem do cortejo; 3) **A Secretaria de Segurança Pública Municipal**, que cede um capelão para acompanhar o cortejo e dar a bênção aos praticantes e afins; 4) **Parlamentares**, como vereadores, deputados e o prefeito da cidade, que fornecem quantias em dinheiro e apoio político ao evento; 5) **Estabelecimentos comerciais** como os Bares “Iemanjá” e “Arsenal”, que fornecem itens como água mineral e outras bebidas; 6) o **Corpo de Bombeiros Militar de Sergipe**, que colabora com o veículo (que hoje, além da imagem da santa, leva o corpo de baile com filhas-de-santo) e o espaço institucional com direito à apresentação da banda do órgão e manifestações do candomblé dentro do estabelecimento.

Assim, com recursos próprios e/ou fornecidos como apoio, o cortejo conta com um mini-trio elétrico, que leva os ogãs tocando seus atabaques e de onde se faz a distribuição de camisas com imagem da Santa para todos que acompanham o cortejo.

Com isso, o cortejo segue o trajeto que vai da casa-de-culto, passa pela avenida principal do Bairro Industrial (Av. João Rodrigues), segue pela Avenida Ivo do Prado, passando pelo mercado Albano Franco, no centro da cidade, onde mãe e filhos-de-santo descem, cumprimentam e dão oferendas aos feirantes, tendo em vista que a santa também é padroeira dos feirantes. Continuando, passa pela Igreja Catedral da Cidade, em direção ao Quartel de Bombeiros, que se localiza na Rua Siriri, nº 762, Centro de Aracaju. Lá, fiéis e população são recebidos com o som da orquestra dos Bombeiros, seguindo-se a apresentação do corpo de baile, a soltura da pomba branca e o recebimento de um troféu, ofertado pela instituição à Yalorixá. O cortejo encerra com a distribuição de acarajé e caruru na porta do Quartel.

Assim, o evento hoje obtém visibilidade, é apoiado, divulgado e registrado pela mídia local e órgãos como a Coordenadoria Municipal de Políticas para a Igualdade Racial - CONPIR (ver anexo III). Enfim, é considerada a ação de maior destaque desenvolvida pela Associação “Luz do Oriente”, dentro do “Ilê Axé Oloíá Tassitàò”. Neste sentido, a Yalorixá revela o que sente com a realização do cortejo:

Aquela alegria, aquela felicidade de fazer aquilo que eu gosto, tô reverenciando um santo, que eu consegui fazer uma coisa que ninguém conseguiu, que ninguém lembrou, que existe em outro lugar, mas que em Aracaju ninguém lembrou de fazer e se lembrou não teve coragem de fazer, eu tive, pra mim é gratificante, e consegui homenagear os bombeiros que eu sempre tive vontade, se eu pudesse eu ia ser uma ‘bombeira’ porque eu acho o trabalho deles muito importante (...) e nessa mistura eu consigo também levantar a imagem e, ao mesmo tempo, divulgar a minha religião, que é o candomblé, que ao mesmo tempo que eu estou saudando Santa Bárbara, eu também tô mostrando o lado dela como orixá – Iansã (...) tô levando o nome do centro e tô levando o nome da Associação (Mãe Tassi, 2012).

Aqui se evidencia a dimensão da realização pessoal vivenciada pela Yalorixá na concretização do evento, a valorização dada à profissão de bombeiro, erguida pela crença e pelo simbolismo presente na mitologia dos orixás, o desejo de levar a conhecimento público não somente sua casa-de-culto, mas a religião do candomblé e suas divindades, camuflada na santa católica na perspectiva de ser descoberta, mostrada e celebrada em sua presença e valor sagrado. Com a realização dos eventos citados, o grupo religioso, além de constituir relações sociais no contexto comunitário e sociopolítico da cidade, promove a difusão de elementos e práticas culturais afro-brasileiras, dando conhecimento de seus ritos, celebrações e simbolismos. Bem assim, a líder se projeta dentro da comunidade como agente comunitária e referencial de ações sociais benéficas à população, para além das ações culturais, ampliando seu campo de atuação e prestígio social. Ademais, a mãe-de-santo se insere no conjunto de sacerdotes que dão visibilidade aos elementos do candomblé na sociedade aracajuana, estreitando os laços com outros terreiros e mantendo-se como referência dos filhos religiosos, inclusive aqueles que hoje praticam a religião em outros estados.³⁶

Os dados fornecidos e organizados neste capítulo nos permitem perceber como a vida pessoal e a vida religiosa estiveram entremeadas desde tenra infância da

³⁶ Mãe “Tassi” tem filhos-de-santo na Bahia e no Rio de Janeiro (alguns já com Decá) que mantém com ela a ligação religiosa e retornam à sua casa em eventos festivos.

sacerdotisa pesquisada, proporcionando o conhecimento sobre inúmeras experiências que receberam não somente a influência da religiosidade, mas da experiência de liderança. Nesse trajeto, “Mãe Tassi” precisou lançar mão da religiosidade afro-brasileira, sendo impelida a substituir o casamento com o cônjuge pelo enlace com a religião do candomblé. Atualmente, ela transita com tranquilidade entre as duas correntes religiosas nas quais foi imersa desde a infância, vivenciando o sincretismo religioso, que envolve práticas dos catolicismos e africanismos brasileiros. Da mesma forma, hoje concilia relação conjugal e prática religiosa no mesmo espaço sociofamiliar, onde ainda vivencia a formação profissional e as práticas comunitárias.

Observamos que suas decisões tiveram como consequência rompimentos com padrões de pensamento e condutas dominantes, alicerçando a trajetória da liderança e a aquisição de posições e espaços que repercutem de maneira significativa nas relações sociais por ela empreendidas. Igualmente, podemos entender que tais posturas e ações resultaram na autonomia pessoal (seja financeira ou afetiva), na superação de hierarquias atreladas à dominação masculina e na modificação de quadros de referências, especialmente no que concerne à religião, com os significados e práticas sociais por ela difundidos.

Nessa perspectiva, podemos entender que a história de vida da Yalorixá pesquisada é permeada pela atuação de processos de dominação e resistência, que a incumbe da tomada de posturas imbuídas de intencionalidade e de exercício de poder, imprimem em sua história projetos concretizados, reconfiguram concepções de si e do mundo, ressignificam visões, engendram e/ou modificam formas identitárias, bem como fomentam práticas socioculturais.

Cabe-nos nas próximas laudas refletir sobre que quadros socioculturais referenciam ou interferem nos processos vivenciados pela Yalorixá, buscando e analisando elementos históricos, políticos, sociais, econômicos e simbólicos que perpassam a experiência da mulher na hierarquia religiosa do candomblé, as formas de existência por ela fomentadas e difundidas na transmissão de modos de ser e agir dentro da rede social que é a família-de-santo e suas extensões (família, comunidade, sociedade).

CAPÍTULO II: Liderança Feminina e Processos Identitários

O chefe do grupo está naturalmente investido de poderes que se evidenciam na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentada pelas manifestações de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência. (LIMA, 2003, p. 60)

Neste capítulo, buscaremos destrinchar elementos do contexto histórico-sociocultural que em alguma medida viabilizaram a aquisição de espaços e poder pela mulher na figura da Yalorixá. Com isso, estaremos tecendo algumas análises a respeito de fatores, concepções, simbolismos e práticas implicados à liderança religiosa feminina, de forma a elencar percepções sobre as formações identitárias que permeiam a constituição do papel assumido pela mãe-de-santo no candomblé e estão presentes no trajeto da sacerdotisa pesquisada.

Consideráveis são os dados empíricos e as discussões que contemplam o posicionamento social da mulher como autoridade afro-religiosa, tendo em vista ser este um fato contingente se considerarmos que as religiões dominantes no ocidente têm o homem como sacerdote exclusivo. Em estudo recente, Bastos³⁷ (2011, p. 44) põe em pauta justamente tal fato e analisa como a centralidade da mulher no espaço religioso do candomblé se associa a fatores histórico-sociais presentes nas sociedades africanas, bem como na imersão do negro no sistema escravista do Brasil Colonial, que promoveram à ascensão de posturas e papéis femininos diferenciados daqueles fomentados pela tradição patriarcal da elite dominante brasileira.

Tendo em vista que o presente estudo envolve a análise do modo como a liderança feminina no candomblé engendra pensamentos e práticas da mulher na contemporaneidade, fez-se inevitável ao longo do processo de pesquisa recorrer antes

³⁷ Antes deste, vemos também o tema em Júlio Braga (1998), Ruth Landes (1967), Gilberto Freyre (1933).

aos elementos históricos que atravessam tal objeto e, neste sentido, a problematização em voga levou inerentemente ao ponto inicial e fio condutor da questão colocada, emergindo a interrogação sobre que fatores sociais, históricos, culturais e simbólicos propiciaram a ocupação desses espaços pela mulher. Assim, a questão se deslocou da forma como o poder religioso afeta construções do feminino no campo de pesquisa para – antes desta – o entendimento de como a mulher adquiriu o poder religioso num trajeto macro-histórico de existência. E fomos inevitavelmente levados a reformular a questão para a análise do modo como a mulher vivencia, dentro da esfera religiosa, uma condição *a priori*, resultante de um processo de empoderamento que transcende o ciclo de vida em foco.

Sintetizando, fizemos o exercício de somar a imersão na história pessoal da Yalorixá Tassitàdò ao mergulho na história da mulher africana e sua condição na formação sociocultural do Brasil, perfazendo uma linha histórica para a compreensão mais concreta de fatores que contribuíram com diversos aspectos das construções identitárias em pauta. Bastos (2011) carrega consigo fontes essenciais de pesquisas como as de Bernardo (2003), Woortmann (1987) e Segato (2004), que acrescento aqui às de Theodoro (1996), Lima (2003) e Joaquim (2001), a fim de discorrer informações e reflexões importantes neste aspecto.

Os autores se referem à importância de remontar o cotidiano das mulheres africanas iorubás, no sentido de nos remeter ao modo de vida da família negra, que por si só dotava a mulher de maior independência e atributos como iniciativa, empreendedorismo e influência social. O espaço social de grande parte da África negra era ocupado pelas famílias poligínicas, nas quais o homem estava vinculado maritalmente a várias mulheres, todavia somente a primeira esposa residia em seu núcleo de convivência. As demais se distribuíam noutros núcleos da mesma propriedade, onde conviviam apenas com os filhos e se dedicavam às atividades comerciais, levando a colheita comprada de seus próprios maridos para venda e troca nas feiras da cidade, usufruindo do lucro para seu benefício imediato e para o acúmulo, dado que sua subsistência (e de seus filhos) era função do marido. Nessas circunstâncias, qualquer tipo de autoridade masculina se diluía entre as esposas e, na ausência da ligação direta com o esposo, as mulheres gozavam de certa independência econômica e afetiva, já que acumulavam bens e conviviam somente com a prole.

Nesses cenários, vendiam e trocavam não somente bens materiais, mas também bens simbólicos como ideias, informações, receitas, fofocas, modas, músicas e danças, tornando-se grandes comerciantes. Bernardo (2003, p. 34) pontua:

Percebe-se assim, que o papel da mulher ioruba vai além do desempenhado nas atividades econômicas. Ela é mediadora não só das trocas de bens econômicos, como também das de bens simbólicos. O lugar social ocupado pela mulher ioruba, sem sombra de dúvida, possibilita-lhe um poder fundamental para a vida africana.

Registra-se que no século XVIII se formava uma grande rede de feiras e mercados que acompanhou o processo de urbanização de cidades iorubás, cenário em que as mulheres comerciantes empreenderam a formação de duas associações femininas: as sociedades “Ialodê” e “Gueledé”. A primeira, que significa “senhora encarregada dos negócios públicos” (BERNARDO, *idem*, p. 35), representava os interesses das comerciantes no que se refere às trocas materiais. Já a sociedade “Gueledé” se voltava às práticas rituais de preces pela fecundidade e fertilidade, referenciadas tanto à colheita como à mulher. Assim, tais entidades se destinavam a favorecer a promoção das trocas econômicas e dos bens simbólicos, respectivamente. Destaca-se que dirigentes da sociedade Ialodê tiveram espaço em instituições estatais de grande representatividade como o conselho supremo dos chefes urbanos. Segundo a pesquisadora, no Brasil, essas formas de associação vieram a permear tanto a prática do comércio quanto a da religião, transportando para o país papéis e simbolismos atrelados à mulher pública, mediadora de bens materiais e simbólicos.

No âmbito familiar, infere-se ainda que da divisão do homem com várias esposas decorriam situações de disputa e competitividade entre as cônjuges bem como a proteção exacerbada dos filhos, com os quais a mulher mantinha laços estreitados e de denso sentimento de maternidade. Por sua vez, tal situação propiciou historicamente a construção de arquétipos femininos como o da mãe protetora, provedora e severa na defesa de si e dos filhos, assim como também propiciara a prática de ritos como a feitiçaria, no sentido tanto de fragilizar potencialidades das esposas concorrentes (provocando abortos, infertilidade etc. às mesmas) como também de proteger incondicionalmente a prole.

Igualmente, no Brasil escravista essa realidade parece se estender em relação a algumas peculiaridades, que se denotam tanto nas formas de convivência sócio familiar e distribuição de papéis vivenciados na África como nas condições que figuraram a vida do negro no Brasil. Em Woortmann (1987, p. 227 *passim*) encontramos a tentativa de se aproximar mais concretamente do modo como as famílias escravas se reorganizaram em meio ao regime de escravidão, especialmente na Bahia. O autor questiona em que medida se pode afirmar que houve a formação de famílias escravas estáveis compostas por marido, mulher e filhos, tal como o modelo ideológico à época dominante. Essa possibilidade se mostra remota quando tomamos por base alguns fatores apontados pelo pesquisador como: 1) O fato de o escravo constituir uma mercadoria, que por si só já impedia o exercício da livre ação e da constituição de laços afetivos espontâneos e estáveis; 2) A exploração do trabalho, que recaía com mais ênfase sobre o escravo masculino, o que gerava altas taxas de mortalidade do homem; 3) A redução da importação de escravos homens, que de início era mais intensa, porém diminuiu com a proibição do tráfico em meados do século XIX, passando a vigorar as transações inter-regionais que provocavam maior fluxo de homens; dessa forma, a razão entre os sexos ficava desproporcional, conseqüentemente afetando a formação da família.

Nesse contexto, a condição do escravo estava circunscrita a um sistema mercadológico, que lhe impunha o papel de instrumento/força de trabalho, e dessa forma “reprodutor” de mão-de-obra, o que implicava a existência de pais biológicos, mas não pais sociológicos. Ou seja, podemos conceber a existência de um “casal-mercadoria” produzindo “filhos-mercadoria”, porém não a existência e manutenção da família estável, monogâmica e indissolúvel, pautada nos valores da moral cristã e da cultura dominante. Assim, mesmo considerando a possibilidade de terem se formado algumas famílias escravas, a dependência do homem como mercadoria contradizia a própria noção de “masculinidade”, pois o homem não era dono de si, quanto mais detentor de certa propriedade ou autoridade sobre esposa e filhos. O autor infere,

O escravo poderia ser um genitor, mas dificilmente um “pater”; de fato, dificilmente poderia ser um *homem*, no pleno sentido da palavra, tal como dado por uma ideologia patriarcalista. Portanto, ao considerar as possibilidades de uma família escrava no nordeste não é suficiente observar que o sistema senhorial paternalista permitia a existência de unidades familiares de escravos – e talvez até mesmo o estimulasse – mas torna-se necessário indagar, também, sobre o problema das “possibilidades de papéis”

no contexto da ideologia dominante. Até que ponto uma identidade escrava permitia uma identidade de homem-pai? (WOORTMANN, 1987, p. 231)

Esses dados configuram uma realidade que mina a construção de uma família negra no Brasil, como também a ideia de uma constelação familiar patriarcal, nos moldes tradicionais hegemônicos. Por outro lado, é mais fácil conceber o exercício da maternidade pela mulher escrava, já que era comum a separação do homem escravo de sua esposa e filhos, e de outro lado, a preservação da unidade “mãe-filho”, contribuindo para a configuração de padrões familiares matri-centrais. Nesse caso, a própria nomeação da criança era feita a partir da linha materna, às vezes se acrescentando o sobrenome do senhor (proprietário).

Ressalta-se que essas condições foram atenuadas quando a venda separada de escravos da mesma família foi proibida em Lei no ano de 1869. Entretanto, sabe-se que, na prática, as necessidades do sistema econômico imperavam, ocorrendo que tal regimento continha concessões em relação à venda do escravo-homem e, por outro lado, expunha de alguma forma a prioridade pela manutenção da unidade materno-filial. Mais à frente, a Lei do Ventre Livre, de 1871, vem reforçar a primazia pela permanência do filho na convivência materna, contribuindo para o fortalecimento da matricentralidade africana no Brasil (BERNARDO, 2003, p. 42 e THEDORO, 1996, p. 34).

Essa possibilidade se revela em dispositivos legais verificados no próprio documento, como, por exemplo, em seu Art. 1º e §1º, que expressa:

Art. 1º - Os filhos de *mulher escrava* que nascerem no Império desde a data desta lei serão considerados de condição livre.

§ 1.º - Os ditos filhos menores ficarão em poder e sob a autoridade dos senhores de *suas mães*, os quais terão a obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de oito anos completos. Chegando o filho *da escrava* a esta idade, o senhor *da mãe* terá opção, ou de receber do Estado a indenização de 600\$000, ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 anos completos. (Lei nº 2040 de 28 de setembro de 1871 – “Lei do Ventre Livre” – Coleção das Leis do Império do Brasil, *grifos meus*)

Nessas circunstâncias, é possível aferir que os filhos de escravos tiveram priorizada a convivência materna, como bem analisam os autores em discussão. Já a patrifocalidade, característica dos padrões familiares configurados no Brasil colonial, parece ter sido inviabilizada, em virtude da inexistência de condições situacionais

concretas, às quais ficaram submetidos os africanos em terras brasileiras. Dessa forma, visualizamos que este sistema de relações produtivas deu vazão a uma sociabilidade escrava em que se observa um contraposto entre uma autoridade familiar paterna impossibilitada e a maternidade em alguma medida concedida, priorizada e naturalizada, o que não significa que a mulher e seus filhos foram poupados da severidade que o regime escravista impunha aos mesmos, com a exploração do trabalho, os maus tratos e a negação de uma convivência que favorecesse a livre solidificação de laços afetivos.

Cabe salientar também que o sistema escravista incluiu outro elemento nas relações produtivas com o chamado ‘sistema de ganho’, no qual os escravos de ganho desempenhavam serviços urbanos, tais como o comércio de itens alimentícios e o transporte de cargas e mercadorias pela cidade, com a obrigatoriedade de entregar o total ou parte da renda ao seu senhor, em uma proporção pré-estabelecida. Tais serviços foram característicos do escravismo urbano que, em contraste com o escravismo rural dos escravos assenzalados, permitia a constituição de uma relação especial entre senhor e escravo, bem como parcial liberdade de locomoção e de propriedade sobre si mesmo para o último, já que alguns chegavam a morar em domicílios separados do senhor (GORENDER, 2010, p.107). Nesse sistema, a presença da mulher ganha relevo em Bernardo (2005, p. 06 *passim*) e Soares (1996, p. 57), bem como pelo próprio Gorender na mesma obra, que destaca: “Registro à parte merecem as negras de ganho ou ‘ganhadeiras’. Ordinariamente, faziam serviços de cozinheiras, costureiras, lavadeiras. Era muito comum vê-las nas ruas a comerciar com gêneros alimentícios ou vendendo comidas preparadas” (idem, p. 500).

Nesse sentido, Soares (1996, p. 57) se concentra na imersão da mulher neste sistema e apresenta um mapeamento de funções e condições em que as ‘ganhadeiras’ se encontravam na época, se dividindo entre serviços domésticos e urbanos (lavadeira, cozinheira, doméstica, costureira, quitandeira, mercandija etc.), ela destaca:

No ganho de rua, principalmente através do pequeno comércio, a mulher negra ocupou lugar destacado no mercado de trabalho urbano. Encontramos tanto mulheres escravas colocadas no ganho por seus proprietários, como mulheres negras livres e libertas que lutavam para garantir o seu sustento e de seus filhos (...) As libertas comercializavam produtos como hortaliças, verduras, peixes, frutas, comida pronta, fazendas e louças. Embora não formassem um grupo homogêneo, as vendedeiras conseguiam mais facilmente integrar-se no pequeno comércio urbano, retirando desses

negócios o necessário para a sobrevivência e até alcançando alguma prosperidade.

A historiadora lembra que tais atividades não eram estranhas às mulheres negras, dado o fato de que muitas já desempenhavam nas sociedades africanas papel fundamental no comércio de gêneros alimentícios e na subsistência doméstica. Mas, no Brasil, esse tipo de atividade veio modificar as formas de sociabilidade vivenciadas no escravismo, permitido às mulheres escravas, ou libertas, maior liberdade de circulação pelas ruas da cidade, bem como reforçando o desenvolvimento de habilidades para os negócios e aptidões específicas para a tarefa exercida, além do emprego da resistência física e até o domínio da língua portuguesa, que foram determinantes para a formação de uma rede econômica, social e política mediada pela mulher negra. (SOARES, 1996, p. 60-61).

Frisa-se que a Lei do Ventre livre veio permitir oficialmente ao escravo acumular um pecúlio³⁸, dando aos ‘escravos de ganho’ condições de acumular uma renda, de forma que, às mulheres, foi facilitada a compra da própria alforria. Igualmente, este contexto possibilitou esta conquista muito mais à escrava do que ao homem escravo, visto que o modo de produção latifundiária priorizava a destinação dos homens à sua engrenagem. Assim, ocorreu que a mulher teve melhores oportunidades de trabalho livre no mercado urbano, o que inclusive gerou situações em que comprou a alforria do pai de seus filhos. Nesse aspecto, Bernardo (2005, p. 10) arremata:

A Lei do Ventre Livre, com seu pecúlio, nada mais fez do que acentuar uma forma alternativa de família que tem suas origens na diáspora e desdobramentos na escravidão e pós-abolição. Se na África as mulheres viviam com seus respectivos filhos em casas conjugadas à grande casa do esposo, num sistema poligínico, no Brasil rompeu esta relação, permanecendo a chefia da família com a mulher, florescendo a matrifocalidade.

Cunhado por Thomas Smith (1973), o termo ‘matrifocalidade’ é referenciado por Bernardo (2005, p.10), (Woortmann, 1985, p. 271), Scott (1990, p.39), Segato (2004, p.59) dentre outros usos, como recurso conceitual que permite descrever o cenário em que a mulher-mãe tem influência predominante sobre os filhos e o lar, ou

³⁸ Art. 4º: “É permitida ao escravo a formação de um pecúlio com o que lhe provier de doações, legados e heranças, e com o que, por consentimento do senhor, obtiver do seu trabalho e economias.” (Lei do Ventre Livre, 1871, Coleção das leis do Império do Brasil).

seja, sobre o grupo doméstico. Tal influência advém do estabelecimento de relações mais próximas e solidárias entre mãe e filho, nas quais a transmissão de concepções e práticas socioculturais se processa a partir do lado feminino do grupo (mesmo com a presença do homem). Nesse sentido, as manifestações culturais e religiosas também seriam erguidas em torno de papéis e simbolismos atrelados ao feminino.

Ainda, Scott (1990, p. 39) aborda que a matrifocalidade parece favorecida em contextos de marginalização do homem, cujo papel de provedor material é enfraquecido e conseqüentemente também o é seu poder de ação e decisão dentro da unidade familiar, isto quando a situação não acarreta o abandono do lar ou a renúncia da união marital pela própria mulher. No caso do homem e mulher escravos no Brasil, esse entendimento é exposto pelos autores em pauta quando reforçam que as condições em que os negros foram colocados no escravismo resultou em construções subjetivas pautadas na independência tanto afetiva como financeira da mulher, fomentadas neste contexto. Por seu turno, o homem era facilmente dispensado do grupo doméstico.

De outro lado, e não menos importante para apontar, a maternidade foi reforçada pela atuação da mulher como escrava doméstica, nas funções de ama-de-leite e cuidadoras essenciais no desenvolvimento da prole de seus senhores, condições nas quais se dava a transmissão oral de cantigas e elementos culturais africanos dentro da casa grande, que se constituiu em outro lócus de influência da mulher negra sobre a família branca e comunidade em geral. Tomando essa realidade como base para pensar as construções de gênero resultantes do sistema escravista, Theodoro (1996, p. 34) e Segato (2004, p.84) tecem considerações importantes. A primeira ressalta,

A questão da paternidade inexistente, já que se negava aos escravos sua subjetividade, sempre violada, negada e ignorada, no que tange às relações entre mãe-escrava e pai-escravo (...) A mulher negra foi, na escravidão e nos primeiros tempos de liberdade, a viga mestra da família e da comunidade negras (...) foram forçadas a arcar com o sustento moral e com a subsistência dos demais (...) Duplicou, centuplicou seu trabalho físico e teve de encontrar energias, consciente ou inconscientemente, para enfrentar todo um complexo de situações novas.

Segato (2004, p. 94) acrescenta que nenhuma identidade ou modelo alternativo de família foi deixado ao negro no Brasil, sendo o mesmo levado a construir nesse contexto novas representações culturais que engendrariam o “ser homem” e “ser mulher”, novos padrões de comportamento, distintos do paradigma do *pater famílias*

hegemônico, padrões fomentados num cenário de desconstrução e reconstrução das práticas e relações de gênero, em que a própria sexualidade foi remodelada, gerando “uma nova maneira de operar com a oposição feminino-masculino”. Ademais, Slenes (1998, p. 3) menciona estudos que apontam que a inviabilização para a formação da família conjugal africana no nordeste brasileiro deu vazão à construção de outras redes de solidariedade significativas, pautadas na agregação de outros parentes substituindo os pais e/ou de não-parentes compondo uma família extensa.

Mais tarde, o período pós-escravatura não forneceria condições para modelar outra realidade, dado que a situação social à qual estava submetido o negro teve como sequência a marginalização econômica e a discriminação racial dentro do país (WOORTMANN, 2001, p. 243 *passim* e SEGATO, 2004, p. 84). Além da substituição do ex-escravo pelo trabalhador branco qualificado, em geral, o imigrante europeu, a desumanização do trabalho provocava a rejeição por parte dos negros às oportunidades oferecidas, sobressaindo-se discretamente o escravo artesão e o escravo de ganho. Destarte, esses fatores mantiveram o favorecimento da concentração de unidades domésticas “matri-centradas”. Woortmann (*idem*, p. 243) acentua:

O negro emergiu da escravidão sem contar com uma tradição de fortes laços familiares para enfrentar uma situação que não favorecia o desenvolvimento de tais laços. Por outro lado, emergiu um sistema que parecia enfatizar a unidade mãe-filho, minimizando o status do marido-pai, para enfrentar uma situação que dificultava ao homem desempenhar tal papel nos moldes do modelo dominante.

Desse panorama histórico, suscita-se a noção de que a religiosidade afro-brasileira não só é produto dessa realidade concreta como a reproduz social e simbolicamente. O grupo de culto se denota similar ao grupo doméstico recriado neste cenário no sentido de que persiste a composição de uma família que tem na mulher – mãe-de-santo - a sua chefia, a liderança, a condução e influência sobre a vida dos filhos, seja espiritual, moral ou socioculturalmente. A matrifocalidade, característica das famílias poligínicas da África, bem como das unidades familiares formadas no Brasil escravocrata e pós-abolicionista, retrataria a configuração da comunidade afro-religiosa, com sua organização, distribuição de papéis, funções e simbolismos subjacentes. (WOORTMANN, 2001, p.263 e SEGATO, 2004, p. 59)

Sobre o fato, percebemos que os pesquisadores em discussão trazem contribuições que vão do levantamento de fatores objetivos (históricos, socioculturais) a fatores subjetivos (simbólicos) que perpassam a constituição da família-de-santo. Os primeiros se atrelam – como foi discorrido - a consequências de situações concretas ligadas ao modo como a mulher negra obteve historicamente favoráveis condições de circulação, influência social, aquisição de aptidões e espaços tanto em sociedades africanas como no Brasil. Estes por si só aparecem como aspectos que dotam o feminino de poder, de possibilidades de ação e de mediação de bens culturais e simbólicos, o que de outro lado apresenta caráter restritivo em relação homem negro.

Os fatores simbólicos aparecem com a constituição de arquétipos femininos que ressaltam atributos essenciais da mulher, como magia e a maternidade, esta imbuída de significados relativos à força, à proteção, ao afeto, ao cuidado, à responsabilidade e à dedicação. Dessa função elementar adviria também a exclusividade quanto a uma das práticas triviais dos cultos afro-brasileiros: a possessão. É o que discutem Carneiro (1948), Landes (1967) e Birman (1995).

Carneiro (1948, p.24) já enfatizava em suas análises: “a possessão pela divindade, que torna inconfundíveis os cultos de origem africana, se exerce não sobre os crentes, mas sobre alguns eleitos, especialmente do sexo feminino”. É dele expressões como “o candomblé é um ofício de mulher” ou “terreiros são espaços femininos” (CARNEIRO, 1948, p. 117), na alusão de que suas funções são tradicionalmente exercidas pela mulher e que o rompimento com essa norma primordial caracteriza um desvio em relação a sua forma genuína de funcionamento. O pesquisador dá luz em sua obra ao fenômeno da possessão, como elemento que torna distinta a participação feminina na religião, já que esta prática caberia apenas às mulheres.

Auxiliada pelo pesquisador, Landes (1967) empreendeu um dos trabalhos pioneiros sobre os candomblés da Bahia no Brasil. Chegou ao país com o intuito de investigar a vida dos negros, mas, neste percurso, findou por se deleitar sobre a religiosidade afro-brasileira, fazendo uma leitura sensível sobre a predominância de mulheres nos candomblés baianos durante os anos de 1938-39. Ao percorrer os terreiros, a antropóloga surpreendeu-se com o poder que as mulheres detinham no espaço religioso, em suas funções sagradas, administrativas, sociais e culturais, compondo uma instituição eminentemente matriarcal. Por esse prisma, a pesquisadora

reforça que o culto fetichista, como assim denomina o *candomblé*, tem como motor a atuação feminina.

Birman (1995, p. 80 *passim*) se apropria das análises de Carneiro (1947) para dar ênfase e profundidade às questões simbólicas já vislumbradas pelo pesquisador, destacando o fenômeno da possessão como o elemento ordenador da constituição dos gêneros no *candomblé*, o “operador das distinções entre os gêneros” (BIRMAN, *idem*, p.81). Sua discussão se baseia na análise de que na religião se processa um princípio normativo composto por polaridades, segundo as quais o sexo biológico e o sexo simbólico se contrastam e se complementam na distribuição sexual dos papéis, o que implica divisões polares como “interior/exterior à casa, possessão/não possessão, magia/trabalho, religião/sociedade, mulher/homem, mãe-de-santo/ogã” (BIRMAN, *idem*, p. 80).

Neste sentido, sobressai a ideia de que o funcionamento interno da casa-de-culto, atrelado inerentemente às funções sacerdotais (e, com ela, a possessão), é essencialmente feminino. De outro lado, as funções externas delineadas como complementares às atividades rituais e à cerimônia sagrada, estariam destinadas aos homens, das quais está excluída a prática da possessão. Esta, simbolicamente tratada como função feminina, receptiva do Deus, eximiria o homem de sua masculinidade plena, reduzir-lhe-ia a virilidade. Assim, opera-se aí um parentesco-de-santo no qual, frequentemente, a família religiosa é parcial, ou seja, composta pela mãe e filhas-de-santo, exaltando-se a presença feminina e a hierarquia religiosa por esta alicerçada.

Seguindo essa linha de pensamento, Birman (*idem*, p. 88:91) arremata:

O direcionamento que predominou na bibliografia a respeito dos cultos afro-brasileiros é o que explora, ainda que de forma não explícita, uma identificação positiva e normativa entre possessão e feminino (...) prevaleceu a ideia de uma relação obrigatória entre o feminino e a possessão, inclusive o que seria o seu atributo ideal: a maternidade. (...) A possessão seria, pois, feminina, posto que se vincula à maternidade, cabendo aos homens, complementarmente, o papel de ogã, exterior ao núcleo doméstico dos terreiros e doador de proteção e prestígio auferidos na sociedade inclusiva.

Consolida-se, então, a premissa de que o espaço sagrado da religião deve ser gerido pelo polo feminino, o que justifica a assimetria de poder entre os que exercem as funções sacerdotais primordiais (mulheres) e os que desempenham funções suplementares ao culto (homens), garantindo a hierarquia em relação à participação

feminina. Assim, é justamente essa reverência aos atributos de uma maternidade idealizada que doa à mãe-de-santo a superioridade hierárquica da mulher nestes espaços, assim como a legitimidade como símbolo do poder máximo, que por sua vez resulta no investimento de afeto e respeito dos adeptos em relação à sua figura. Como conclui Bernardo (2005, p. 16), o poder que a mulher negra não conseguiu exercer de forma plena na esfera sociopolítica do Brasil escravista (e pós-abolicionista) se potencializou na esfera mágico-religiosa.

Nesse cenário, a liderança religiosa se reveste de aspectos como “seriedade, consistência moral e dedicação” (BIRMAN, 1995, p. 88-89), constructos sociais remetidos à mulher nos diversos contextos socioculturais de nosso conhecimento, em que o feminino é produzido com base na moralidade e no afeto. Com eles, a Mãe-de-santo influencia espiritual, social e culturalmente seus filhos e adeptos, bem como obtém de volta respeito e obediência irrestrita dos mesmos. Dessa forma, a pesquisadora reforça que a relação normativa entre a possessão e o feminino também se expressa na relação entre o feminino e a maternidade, o que remete a imagem da mãe-de-santo ao ideal social materno e seus atributos referenciais. Birman (1995, p.88-89) frisa:

A ênfase nessa relação normativa entre possessão e feminino, por um lado, e a não percepção de um lugar masculino claramente estabelecido, por outro, ajudaram os autores a desenvolver como modelo de candomblé o ideal materno. (...) A pertinência das mulheres à possessão decorria, pois, da base biológica que as vincula irremediavelmente à maternidade. Dessa qualidade primeira, substrato do feminino, desdobram-se outras: seriedade, consistência moral e dedicação.

Como bem destaca Woortmann (1987, p. 274), a divisão de papéis de gênero no terreiro se assemelha à distribuição tradicional do modelo ocidental de família, em que à mulher se destina as tarefas intradomiciliares e, aos homens, as atividades sociais que mantêm a família em termos de prestígio social e provimentos materiais. Entretanto, a diferença reside no fato de que o poder nestes espaços pertence à mulher, predominando um sistema de dominação feminina.

Por outro prisma, podemos perceber outro elemento simbólico que, atrelado à figura da mulher, atribui a mesma significados que a dotam de funções espirituais especiais: o componente mágico-religioso associado a particularidades tanto físicas como sociais do feminino. É o que Mauss (2003, p. 64) nos revela quando discorre sobre os sinais que se tornam propriedades mágicas que diferenciam a pessoa do mago

das demais. Dentre as aptidões deste indivíduo Mauss (*idem*) suscita a predisposição para o desenvolvimento de dons espirituais e o acometimento por estados anormais como o transe, que se aproximam do fenômeno da possessão e qualificam a pessoa para a magia ou para a feitiçaria.

Além desses, características fisiológicas como a menstruação e a capacidade reprodutiva são exemplos de atributos misteriosos que dariam à mulher poderes mágicos, caracteres congênitos que se tornaram signos sociais em sociedades primitivas e medievais, dotando a mulher de maior capacidade para a mediação entre homem e o plano espiritual. Nesse sentido, o feminino simbólico retratado pelos autores supracitados em relação à mulher no candomblé reúne tais significados e se reveste de peculiaridades que a tornam a sacerdotisa por excelência desta religião.

Sobre o papel da liderança, Lima (2003) e Joaquim (2001) são pesquisadores que destrincharam algumas das funções essenciais da Yalorixá no terreiro, tais como intermediar a relação entre a divindade e o corpo de seus filhos-de-santo, orientá-los no trajeto doutrinário e dirigir toda a dinâmica institucional da casa-de-culto (as atividades, o sustento, os ritos, as cerimônias etc.). Assim, é a liderança religiosa que integra a pessoa no sistema religioso e social que conduz, dessa forma, passando a guiar o novo membro no processo de aprendizagem relativo ao novo quadro de referências de pensamento e de ação. Neste, a mãe-de-santo efetua a ligação mística entre a divindade e seu filho-de-santo, sendo responsável pela manutenção cotidiana desse vínculo. Ela interpreta para todos os filhos a vontade do santo e, dessa maneira, orienta a vida espiritual do aprendiz dentro da doutrina.

Além das funções eminentemente sacerdotais, a mãe-de-santo dirige toda a atividade da casa de culto, desempenhando um papel executivo que engloba a responsabilidade total sobre a dinâmica institucional do terreiro e a ação de seus membros. Isto comumente inclui a organização das cerimônias públicas, a realização de ritos privados, a gestão econômica da casa, o disciplinamento dos filhos, a mediação de conflitos intragrupais, o processo de promoção dos membros, enfim, a assistência espiritual e material do centro religioso em todos os momentos de seu funcionamento institucional. Com isso, sua autoridade é exercida e sentida no cotidiano da organização-terreiro em que ela apresenta ao grupo os direcionamentos a serem tomados, as práticas a serem operadas e os comportamentos a serem seguidos. Tudo isso se processa por

meio da comunicação direta com os deuses, consentida por sua posição e garantida com vistas a propiciar benesses para sua casa e seus filhos.

A autoridade e o poder das mães a cada dia se renovam e se reafirmam através da sua comunicação matutina com os orixás a quem a mãe-de-santo pede de joelhos no chão do peji, conselho, saúde e paz para sua casa. É a mãe-de-santo que interpreta para todos os seus filhos a vontade dos santos e este é um dos seus deveres maiores. E as mães crescem em poder e no respeito de seus filhos quando tem para eles a palavra exata de orientação, a advertência oportuna ou a punição justa - pois tudo isso representa a ordem dos orixás levada aos filhos da casa por sua voz autorizada (LIMA, 2003, p. 136).

Joaquim (2001, p 39-45) divide essas representações da liderança em duas categorias principais: a liderança institucional e a liderança carismática. O exercício da liderança institucional tem como pressuposto o fato de que o terreiro de candomblé constitui uma instituição e, como tal, possui um sistema de controle e sanções particulares com vistas a normatizar comportamentos, criando assim padrões definidos de conduta. Nesse cenário, a mãe-de-santo atua como gestora de tal sistema, regulando a totalidade de seu funcionamento e, com isso, as relações sociais, as hierarquias, a comunicação, as práticas e a aquisição de conhecimentos. Assim sendo, ao coordenar a atividade humana dentro da instituição, ela difunde representações coletivas, concepções, modos de ser e de agir no mundo social.

De outro lado, a atividade da mãe-de-santo se constitui numa liderança carismática, tendo em vista que transmite ao grupo, oral e praticamente, a tradição de seus ancestrais, promovendo diariamente a comunicação do coletivo com o transcendental sintetizado nos mitos e nas divindades/orixás. De tal maneira, ela os transporta para o plano cósmico assim suplantando o plano de suas existências individuais. Ademais, a liderança carismática transcende o domínio da escolha pessoal, dotando a posição da mãe-de-santo de um caráter especial, pautado na “eleição pelos orixás” (p. 40), que, em si, indica prestígio e promove o respeito e a obediência total dos participantes em relação a sua figura.

Ainda dentro desse sistema, Joaquim (idem) divide as funções da Yalorixá em três tipos de liderança: a liderança religiosa, a liderança cultural e a liderança social. A primeira refere-se à mencionada autoridade espiritual para conectar o seguidor (seus filhos-de-santo) ao plano transcendental, agenciando os ritos adequados que promovam

a ligação deles com as divindades, especialmente através da possessão. A segunda se atrela à função de conservar as raízes da cultura africana no país, propiciando a continuidade de suas tradições por meio do culto, seus mitos e ritos. Dessa maneira, a liderança social se refere ao poder que a mãe-de-santo adquire, com a concessão das divindades, de interferir na vida dos adeptos, propiciando a transmissão de novos significados ao cotidiano dos mesmos, ultrapassando o âmbito religioso e orientando o filho nos demais espaços sociais de atuação.

Como também nos indica Lima (idem, p. 62), a autoridade da mãe-de-santo toma uma dimensão que transpõe o campo religioso e resulta no estabelecimento de uma relação íntima com os filhos a ponto de os mesmos compreenderem o significado de seus gestos e expressões faciais, codificando-os imediatamente como ordens, advertências, permissões ou aprovações. Nesse cenário, gera-se um sistema de comunicação próprio à instituição-terreiro, de modo que se estabelece o entendimento mútuo no seio da coletividade religiosa.

Nesse sentido, Mãe Tassitàò – Yalorixá pesquisada - emite opiniões que corroboram com as assertivas aqui fomentadas. Para ela, seu papel essencial enquanto líder do terreiro é o de orientar os filhos-de-santo no trajeto doutrinário, no sentido de transmitir os conhecimentos da religião (fundamento)³⁹ e preparar o iniciante para a boa utilização de suas habilidades espirituais. Dessa forma, ela desempenha as funções sacerdotais ligadas à iniciação e ao processo de aprendizagem e promoção dos filhos-de-santo na religião, dirigindo as práticas ritualísticas envolvidas nas “obrigações⁴⁰” e na prática da possessão (rodas de santo). Ela explica:

Minha função é orientar (...) passar um pouco do que eu sei né, porque o importante não é você saber e morrer com você, é bom você dividir (...) às vezes você não tem quem lhe oriente, aí você acaba distribuindo mal, administrando mal aquilo que você tem na mão, né (...) é bom você ter alguém pra dizer que você é tudo aquilo por que teve alguém que lhe ajudou, lhe incentivou (Mãe Tassi em entrevista realizada em 27 de maio de 2011).

Aqui, ela enfatiza o papel da liderança religiosa na vida dos filhos, o necessário auxílio no desenvolvimento de suas habilidades espirituais, de forma a fazê-lo utilizar de maneira adequada a capacidade que apresentam para receber a divindade. Podemos

³⁹ “Fundamento” é o conhecimento secreto sobre a religião, acessado de acordo com as hierarquias religiosas.

⁴⁰ Cerimônias ou oferendas rituais realizadas periodicamente em culto às divindades.

entender que a sacerdotisa se percebe como guia na condução do filho-de-santo em direção à correta administração do que considera um dom, o que requer o acompanhamento e o incentivo necessários para a adequação de suas práticas e aperfeiçoamento da habilidade. Mas ao papel de conduzir o filho na vida religiosa se somam ações que excedem a função de projetá-lo dentro da doutrina, quando ela interfere com preocupação e zelo nas demais esferas de vida do adepto:

Minha função é batalhar junto com eles para que eles tenham equilíbrio na vida deles pessoal e até mesmo na vida sentimental, para que eles entendam o seu valor (...) entender que a pessoa do santo deve se valorizar, porque você vai receber uma entidade na sua cabeça (...) e uma entidade que chega em prol de uma bondade precisa de uma cabeça boa, uma aura boa, para fazer coisas boas, porque eu não acredito em bons frutos numa terra estragada ... se você tem uma aura ruim, nenhum orixá pode chegar na sua cabeça (Mãe Tassi, em entrevista realizada em 27 de maio de 2011).

Neste sentido, ela entende que preparar o filho para a vida religiosa envolve direcionar também a sua vida pessoal para o que ela entende como crescimento espiritual. Isso envolve incentivar no filho valores como bondade, autovalorização, auto-respeito e equilíbrio emocional. Por sua vez, eles proveriam estados propícios para a recepção da divindade (especialmente através da possessão), que em sua concepção deve conectar-se ao homem em função do benefício de si e do outro. Essa função incita o envolvimento pessoal da mãe para com seus filhos, e a disponibilidade para fornecer aos mesmos a assistência necessária a sua preparação. Ela revela:

Eu venho de uma família pobre e carente, eu procuro passar tudo aquilo que não tive, uma orientação que não tive (...) a falta de dormir e acordar sem ter o pai pra chamar 'meu pai', procurar a mãe e ela já tá trabalhando, então é tudo isso, hoje eu sou mãe de um monte de gente, tenho um monte de filhos (...) aí tudo aquilo que me atingiu, que me coagiu, eu faço o possível pra não ver ninguém passar por aquilo que eu passei, eu acho que não foi bom pra mim nem é bom pra ninguém (Mãe Tassi em entrevista realizada em 27 de maio de 2011).

Assim, vemos que o envolvimento pessoal integra suas próprias experiências pessoais, as memórias de uma infância carente de recursos materiais, sem a figura paterna e carente da presença materna, devido à necessidade de esta investir na vida laborativa com vistas ao provimento do núcleo familiar.

A matrifocalidade presente no histórico da família, que já completa três gerações centradas na criação materna, retrata uma realidade socioeconômica de mães que se dividiram entre as funções de assistir tanto afetiva como materialmente a prole. Nessas

circunstâncias, a história de vida configura um contexto em que Rita não conheceu o pai, bem como nasceu sem o conhecimento dele, e se desenvolveu na convivência materna ao lado de irmãos gerados posteriormente e alguns dos que vieram residir na capital. Nesse contexto, enquanto a genitora desbravava o mercado de serviços informais da cidade (como lavadeira, faxineira, doceira, costureira etc.), Rita assumia responsabilidades relativas à administração da casa e cuidados primários com os irmãos.

Percebemos que as ações da pesquisada tomam um sentido de compensação relativo às faltas e dificuldades vivenciadas na sua vida pessoal, marcada por carências materiais e afetivas, como também pela assunção precoce de responsabilidades adultas; neste sentido, o sentimento de maternidade foi incentivado desde a infância e se reforça nas relações de parentesco-de-santo, com a diferença de que esse papel se estende a uma rede de solidariedade mais ampla, constituída por relações biológica, religiosas e também de convivência, visto que a mãe-de-santo insere no grupo doméstico netos biológicos e filhos de criação.

Nesse sentido, Mãe Tassi ainda enfatiza,

Não me sinto bem em tá (sic) na minha casa, procurar o que comer, poder escolher o que vou comer, enquanto eu sei que um filho-de-santo meu, que eu raspei, está na casa dele faltando comida (...) não me sinto bem, se isso acontecer e ela (filha-de-santo) ainda não foi agraciada com um emprego, vai ter que arrumar a sacola e levar tudo daqui de casa até que ela consiga aquilo pra vida, não pode é passar fome (...) então, eu tenho essa coisa em mim (...) acho que aqui foi sempre aldeia e funciona desse jeito (Mãe Tassi, entrevista realizada em 27 de maio de 2011).

Evidenciamos que a mãe-de-santo assume a responsabilidade pela rede de solidariedade extensiva, que na realidade envolve não somente o grupo doméstico de convivência e o grupo-de-santo, mas também a comunidade, o que se verifica através do trabalho social realizado com vistas a melhor dispor esta coletividade de favoráveis condições materiais, de saúde e de bens socioculturais. E, neste sentido, a liderança cultural se manifesta através de todas as ações empreendidas no sentido de disseminar as práticas e elementos da religião pela comunidade e território do município – as festas, os cortejos, cerimônias públicas etc. (explanados no capítulo precedente).

Mas antes de transmitir todos esses valores, concepções e práticas, a mãe de santo os assimilou para si mesma, cabendo-nos resgatar neste estudo as referências que

alicerçaram suas práticas e concepções. De certo, a Yalorixá também já foi uma iniciante, uma abiã, uma Yaô e uma Ebômi sem cargo de Yalorixá, tendo passado por todo o processo de aprendizagem religiosa e, antes disso, foi filha, esposa e mãe, como ela mesma nos indica:

O aprendizado vem com o tempo, é um alicerce, primeiro o alicerce vem da minha família, porque a gente sempre teve os bons ensinamentos da minha mãe, minha mãe nunca gostou de muitas amizades, ensinou a não responder aos mais velhos, a não pegar nada de ninguém (...) e da família o ensinamento na ‘vida do santo’, por que como eu entrei muito cedo deu tempo de aprender muita coisa e mesmo com muita coisa que aprendi eu passo, mas também aprendo dia a dia com cada pessoa que eu boto no meu ‘roncó’, com cada pessoa que eu recolho, com cada orixá que eu recebo os ensinamentos da divindade, cada um que eu ‘faço’ é um ensinamento (...) o dom mesmo é Deus que dá, agora, sai de uma maneira ... às vezes no sonho (...) (Mãe Tassi, em entrevista realizada em 27 de maio de 2011).

Percebemos que para Mãe Tassi, a educação materna e a experiência religiosa são seus grandes quadros de referência de pensamento e conduta. A educação materna aparece como esteio de afeto ao tempo em que transmite padrões de comportamento pautados no cuidado com relações sociais de influência negativa, no respeito e obediência aos mais velhos, na honestidade etc., o que é acompanhado (como já vimos) do emprego de normas rígidas e disciplinares em relação às atividades diárias do núcleo doméstico, bem como no que se refere a parâmetros de concepções e práticas relativos à moralidade, à sexualidade, à educação escolar e religiosa, de base cristã/católica.

A “vida no santo” se refere justamente à vivência religiosa e seus aprendizados, a expressão reforça nosso entendimento de que o candomblé é um sistema de significados que fomenta identidades coletivas no sentido proposto por Woodward (2000, p. 09) e Giddens (1989, p. 98), como também contempla os significados contidos na noção de “Identidade para o outro” de Dubar (1993, p. 110). Nesse entendimento, as identidades adquirem sentido dentro de um sistema social composto por sujeitos sociais que se relacionam num espaço e tempo definidos. Assim, as identidades individuais e coletivas são produzidas por sistemas de representação que doam sentidos a práticas, símbolos e “posições-de-sujeito” em seu interior. (WOODWARD, 2000, p.9).

Castells (2000, p. 23) argumenta que a identidade, como processo de construção de significados, envolve a significação de atributos culturais específicos, em detrimento de outras fontes de significado. E sendo assim, a identidade coletiva depende da

identificação simbólica em relação a um conjunto de significados que se sustentam ao longo do tempo e do espaço; neste sentido: “a construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso” (p. 23).

Assim, dentro desse sistema, o posicionamento social da Yalorixá se reveste de sentidos doados por todos os membros que o compõe e, por sua vez, concepções e modos de conduta são assimilados pela mãe-de-santo num processo de aprendizado que se inicia desde o momento em que a mesma recebe o “chamado” do santo para adentrar o sistema, se estendendo por todo o percurso doutrinário, com as mobilidades nele presentes.

Nesse trajeto, desde os oito anos de idade Mãe Tassi apresenta ligação espiritual com o caboclo “Arrieiro”, que lhe imputava desde então a atribuição de servir como mediadora da entidade no exercício de sua missão de curandeiro. Como já nos mostrara Prandi (2005, p. 121 *passim*), o caboclo é uma entidade que representa o espírito do índio brasileiro, também englobando os boiadeiros mestiços do sertão, os mestres e sábios ancestrais brasileiros, tradicionalmente presentes nos candomblés de influência banta – candomblé de caboclo, angola, congo, queto e na umbanda. São espíritos marcados por predicados como braveza e belicosidade, mas também simplicidade, e dentro das religiões são ligados a “atividades mágico-curativas e de aconselhamento oracular” (Idem, p. 128). Nos candomblés em que se manifestam o culto ao caboclo é acompanhado por danças e cantos em língua portuguesa, o que confirma o caráter de entidades genuinamente brasileiras. Bem assim, os candomblés de caboclo apresentam ligação evidente com o catolicismo brasileiro, já que se desenvolveram durante o séc. XIX, num Brasil em que esta era a religião dominante e oficial no território.

Dessa forma, compreendemos que a manifestação do caboclo “Arrieiro” na vida da então pequena Rita dava início à vivência de uma religiosidade sincrética e baseada nas funções do caboclo. Assim, missionária do “Arrieiro”, Rita já mediava aos oito anos de idade as ações do espírito, em suas tarefas de cura e aconselhamento espirituais. Com isso, não somente sua “identidade para si” como sua “identidade para o outro” (DUBAR, 1993, p. 110) se revestia desde esse tempo do papel religioso, das propriedades que a tornavam referência e guia espiritual, dotada de dons e poderes especiais, e por que não dizer que já constituía um modelo de conduta.

Com a iniciação no candomblé, Rita adquiriu como figuras de referência mães e pais de santo que lhe conduziram na assimilação do conhecimento religioso necessário para a prática e mobilidade hierárquica na religião, até que atingisse o atual posto. Nesse percurso, é possível perceber que em alguma medida foge-lhe da “consciência prática”⁴¹ a intensidade e formas de influência dessas vivências para a constituição de seus modos de ser e existir, bem como para algumas escolhas pessoais a exemplo da opção pela enfermagem como formação profissional. Nesse sentido, é válido ressaltar que no corpo de práticas rituais, como a iniciação, ou na própria atividade de aconselhamento, a Yalorixá incorpora práticas de saúde exercida na condição de técnica de enfermagem, como aplicação de curativos e medicamentos, avaliações diagnósticas, orientação e encaminhamentos.

A “vida no santo” também inclui todas as revelações e manifestações físico-espirituais que a fizeram permanecer na religião, adquirindo continuamente novos aprendizados. Assim, é válido ressaltar que a escolha do candomblé, em detrimento do casamento, este permeado por sanções em relação à prática da doutrina, revela o concreto rompimento com um conjunto de concepções e valores carregados até então, pautados nos paradigmas dominantes da família e da moralidade cristã. Utilizando os constructos de Woodward (2000, p.09), podemos entender que Rita recebeu desde tenra infância signos sociais que lhe mostravam a hegemonia de princípios como a castidade, o matrimônio, a formação de uma família nuclear, a submissão ao chefe de família (o esposo) e a religiosidade católica. O desejo de se enquadrar dentro de tais exigências sociais tem como pivô o fato de ter presenciado o sofrimento materno com a discriminação relativa às condições de mulher, negra, solteira e migrante (interiorana). Assim, contestar a realidade materna envolvia moldar suas próprias experiências de acordo com os padrões de sociabilidade dominantes, dos quais a genitora destoava.

Entretanto, o matrimônio tão idealizado foi marcado por desavenças que tiveram por motivo principal a prática religiosa do candomblé. Como denotam autores como Segato (2004, p. 63), dentre outros, a filiação religiosa se assemelha a uma vinculação matrimonial, no sentido de que cria uma relação especial entre o membro e a divindade

⁴¹ A “consciência prática” é uma noção utilizada por Giddens (1989, p. 25) para definir a forma de conhecimento que os sujeitos sociais utilizam nas atividades de rotina sem a reflexividade presente num nível discursivo. É a consciência relativa às ações cotidianas, exercida tacitamente na rotinização das práticas da vida social.

e. de outro lado, reduz a dependência da mulher à relação marital, diluindo a dominação masculina. Ela frisa:

(...) proclama-se repetidamente que depois que uma pessoa entra no culto, especialmente a mulher, somente o santo comandará a sua vida, e é a ele que se deve lealdade e obediência em primeiro lugar. Em muitos casos, a autoridade do santo chega a atuar como uma proteção para ela frente ao marido, e não são raros os casos em que o santo de uma mulher em posseção ameaça gravemente ou dá conselhos imperativos ao cônjuge, dando lugar a situações que seriam impensáveis no contexto fortemente patriarcal da sociedade nordestina como um todo.

No caso de Mãe Tassi, percebemos concretamente a substituição da aliança conjugal pela aliança religiosa, quando lhe foi imposta pelo próprio marido a escolha e ela optou por dar continuidade ao vínculo espiritual, o qual mantém até os dias de hoje, mesmo estando unida maritalmente a outro homem. Dentro do quadro sociocultural elegido, processou-se a maior parte das experiências que moldaram formas de pensamento e ação no mundo social. Corroborando com Woodward (2000, p.19): “A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade.”

Nesse campo de signos e práticas culturais encontramos não somente modelos que indicam modos de operar dentro do cotidiano da instituição, mas significados presentes na mitologia que rege todo o discurso religioso em pauta. Nesse sentido, é válido notar o processo de identificação que ocorre ente o membro e sua divindade, é o que mostra algumas concepções de Mãe Tassi nas “narrativas de si”:

Sou filha de uma orixá que é muito guerreira: ‘Iansã’, me identifico muito com ela (...) no aspecto de ser tirana, (...) eu me identifico com ela por que na hora certa eu tive que romper, por mais que eu gostasse do meu marido, (...) eu tive que escolher a religião (...) eu senti dentro de mim que eu precisava trabalhar, então eu fui estudar, fui trabalhar, fui fazer minha vida (...) Hoje, eu enfrento a vida diferente da minha mãe, sou brigona, luto pelos meus direitos (...), eu luto muito pelo que quero (...) se meu destino me leva sempre pra eu ser uma guerreira eu tenho que continuar, não posso parar (Mãe Tassi, em entrevistas realizadas em 16 de abril e 09 de maio de 2011).

Assim, percebemos que experiências pessoais e religiosas se mesclam para compor “visões de si” num processo identitário individual (DUBAR, 1998, p. 14) em que se forjam atributos como determinação, força, decisão, poder, conhecimento e

sabedoria. Uma “trajetória subjetiva” (DUBAR, 1998, p. 13) que acopla valores e práticas da criação materna e da religião em suas diversas faces, quadros sociais que convergem no sentido de fomentarem a disciplina, a obediência/respeito nas relações hierárquicas, a autonomia pessoal, a responsabilidade e a independência socioeconômica, como também restrições e sacrifícios em prol da coletividade, sejam familiar, religiosa ou comunitária.

Elegendo a religião, Mãe Tassi diluiu a influência não apenas dos quadros sociais relativos à religiosidade católica e ao modelo de família hegemônico, mas rompeu com papéis de gênero rígidos e desiguais, que lhe impediam a autonomia pessoal e independência econômica. Nesse sentido, podemos visualizar que as vivências da Yalorixá foram permeadas por conflitos entre processos identitários de legitimação e resistência (Castells, 1999, p. 98 *passim*), que se revelam no confronto entre as exigências da sociedade tradicional, em relação ao enquadramento nas instituições e papéis sociais dominantes, e a contrapartida da assunção de posicionamentos sociais que romperam com tais práticas.

Com isso, faz sentido fazermos a leitura de suas ações e posicionamentos partindo da noção de “agência” difundida por Ortner (2000), que a define como um tipo de propriedade dos sujeitos sociais, com a qual os mesmos agem intencionalmente, no sentido de perseguir projetos (culturalmente construídos) no contexto de relações desiguais de forças sociais. Baseada em teóricos como Bourdieu (1989) e Giddens (1989), a autora propõe um esquema conceitual sobre a “agência humana”, tomando a dualidade sujeito x mundo social como componente que nos permite visualizar o homem criativo, imerso no tecido social de forma a transformá-lo, dentro do contexto cultural vivenciado, mas redimensionando criativamente ou fomentando a produção de pensamentos e ações.

Nessa perspectiva, Ortner sintetiza os componentes essenciais da “agência” em: intencionalidade, poder e cultura. A intencionalidade se refere a estados emocionais e cognitivos, em vários níveis de consciência, que estão orientados para um fim, sendo que esse processo envolve a capacidade de desejar, formar intenções e agir criativamente. Nessa acepção, a intencionalidade da agência doa a mesma o caráter de ação refletida, direcionada a operacionalização de enredos, planos, esquemas, metas e projetos, o que a difere da intencionalidade presente na agência das práticas de rotina, que ocorrem com pouca reflexão.

Por seu turno, agência e poder também estão estreitamente relacionados, tendo em vista que a agência em si pode ser considerada uma forma de poder, que, por sua vez, implica o fato de que os agentes só podem atuar dentro das relações de força que compõem seus mundos sociais. Assim, as diferenças de poder afetam as capacidades e as formas de agência das pessoas e, neste sentido, pode-se dizer que as pessoas em posição de poder possuem muita agência, exercendo-o na forma de “dominação”. Entretanto, os dominados sempre têm certa capacidade de reverter a agência de poder na forma de “resistência”; estas são as duas modalidades da agência de poder.

Assim, o corpo conceitual em pauta absorve e se compatibiliza com noções de poder como as de Foucault (1995) e Bourdieu (1989), na medida em que o concebe como componente das relações sociais, o que por sua vez implica relações de forças, constituídas entre os indivíduos e entre esferas sociais enquanto células de culturas, ideologias e posicionamentos que se enfrentam como forças simbólicas. “A força simbólica é uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, ou como que por magia, sem qualquer coação física” (BOURDIEU, 1989, p. 50). Neste sentido, o poder simbólico está nas formas de reprodução social, que definem ações e posicionamentos dos sujeitos a partir dos sistemas de signos inerentes a uma conjuntura social.

Seguindo essa linha de pensamento, Ortner enfatiza que apesar de a “agência” caracterizar o ser humano de modo fundamental, ela é sempre cultural e historicamente construída e, dessa maneira, é plasmada de formas particulares dentro da cultura. Em suma, a política cultural cria pessoas definidas apropriadamente em determinado tempo e lugar e a “agência humana”, permeada pela face do poder, torna os processos sociais dinâmicos, caracterizando-os como fluxos de produção, reprodução e transformação de esquemas e categorias culturais, no continuun macro e micro histórico. Por meio dela, faz-se possível conceber um mundo social com todas as suas possibilidades de transformação e produção de novos significados, potencializadas em seus sujeitos agentes.

Numa linguagem simplificada a autora sintetiza:

Agência pode ser praticamente sinônimo das formas de poder que as pessoas têm à sua disposição, de sua capacidade de agir em seu próprio nome, de influenciar outras pessoas e acontecimentos e de manter algum tipo de controle sobre suas próprias vidas. Agência, neste sentido, é pertinente tanto no caso da dominação quanto no caso da resistência (ORTNER, 2006, p. 64).

Nessa perspectiva, as ações empreendidas pela Yalorixá revelam o exercício do poder não apenas no âmbito das micro-relações pessoais estabelecidas na esfera conjugal, mas se desenvolvem dentro do sistema religioso, ao longo da “trajetória objetiva” (DUBAR, 1998, p. 13) aí traçada. A mobilidade hierárquica dentro da religião exigiu-lhe o estabelecimento de metas e projetos que intencionalizavam o cumprimento de pré-requisitos essenciais em direção à conquista de espaços e postos, até a assunção da liderança religiosa. Nesta, a Yalorixá dá continuidade até os dias de hoje a projetos e ações criativas que projetam sua figura, sua casa-de-culto, sua religião e a cultura afro-brasileira no espaço comunitário e social no qual está inserida.

Dessa forma, a pesquisada difunde no seio das “famílias”, da comunidade e sociedade como um todo o quadro cultural formado a partir de suas vivências, e dentro deste o conjunto de significados que englobam opiniões, conceitos, visões, noções etc., que por seu turno resultam em ações e produções sociais. Em continuidade, o próximo capítulo foi desenvolvido na perspectiva de elucidar quais os desdobramentos da experiência religiosa para as outras “posições-práticas” da Yalorixá no espaço social, os papéis de mãe, esposa e agente social, como também, expor de que maneira as lideranças religiosa, social e cultural disseminam formas identitárias dentro da rede social - família-de-santo e comunidade – que recebe influência direta dos posicionamentos e direcionamentos da Yalorixá. Com isso, estaremos destrinchando algumas peculiaridades do funcionamento da casa-de-culto, das relações sociais nela constituídas, das concepções e ações fomentadas pela mãe de santo e difundidas entre seus filhos, elementos da “identidade relacional” ou “identidade para o outro” nos termos de Dubar (1998, p. 110).

CAPÍTULO III: Liderança Socio-religiosa e desdobramentos identitários na família-de-santo

Às Iyas é concedido o dom do conselho, o segredo da sabedoria, a competência de ajudar as pessoas a melhor se situarem na vida descobrindo seu lugar no mundo pertencendo a uma comunidade que transcende o espaço físico onde se realiza. Essa prática acompanha as pessoas incorporando valores, redefinindo posições sociais, reinventando papéis na sociedade (SIQUEIRA, 1995, p. 439).

A família-de-santo do “Ilê Axé Oloíá Tassitaó” apresenta as peculiaridades identitárias de um campo minado por variadas influências, seja de caráter religioso, sociocultural, econômico, político e familiar seja no nível das construções identitárias individuais. *A priori*, necessário se faz ressaltar que a rede de relações estudada ultrapassa o âmbito do parentesco religioso, incluindo vínculos familiares consanguíneos, com a solidificação de laços afetivos entre estes e os parentes de santo. Assim, podemos entender que estamos falando de uma grande rede de relações afetivas

somente, em que a consanguinidade se torna um elemento sutil, sem muita notoriedade nas vivências cotidianas do grupo, que se mostra um corpo homogêneo de relações solidárias.

Nele a religiosidade aparece como elemento fundamental que une os membros da rede social, no entanto é inevitável que por momentos nos ocorra a interrogação sobre de que religião estamos falando. O espaço domiciliar se constitui, desde sua entrada, de objetos simbólicos como assentos, imagens, colares de contas, ervas e comidas de orixás, mas também de imagens de santos católicos, terços, crucifixos, artefatos indígenas, acessórios e objetos que caracterizam o boiadeiro etc. Assim também se caracterizam os ritos do “centro” religioso (como assim chamam os membros da família) pela fusão desses elementos. O cortejo de Iansã, por exemplo, é também conhecido por cortejo de Santa Bárbara, as novenas de Santa Bárbara e de São José são conduzidas por orações e cantigas da igreja católica (ver folheto de novenas no anexo IV), inclusive com rezas do terço; e assim por diante há rodas de orixá e rodas de caboclo (em separado), mas não é de se assustar quando numa festa de oxum, como o “Ipeté” (ocorrido no último dia do ano), Mãe Tassi receba o seu caboclo “Arrieiro”.

Noutra dimensão, podemos falar das ramificações que o próprio candomblé toma no terreiro. Quando perguntamos de que nação africana é a casa-de-culto, Mãe Tassi responde descontraidamente “eu sou de ‘tchiquinho’ (...) eu toco de todas as nações um ‘tchiquinho’” (sic). Ela explica que em Aracaju predominavam os tipos Toré e Angola, porém com a vinda de pais e mães de santo de outros estados (Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia) foram difundidas as práticas dos ritos Queto, Nagô e Jêje pelo município e estado. No seu centro, ela conta que o mais habitual é seguir os ritos Queto, nação na qual foi iniciada, mas o grupo-de-culto também toca pra caboclo e Nagô pelo menos uma vez no ano. Ela destaca ainda que há uma diversidade de santos na casa, ligados a cultos de diferentes nações como Angola, Jêje–mahi e Nagô, que “pediram” feitura de santo em seus próprios filhos. Assim, Mãe Tassi entende que não houve como acontecer a formação de ritos puros no estado de Sergipe, já que o território sofreu influências das diversas nações de candomblé. Ademais, mostra-se bem resolvida em relação à “identidade” de sua casa, reconhecendo sem resistência ou julgamento negativo o sincretismo que rege seu funcionamento.

Em uma de suas falas essa visão fica, de alguma forma, evidente:

Eu percebi que Deus, pra ele fazer o milagre, ele não escolhe a religião porque o Deus tá dentro de mim, tá dentro de você, tá dentro de qualquer pessoa, ele num tá lá na Igreja plantado ou no candomblé, esperando você ir até ele, porque eu comecei a receber orixá sem ir em casa de candomblé (...) aconteceu tudo, Deus me mostrando o que era que eu tinha que fazer da vida (...) a decisão dos meus caminhos Deus me orientou, e através dele os orixás, pra que eu amadurecesse mais (Mãe Tassi, 2011).

Com isso, podemos compreender que estamos tratando da religião como quadro social multifacetado, em que se mesclam a transmissão de práticas e concepções de linhas, mesmo que minimamente, diferentes – incluindo o seguimento de referenciais do catolicismo. Por esse prisma é que podemos fazer a leitura da instituição pesquisada pelas lentes da noção de “sincretismo religioso” de Ferretti (1995, p. 46), especialmente na abordagem da linha culturalista, que tem em Waldemar Valente um de seus expoentes. Nessa concepção, o sincretismo é considerado um processo de interação cultural que ocorre em duas fases: a primeira pela acomodação, quando diferentes culturas se encontram e se ajustam em direção à redução de conflitos; a segunda quando pela assimilação, quando acontece um processo de fusão, naturalizada e praticamente inconsciente, das formas culturais. Nos termos do próprio Valente (1977, p. 11):

O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contato. Símiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias.

Neste sentido, esse processo se desenvolve em direção à resolução de uma situação inicial de conflito cultural, amalgamando diferentes faces em uma nova forma. Por seu turno, o sincretismo religioso se compatibiliza com as noções de “identidades múltiplas” (LACLAU, 2001, p. 229, HALL, 2006, p. 13 e WOODWARD, 2000, p. 35) na contemporaneidade, quando trazem a visão de um sujeito pós-moderno pautado em múltiplos referenciais de atuação no mundo globalizado. É nesse ponto que a discussão sobre a identidade se esbarra na tensão entre perspectivas essencialistas e não essencialistas do tema, tendo em vista que as primeiras sugerem a existência de um conjunto autêntico de características associadas a cada grupo cultural, e as segundas englobam tanto as particularidades como aspectos partilhados pelas diferentes culturas. As correntes essencialistas reforçariam o aspecto relacional da identidade abordado por

Woodward (2000, p. 12) no sentido em que uma identidade somente existe em relação à outra, estabelecendo a marcação de uma diferença entre as mesmas.

Não obstante, pensar a identidade no contexto atual implica a necessária tarefa de examinar os processos associados às mudanças globais ocorridas na Modernidade. Destarte, é nessa perspectiva que os debatedores contemporâneos – ao tempo em que nos mostram as noções clássicas (essencialistas) elucidadas em torno do conceito - revelam a problemática subjacente à definição da identidade na sociedade pós-moderna, bem como a pertinência de tomar as leituras não-essencialistas da identidade para situar o contexto atual.

Hall (2006, p. 12), por exemplo, distingue a concepção de identidade do “sujeito sociológico” da identidade do “sujeito pós-moderno”, enfatizando que a produção do sujeito pós-moderno tem como palco o processo de globalização, em consequência do qual tivemos não somente mudanças estruturais e institucionais no funcionamento global, mas um impacto decisivo sobre as identidades culturais. Nessa perspectiva, o autor destaca que as sociedades pós-modernas são caracterizadas por mudança constante, rápida e permanente, com isso doando às identidades um caráter provisório, variável e problemático. Em suas palavras, “o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias e não-resolvidas.”.

Esse processo aparece associado ao fato de a Modernidade romper com as práticas recorrentes, preservadas pelas sociedades tradicionais, que se davam no espaço contido por linhas territoriais e culturais definidas, bem como visavam à perpetuação de signos e experiências ao longo das gerações. Do contrário, a experiência moderna possibilita que diferentes áreas do globo se interconectem umas às outras, promovendo transformações sociais que afetam os sujeitos e as relações sociais.

É essa a problemática elucidada por Bauman (2005, p. 35) quando confronta a noção de identidades nacionais com as noções de identidade observadas no contexto da Modernidade. Ele aborda que o processo de globalização vem minar tanto o poder como o desejo do Estado de manter uma unidade sólida com a nação. Nesse cenário, o patriotismo do Estado antes preservado agora é atravessado pelas forças dos mercados globais e os atores sociais lançados ao livre jogo das forças concorrentes, desprovidos de referências institucionais que antes – para além de monitorar modos de existência – asseguravam a proteção em torno de identidades unificadas e estáveis. Agora,

As principais razões de as identidades serem estritamente definidas e desprovidas de ambiguidade (tão bem definidas e inequívocas quanto à soberania territorial do Estado), e de manterem o mesmo formato reconhecível ao longo do tempo, desapareceram ou perderam muito do poder constrangedor que um dia tiveram. As identidades ganharam livre curso, e agora cabe ao indivíduo, homem ou mulher, capturá-las em pleno voo, usando os seus próprios recursos e ferramentas (BAUMAN, 2005, p. 35).

O autor inaugura o termo “modernidade líquida” para destacar o caráter fluido das experiências modernas, que inundam de possibilidades as formas de ser e existir dos atores sociais, bem assim, as identidades. Nestas circunstâncias, a identidade não mais proporciona a segurança, mas sentimentos ambíguos, vivências incertas, num espaço pouco definido, em que o sentimento de pertença tradicionalmente investido em grupos sociais se tornam insipientes.

Ernesto Laclau (2001, p.235) traduz tal realidade por meio das noções de “universal” e “particular”, com as quais visa fazer uma leitura sobre as identidades sociais dentro deste processo histórico. A ideia de universalidade esteve contida na história da cultura ocidental europeia do século XIX, justificando a expansão imperialista em termos de uma função civilizadora em direção a culturas em particular. Das relações de poder aí erguidas, decorre a diversidade de conflitos que observamos na história, a partir do domínio sobre as culturas particulares, que por sua vez passaram a reivindicar seu espaço e sua diferença, seja em níveis macro ou micro social. Esse contexto dá ensejo às políticas da diferença, que em tempos de democracia dá vazão à proliferação dos “particularismos” e intensificam as resistências de grupos identitários específicos.

Castells (2000, 85 *passim*) avança em tais discussões, suscitando a noção de “sociedade em rede”, fundamentada na disjunção sistêmica entre o local e o global. Nesta, a constituição dos sujeitos não se pauta mais na existência de centros de poder, mas na reconstrução de identidades comunais. A “identidade legitimadora” pressupõe relações de forças em que instituições dominantes coagem os atores sociais no sentido de estruturar a sociedade civil a seus moldes. Contrapõem-se a esta as “identidades de resistência” e de “projeto”. A primeira, se confronta com a identidade legitimadora no sentido de que é empreendida por atores sociais que se encontram em condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação; a identidade de projeto,

implica na operacionalização da construção de nova identidade, a partir de material cultural capaz de redefinir sua posição na estrutura social.

Assim, tomando as noções em debate, podemos entender que o confronto inevitável entre o “universal” e os diversos “particularismos” presentes na sociedade brasileira possibilitaram, com a miscelânea das culturas, a fusão de diversos sistemas de significados e práticas, inclusive no que se refere às religiões. O microcosmo pesquisado não foge à regra, constitui-se como particularismo atravessado por paradigmas religiosos “dominantes”, mas também os “minoritários”. E por que não dizer que legitimação e resistência se dão em múltiplas faces do campo estudado; resistência das religiões afro-brasileiras em relação à legitimidade dos catolicismos no Brasil e, mais além, resistência em relação às formas “puras” de religiosidade tão idealizadas e defendidas pelos candomblés do estado e do país. A resposta “eu sou de tchiquinho” parece caracterizar bem essa realidade.

E nessa perspectiva, da ausência da “pureza” tão buscada por várias casas-de-culto, se desdobram outras formas de flexibilização das práticas deste Ilê Axé, por exemplo quanto ao seguimento de normas doutrinárias, às funções dos membros, às divisões do trabalho e dos papéis de gênero e geração. Enfim, da tradição à pós-modernidade modificações que se traduzem em “adaptabilidade” no funcionamento cotidiano da instituição-terreiro e implicam na permissão para uma generalidade de movimentos de ressignificação de práticas.

Concretamente, a casa de Mãe Tassi apresenta peculiaridades que assinalam o rompimento com as formas tradicionais de funcionamento do candomblé, o que pode se dá pela diversidade de referências que a líder carrega consigo desde a infância, quando foi iniciada na religião: as vivências pessoais e religiosas da infância, a influência da religiosidade católica, a mediunidade inicialmente reservada ao caboclo “Arrieiro” e depois a iniciação no candomblé por mãe-de-santo baiana, que a integrou na doutrina clandestinamente quando de uma passagem pelo município, mas de forma que a continuidade de suas práticas na religião se deu através de outros sacerdotes, de nações e ritos doutrinários diferentes. Tudo isso, também acompanhado das condições pessoais específicas em que a pesquisada foi colocada, do histórico familiar, dos contextos sociocultural, político e econômico e de mudanças globais em relação à atuação da mulher no espaço social.

Nesse cenário, alguns padrões de conduta também dispensam definições e regras rígidas na casa de Mãe Tassi, a exemplo da distribuição de funções de acordo com os cargos dos membros. Sobre isto, é expressa a compreensão de que os filhos possuem, além das tarefas do terreiro, atividades externas que envolvem a vida familiar/doméstica, educativa e laborativa. Assim, não é de se estranhar encontrarmos a mãe-pequena fazendo a pintura dos iniciantes, a Yá efún auxiliando no preparo das comidas ou a própria Yalorixá fazendo a comida de santo ou cortando o animal, e o Axogum atuando como um auxiliar de demandas gerais. Sobre isso, Mãe Tassi entende que a disponibilidade dos filhos para a realização de suas tarefas se torna restrita diante da sobrecarga de funções que o mundo contemporâneo impõe ao ser humano, principalmente à mulher. Para esta, ela reafirma todos os dias a importância do trabalho e da independência financeira em relação ao homem, por isso dispensa as filhas de funções religiosas quando percebe a necessidade das mesmas se dedicarem ao estudo ou comparecer ao trabalho.

Outrossim, é válido ressaltar que a confluência entre família de santo e a família biológica (de convivência) também afeta o seguimento de alguns paradigmas da doutrina. Nesse ponto, é importante lembrarmos que a mãe-pequena é também filha biológica de Mãe Tassi, o Axogum é o sobrinho e a Yá efum é a sobrinha, três das ebômis são suas irmãs e uma é sobrinha, sua Ekede é também sua neta e assim por diante. Além disso, a Yá gibonã e a Yábassé são membros da comunidade desde suas infâncias, tendo a primeira sido esposa de seu ex-cunhado. Nesse cenário, as relações afetivas constituídas desde longas datas chegam a influenciar ações, decisões e posicionamentos significativos dentro da família-de-santo.

A mãe-pequena e filha biológica de Mãe Tassi, por exemplo, recebeu o Decá para este cargo no momento em que foi raspada, dispensando dessa forma o critério da passagem por ritos e obrigações, em especial a de sete anos, necessários para a assunção do posto na hierarquia da casa. Sobre isso, a filha expressa que não somente as necessidades da família-de-santo em tê-la no cargo, mas também os fatores pessoais implicados na relação mãe-filha foram essenciais para a este acontecimento. Ela acompanhou desde pequena a vida religiosa da mãe, desenvolveu-se entendendo o sentido de suas funções e aprendendo sobre suas práticas. Somado a isso, a ligação afetiva com a mãe propiciava a constituição de uma relação de proximidade e

cooperatividade, cenário em que a menina ajudava a mãe na execução de suas tarefas doutrinárias cotidianas.

A filha conta que a mãe dava “reunião”, recebia o caboclo “Arrieiro”, fazia consultas e trabalhos com o Exu, passava banhos e fazia as limpezas espirituais dos clientes. Além disso, trabalhava como enfermeira no hospital e cuidava dos filhos, ficando assim, sobrecarregada com tantas atividades. Apesar de revelar que tinha medo da entidade, a filha conta que achava bonitas as danças que aconteciam nas “reuniões” e que sempre dizia à mãe: *“Quando eu crescer eu quero ajudar você”*. Nesse contexto, aos dez anos de idade começou a ajudar a mãe, acompanhando-a desde quando ela recolheu sua primeira Yaô. Aos 13 anos, foi raspada no santo pela própria mãe junto com o pai de santo José de Abacossô, confirmando-se filha de Iemanjá, e recebendo, na mesma ocasião, o Decá de mãe-pequena da casa.

Nesse cenário, observamos como o vínculo biológico contribuiu para que a filha se concebesse desde cedo seguidora da mãe, inclusive na religião, como também para a disponibilidade afetiva e prática em auxiliar a genitora. Ademais, as idealizações presentes no vínculo materno-filial faziam e fazem da mãe o referencial de valores e condutas para a mesma, constituindo motivadores para a abertura pessoal em relação à espiritualidade e a religião. Em suas palavras ela revela: *“fazia tudo pra agradar minha mãe, queria fazer tudo do jeito dela”*. De outro lado, a filha descreve uma relação paterno-filial permeada por sentimentos negativos e conflitivos. Ela conta que presenciava as formas de opressão e coação praticadas pelo pai contra a mãe em relação às suas escolhas, especialmente a religiosa, bem como rejeitava os padrões de comportamento ditados pelo pai aos filhos, cujas premissas educativas se baseavam em divisões de gênero desiguais entre ela e os irmãos, nos seus ditos: *“ele achava que ela tinha que se escravizar por que era mulher e os filhos podiam ficar de perna passada, assistindo (televisão) por que eram meninos.”*. Neste cenário, se fortalecia a relação de cumplicidade com a mãe, bem como se nutria o seu desejo de ser como ela.

A mãe Rita carregava consigo referências de um feminino que demandava mais cuidado e proteção, dando-lhe tratamento diferenciado em relação aos dois filhos homens. A estes dava mais liberdade para a prática de atividades externas de lazer (eventos noturnos, e festas), bem como para a vivência da sexualidade. Contudo, mantinha as mesmas regras internas sobre os serviços domésticos, realizados por todos em igual distribuição, assim como também no que se refere às responsabilidades com os

estudos e o trabalho, sempre priorizados em detrimento da diversão e da gestação/formação precoce de família. Todavia, fato é que a filha já teve duas filhas, de gestações independentes, que abalaram a relação com a mãe devido ao seu desacordo, mas foram com o tempo aceitas e ressignificadas, tanto é que a neta mais velha, hoje com dez anos de idade, é Ekede da casa desde os seis.

Apesar de os confrontos relativos ao que frustrou as expectativas maternas, a filha admite:

A minha personalidade e a pessoa que sou hoje eu devo a minha mãe, por que assim, eu segui muito ela pra ser o que sou, por que eu sempre disse assim: ‘eu quero ser igual a minha mãe quando eu crescer’, é tanto que eu tenho a mesma profissão que minha mãe tem (...) eu absorvi muita coisa de minha mãe (Mãe-pequena “Yácessunfaremim”, filha biológica de Mãe Tassi, em entrevista realizada em 25 de outubro de 2011).

Percebemos como a relação materna influi nas “concepções de si” da filha, bem como na definição de ações e projetos da mesma, que acaba por fazer escolhas similares às da mãe, inclusive no que diz respeito à profissão. Atualmente, a filha é funcionária pública com cargo de técnica em enfermagem exercido no Hospital de Urgências de Sergipe (HUSE). Assim, carrega duas das posições-prática desempenhadas pela figura materna, na esfera religiosa e na esfera profissional e por que não falar também de semelhanças na vida pessoal, já que ela inaugura mais uma geração de mães solteiras – provedora material dos filhos. E assim se estendem a diversos campos da vida as semelhanças encontradas em relação à figura materna:

Eu sou severa, muito severa, minha mãe no início era assim, hoje ela tá mais maleável, que ela dizia o seguinte: ‘minha filha, com o passar dos anos a gente tem que aprender a ir quebrando o gelo’, mas eu sou o reflexo do que minha mãe me ensinou, então eu sou severa, se tem que vestir branco tem que ser branco, não serve o gelo nem o creme (mãe-pequena, 2011).

A severidade é aspecto que marca a maneira de ser e de agir da genitora segundo a filha, característica que parece se desdobrar do fato de ser perfeccionista, decidida e persistente no que planeja e faz, e que muitas vezes se traduz em autoritarismo e superproteção para a filha, que complementa:

Ela é muito decidida, muito decidida, quando ela quer uma coisa ela vai até o fim, até conseguir ... no dicionário dela não existe 'ah não vai dar certo'. Pra ela sempre vai dar certo, vai dar certo e dá mesmo (...) ela é uma pessoa excelente, uma ótima mãe, uma ótima Yalorixá, uma ótima mulher também, uma ótima avó, mas o ser humano, ninguém é perfeito (...) tem momentos que ela sufoca demais, por que ela quer que a gente seja o que ela é (...) então, mainha é assim, ela acha que se não for da maneira dela não tá bom. (mãe-pequena, 2011).

E as relações também se misturam quando a filha revela o modo como percebe a mãe, visões que se estendem a todas as suas posições-práticas, concepções construídas na vivência cotidiana com todas estas posições que a mãe exerce, sejam elas religiosas, profissionais ou familiares. A capacidade de agência está presente em todos os seus papéis e imbui a vida da mãe de intencionalidade e de projetos concretizados.

O cônjuge e babalorixá Pai José expressa percepções parecidas sobre a companheira em seus posicionamentos. Para ele:

O temperamento dela, as decisões, que ela é decidida !, ela bota na cabeça, ela quer aquilo, e ela corre atrás, ela batalha, ela faz, correndo atrás (...) a decisão mais importante que eu acho que ela tomou na vida foi ... na parte do casamento (...) ela mesma tomou a decisão de optar pela religião (Pai José, 2011).

O companheiro reforça a qualidade da determinação em relação a metas e projetos da cônjuge e mostra a aprovação e aceitação de sua escolha religiosa. Somando o fato do mesmo também participar da religião, isto se traduz em uma compreensão mútua sobre os sacrifícios e privações por que o casal tem que passar na vida pessoal, em prol da prática religiosa. Pai José também deixa claro que, apesar de possuir o mesmo título religioso da convivente, a liderança da casa-de-culto pertence a ela, assim como as habilidades para dirigir a instituição e proporcionar segurança para seus filhos. Pai José acrescenta que D. Rita exerce influência sobre os demais não somente na religião como Yalorixá, mas como cônjuge e familiar, e assim sendo, as decisões da grande família são sempre mediadas pela mesma. Ademais, predomina no grupo semelhantes concepções a respeito de suas formas de atuar na religião e outros espaços sociais, em que se destacam a exigência e a transmissão de valores como disciplina e responsabilidade, mas também a constituição de relações de afeto, conforto, confiança e segurança para os filhos, a Iabassé "Oiábessi", por exemplo, opina:

Ela é exigente, ela é compreensiva ... é mãezona, né (...) ela exige pra você ser uma pessoa melhor, pra você crescer, pra você evoluir, ela é exigente nesse ponto (...) no que você faz, na sua profissão, pra você crescer profissionalmente, pra você crescer no campo de trabalho, pra você crescer como mulher, como pessoa ... pra você evoluir (Iabassé “Oiábessi”, 2011)

Com essa visão, a Iabassé permite que a Yalorixá interfira em suas escolhas de vida sem questionamento, é expressa a sua confiança nas opiniões da “mãe” e a certeza que o que o que a mesma está apontando como direcionamento de suas ações é procedente e sugerido em seu benefício. Com isto, as exigências em torno de como a mesma deve pensar e agir são aceitas mesmo quando para isto a “mãe” impõe de forma incisiva uma determinada escola, como ela mesma explica, a exigência é acompanhada da compreensão, do entendimento de que aquele é melhor caminho a seguir em direção ao seu crescimento, seja pessoal, espiritual ou profissional. Para a Yá efum, as exigências da “mãe” tomam um sentido semelhante e se faz plenamente pertinente e aceita, considerando o intuito de proporcionar benefícios aos filhos, ela profere:

Na hora que tem que cobrar ela cobra, na hora que tem que brigar ela briga, na hora que tem que xingar ela xinga, também na hora de brincar ela brinca, que tem que chamar, conversar aconselhar ela faz, como uma mãe normal (...) ela se doa, assim, quando ela tem que fazer uma coisa ela faz, se ela tiver que fazer, sei lá, mover céus e terra pra lhe ajudar, ela se doa. (Iá Efún “Yátundelessi” e sobrinha bióloga, em entrevista realizada em 22 de novembro de 2011)

Nesse sentido, a “filha” apresenta a percepção de que a forma de tratamento da “mãe” se adéqua à diversidade de contextos que as envolvem no cotidiano da convivência “familiar⁴²”, enfatizando a disponibilidade permanente para auxiliar os filhos nas mais variadas formas de necessidade, que he exigem entrega e dedicação plenas. E parece ser neste mesmo sentido que Yá gibonã opina:

É uma pessoa muito responsável ... muito competente, inclusive eu até digo que se eu tivesse em outra casa eu acho que não teria assim superado certas coisas e lá, como é lá (...) por conta da forma dela, da mãe que ela é, a gente até se sente filho mesmo, abraçado como filho por que ela é uma mãezona, assim, num pensa pra ajudar, ela não mede esforços, ela tá sempre disposta a dar uma mão, um apoio, uma ajuda (...) qualquer que for o problema, se for um problema de saúde, ela se mete na frente e vai e agiliza, é dessa forma (Yá Gibonã “Obaí Batecossi”, 2011).

⁴² Referindo-se aqui tanto à família biológica e como à família-de-santo.

A visão do homem, filho da casa não difere muito da expressa pelas filhas, o Axogum “Lembáofã” e sobrinho da Yalorixá, recebe sem resistências os comandos da mãe-tia, na crença de que a mesma tem o conhecimento e a autoridade espiritual para interferir na vida de seus filhos. Criado desde pequeno no seio da família extensa, o sobrinho “Silas” recebeu da tia Rita os cuidados e ensinamentos que, na época, eram também referências para sua mãe, que, como irmã mais nova de Rita, também era assistida por ela. Ele percebe a liderança da tia como papel exercido desde longas datas, dentro das relações familiares, e com isto incorpora naturalmente o papel de aprendiz, seguidor da “mãe” a qual atribui um lugar de referência maior de seus valores, concepções e condutas. Ele profere:

Ela é muito fervorosa e centrada no que ela crê (...) Ela passa essa confiabilidade de você ficar naquele conforto (...) as palavras dela, os ensinamentos dela, o conhecimento, as experiências (...) às vezes ela é bruta, quando necessita, e oitenta por cento é aquela paz, aquela tranquilidade, se ela vê que você realmente tá puro, de corpo, alma e coração não se preocupe que tudo que você quiser aprender ela lhe ensina e foi assim que aconteceu comigo (...) Ela tem um lado positivo tão alto que acaba superando todos os defeitos que ela tem... pra mim eu me sinto orgulhoso de ter ela como líder, dentro da minha religião (Axogum “Lembáofã” e sobrinho, em entrevista realizada em 6 de janeiro de 2012).

Visualizamos que os filhos expressam opiniões que deixam clara a relação de confiança e segurança que se estabelece com a “mãe”, que se por um lado exerce seu poder de influência sobre os mesmos, solidifica cotidianamente uma grande rede de solidariedade, de afeto e cooperação, considerando que transmite modelos de relação pautados no benefício da coletividade. O estabelecimento dessa relação de confiança parece fazer parte das atribuições da Yalorixá se tomamos em conta o que Lima (2003, p. 64) coloca sobre o fato do grupo de candomblé ter como uma de suas funções oferecer aos participantes um sentimento de segurança e proteção contra as adversidades da vida no mundo social:

Sendo um sistema religioso, portanto, uma forma expressiva e unilateral com o mundo sobrenatural, o candomblé, como qualquer outra religião iniciática, provê a circunstância em que o crente poderá, satisfazendo suas emoções e suas outras necessidades existenciais, situar-se plenamente em um grupo socialmente reconhecido e aceito, que lhe garantirá *status* e segurança.

E a mãe-de-santo, como gestora do sistema, é o principal ator a proporcionar cotidianamente este estado aos membros da família. Seguindo este raciocínio, podemos também entender tal contexto pelo prisma da noção de “segurança ontológica” de Giddens (1989, p. 58). O conceito se refere ao elemento emocional que doa ao indivíduo sentimentos de estabilidade quanto a sua auto-identidade e ambiente de ação social. Pautada na confiança – a segurança ontológica proporciona a certeza da uniformidade e continuidade das práticas e coisas do mundo, colocando o homem dentro de uma situação de conforto e equilíbrio nas circunstâncias de rotina.

Parece ser essa a segurança buscada quando os membros da casa de culto recorrem à mãe-de-santo em todos os contextos de vida e depositam a confiança não somente na liderança religiosa, mas também na liderança social, que implica na busca de orientação e conselhos da Yalorixá para vida pessoal dos mesmos. Nesse tocante, a concepção da mãe-de-santo como também “mãe social”, leva a grande família a compartilhar sentimentos, angústias, indagações, questões concretas e existenciais de toda ordem, fazendo da líder religiosa além de uma grande conselheira, um referencial de visões e ações no mundo. Assim, na família Tassitaò não é difícil observar em pequenos fatos evidencia da identificação pessoal que os filhos apresentam em relação à mãe, como por exemplo no que se refere à escolha profissional, dado que não somente a filha biológica enveredou para a formação em enfermagem, mas também a Iábassé, a Iá Efúm e a ebômi Virgínia, para citar alguns exemplos.

Ainda, essa identificação pessoal envolve um processo de idealização da Yalorixá como figura materna, o que se manifesta na quase unanimidade de relatos que a concebem como representação da perfeição, o que por sua vez, reforça a motivação dos filhos para seguir seus padrões de pensamento e conduta. O companheiro e pai-de-santo José opina:

Essa sabedoria dela já vem, acredito que ela já vem de nascença (...) essa inteligência que ela tem, essa maneira dela agir, essa pessoa que ela é, esse ser humano perfeito (...) por que ela pode ter alguma imperfeição, mas pra mim ela é perfeita, sempre foi e vai continuar sendo sempre perfeita (Pai José, 2011).

E os filhos também expressam opiniões neste sentido, enfatizando inclusive a exclusividade da “mãe” quanto a seus atributos pessoais e religiosos:

Minha mãe é uma pessoa que eu acho que poucas pessoas podem julgar, por que ela é única, nem toda mãe-de-santo tem a cabeça que ela tem, ela é evoluída, embora muitas vezes ela é dura, mas a gente sabe que ela estudou, ela fez parte de teatro, ela tem conhecimento de causa das coisas, é uma pessoa muito politizada, coisa que é difícil pra uma mãe-de-santo hoje, uma política que ela tem, agora: é austera por que precisa, quem lida com cabeça de gente tem que ter firmeza e ali ela é mestra mesmo, então, eu acho que ela é uma pessoa muito iluminada sabe (Yá Gibonã, 2011).

Por seu turno, esse fato perpassa o que Lima (2003, p.135) chama de “sistema de expectativas mútuas” entre a mãe e os filhos-de-santo, em que, se por uma lado o membro iniciado passa a depositar na mãe a garantia de aprendizados e referenciais de conduta, por outro, a mãe passa a esperar do filho o exímio seguimento de seus ensinamentos, implicando nesta relação a disciplina, a obediência e o respeito. Bem assim, esta realidade resulta numa reciprocidade em relação à proteção, o que implica na supervalorização e na dispensa de cuidados também por parte dos filhos em relação à mãe.

Esses dados ratificam a visão de Birman (1995, 89:90) de que o ideal materno compõe a linha normativa entre a possessão, o feminino e a maternidade, fazendo da mãe-de-santo um grande referencial de afeto e de valores, neste sentido também estendendo o seu papel religioso ao social. Este fato aparece de forma clara no relato de seus filhos, que a têm como mãe social,

Eles procuram ela pra desabafar, pra falar o que tá se passando na vida pessoal deles, então ela atua também como mãe (Mãe-pequena, 2012).

Sempre ela me criou assim, como um filho mesmo, como todos os outros sobrinhos, sempre ela foi a mãezona de todo mundo, de todos eles digamos que eu fui o mais abençoado, por que tipo, tenho ela como minha mãe, tenho ela como minha tia, tenho ela como minha orientadora espiritual, tenho ela como minha amiga, então ela pra mim é tudo, abaixo do pai todo-poderoso ela pra mim é tudo (Axogum, 2012).

Quando a gente tá aqui nas obrigações ela é a mãe do santo, mas quando termina as obrigações ... ela é aquela mãezona que senta com a gente, que conversa, que ri, a gente vai pra casa de praia passar o fim de semana, a gente toma cerveja, a gente toma banho de praia, toma banho de piscina, é tudo ali,

mas sempre tendo aquela hierarquia (...) que a gente sabe que ela é a mãe e a gente é o filho (...) a gente nunca esquece disso (Yabassé, 2011).

Ela age como uma mãe de verdade, por que é preciso isso. Por que assim, se a mãe dentro de casa não cuidou daquele filho, não disse aquilo que o filho queria ouvir, que o filho precisava ouvir, ela tem que dizer, por que se ela tá cuidando do orixá ela tem responsabilidade com aquela pessoa. (Ebômi “Odéleuassi”, irmã biológica de Mãe Tassi, em entrevista realizada em 5 de janeiro de 2011).

A partir destes relatos entendemos mais claramente a dimensão que os laços de parentesco tomam na casa-de-culto, ultrapassando a ligação religiosa-institucional para constituir laços materno-filiais que equivalem ao vínculo biológico. Quando este já existe, no caso da Yalorixá com a mãe-pequena (filha), com a Yá efum (sobrinha), com o axogum (sobrinho) e com a ebômi (irmã), são ainda mais intensificados, o que acaba por implicar, por outro lado, em sensações de superproteção e excessos de cuidado na visão de alguns destes membros. A filha, e mãe-pequena, deixa claro esse fato quando expressa:

Tem momentos que ela sufoca demais, por que ela quer que a gente seja o que ela é, mas ninguém é igual a ninguém (...) a gente não pode querer que nosso filho seja igual a gente (...) então, ‘mainha’ é assim, ela acha que se não for da maneira dela não tá bom (Mãe-pequena, 2011).

A irmã e Ebômi “Odéleuassi” também fornece pistas neste sentido, quando revela posturas da Yalorixá que chegam a provocar mau-estar na relação das irmãs e parentes de santo,

Ela quer tratar a gente como pequeno ainda (...) a gente se separa, mas assim, eu sinto que às vezes ela sente ciúme da gente, ainda quer invadir as privacidades da gente, aí depois ela se retrai, ela sabe que não dá mais certo, que acabou, que pode entrar mas não pode entrar muito mais (...) Se ela pudesse nenhuma mosca topava na gente (...) protege demais que incomoda (Ebômi “Odéleuassi”, 2012).

Tomando este aspecto, é interessante mencionar os simbolismos atrelados ao feminino nas culturas africanas, dessa forma visualizando as sobrevivências espaço-temporais encontradas no terreiro de candomblé. Augras (2004, p.18 *passim*), aborda com clareza acerca da construção de significados relativos à figura das Awon Iyá wa, associadas às grandes mães ancestrais entre os iorubas. As grandes mães são arquétipos que sintetizam a inteireza do feminino, que reúnem em si todas as características do

humano, contendo todas as oposições dentro de si, como o feminino e o masculino, o bem e o mal, assim como também o poder de criação. Sua versão negativa é representada pelas grandes mães feiticeiras, as Yá mi oxorongás, deusas temíveis por seu poder de destruição e de posse do outro.

Contudo, revelam os mitos que, para as sociedades se organizarem, era necessário que o poder das grandes mães fosse não somente diluído entre a diversas divindades africanas femininas, mas separado nas oposições masculino e feminino, ficando cada entidade com poderes sobre aspectos específicos. Não obstante, as Iyá mi chegaram a ser cultuadas no Brasil, “as grandes mães não ficaram morando lá na África. Vieram para cá para proteger seus filhos e participar da fundação de grandes templos” (AUGRAS, idem, p. 26) e em alguns terreiros, outras Iabás (divindades femininas) – a exemplo de Iansã e oxum – representam as grandes mães. Fato é que tais crenças permeiam o imaginário do povo de santo e produzem “identidades para si” e “para o outro” (DUBAR, 1993, p.110).

Assim, o poder da mãe-de-santo revela-se muitas vezes totalitário, e assim sendo, opressivo e prejudicial na visão dos filhos; ao mesmo tempo em que é naturalizado como parte da constituição de seu papel. Na prática, a superproteção da “mãe” em relação aos filhos chega a dificultar a formação de opiniões próprias e ações autônomas dos mesmos, aparecendo em alguns relatos como aspecto negativo do poder. De outro lado, o fato parece admissível em algumas verbalizações que atrelam tais posturas a atributos inerentes ao seu posto, bem como às semelhanças naturalizadas com o seu orixá. A própria Ebômi complementa sua visão,

Ela age como a mãe-de-santo, ela cuida do santo, o sacrifício é muito, e ela também age como mãe de sangue, por que aqui tem que ter exemplo, ela tá certa, fia (sic) (...) como os pais não sabem cuidar dos filhos, então ela cuida, ela mostra, mesmo que a pessoa não queira ver, mas ela (filha-de-santo) tem que conviver, por que aqui tem regra e tem hora pra tudo, aqui tem oportunidade pra todos, todos aqui têm responsabilidade, agora cada um no seu lugar, cada uma na sua hora, mas tem. (Ebômi, 2012)

A filha biológica também acredita que apesar de a severidade materna muitas vezes ser opressiva, suas atitudes são justificadas pela necessidade de impor a disciplina para seus filhos no seguimento das práticas religiosas, admitindo em grande medida a pertinência das intervenções e sanções aplicadas na vida dos filhos. Ademais, alguns

relatos não só indicam a aceitação das intervenções da Yalorixá, mas fazem referência às semelhanças de sua atitude com a da divindade (Iansã), assim acredita Pai José:

A referência que existe é a mesma característica, no caso do orixá dela, ela (Iansã) quando chega já é dizendo ‘eu cheguei!’, dominando tudo, e no caso ela como pessoa, ela é assim também, tem essa influência (...) Você não vê quando vem aquela tempestade forte de chuva, relâmpago ou de trovão? É a mesma coisa (Pai José, 2011).

O companheiro e pai-de-santo relaciona diretamente a característica da dominação à influência do orixá que a rege, sendo este fato que justifica as atitudes da líder, e por sequência promove a naturalização e aceitação de suas posturas. A Iá basse explica:

Cada pessoa tem um pouco de semelhança com o orixá, que acontece naturalmente (...) tem tempos que ela tá com o taxo dele (orixá) na cabeça, tá virada, em outros momentos tá de boa, ou seja, é temperamental. (Yabassé, 2011).

A associação do “temperamento” da Yalorixá com as intempéries da força da natureza que rege sua divindade (a tempestade) acaba por justificar a reunião de aspectos e estados emocionais pelos quais a “mãe” passa, tornando aceitáveis formas de ser e agir no cotidiano institucional. Somando-se a isso, aparece nas concepções expressas o entendimento de que a pertença da casa-de-culto como um todo é da Iansã da Yalorixá, que aponta escolhas e ações a seguir em prol do melhor funcionamento da casa: *“A Iansã na religião da gente não desce pra trabalho, desce pra dança, oferenda, é a matriarca da casa, ela dá a visão de sacerdote pra ela”*, explica a filha biológica. Com isto, acessamos a compreensão fomentada no terreiro de que pensamentos e práticas recebem a influência direta da divindade, sendo as ações da Yalorixá tidas como condutas predestinadas e adequadas à sua função e posição dentro do templo religioso.

Fato é que isso se reflete nas construções das identidades de gênero, atrelando a imagem da mãe-de-santo a uma diversidade de aspectos, que vão desde a maternidade afetiva e protetora a posturas que incentivam a agência, o estabelecimento de projetos, a independência emocional e financeira de suas filhas, assim como também a equidade de

papéis masculinos e femininos. Nesse sentido, os relatos que sugerem esta realidade são expressos pela unanimidade dos membros entrevistados, que falam do estímulo dado pela mãe-de-santo em relação à importância da educação e do trabalho para a mulher. A Iá efum e a Iabassé, por exemplo, apontam este como o aprendizado principal que receberam na convivência com a lide. A Iá efum, revela que dos principais ensinamentos transmitidos pela mãe-de-santo e tia, estão o incentivo

Pra gente estudar, que filho é bom, mas tudo tem seu momento certo, ela sempre diz que você tem que estudar, ter o seu dinheiro, ter a sua casa, você ter a sua autonomia, não ficar dependendo de ninguém, não ficar dependendo de homem (...) A insistir, a persistir, a não desistir das coisas, por mais difícil que pareça, por mais pedras que tenha no seu caminho, mas você não desistir (...) e a ponderar, não se doar demais, não se jogar (...) ela transmite força, determinação! (...) (Iá Efum, em entrevista realizada em 22 de novembro de 2011).

A Yabassé, também se refere a incentivos na convivência com a Yalorixá, que foram determinantes para algumas modificações de vida, na esfera pessoal e do trabalho:

Ela me tornou uma pessoa melhor, tenho minha profissão que acho que se eu não tivesse aqui eu não teria minha profissão, que foi ela que fez de tudo pra eu ter minha profissão (...) sou uma pessoa melhor hoje (...). (Yabassé, 2011).

O Axogum e sobrinho “Silas” também emite sua opinião sobre a influências das concepções da tia (Yalorixá) na vida das “filhas”, no sentido de incentivar o desenvolvimento sociais das mesmas. Ela opina:

Pessoas que não são da religião, que ela não tem comprometimento com nada, não crê em nenhum Deus, são pessoas totalmente fúteis, mulheres (...) ela não respeita ninguém, ela não tem disciplina, ela não tem nada, às vezes não pensa nem no próprio “eu” (...) então ela não estuda, ela não trabalha, não faz nada, só quer saber de farra, só quer saber de folia, bebida, vícios (...) e as pessoas da religião não, já tem esse conceito; pra tudo tem um momento, pra tudo tem sua hora... a religião não atrapalha nada, mas ela é uma religião muito disciplinar (...) Ela sempre diz: estude, estude, estude! (Axogum, 2012)

Por seu turno, esse estímulo aparece implícito também nas concepções do “ser mulher” expresso pelas filhas, que denotam um discurso voltado para a busca de

autonomia, independência e racionalidade, o que por sua vez, alicerça a intencionalidade e o estabelecimento de projetos. A filha e mãe-pequena considera que:

Ser mulher é ter os pés no chão, ser decidida, ter perspectiva de vida, ter o olhar além, você não pode viver a vida como se fosse só hoje, por mais que o futuro da gente seja a morte (...) ter um olhar a mais, por que geralmente o homem não tem, mas a mulher tem, tem que ter esse olhar a mais (...) porque a mulher sempre foi aquela coisa ‘símbolo frágil’ (...) ela num é símbolo forte ou símbolo fraco, fracos são os homens, a mulher é forte (Mãe-pequena, 2011).

A filha expressa diferenças de gênero no modo de conceber a vida, reforçando a importância e o investimento da mulher no planejamento da futuro, através de posturas que transcendam o as ações cotidianas e garantam a concretização de projetos de vida. A Iá efum expressa de forma concreta a importância de direcionar projetos para a independência financeira, que por sua vez viabilizam a vivência espontânea e autônoma de relações afetivas, para ela “ser mulher”:

É ser determinada, ter a sua autonomia, tanto financeira como afetiva, você se relacionar com quem você quiser, quando você quiser e é isso que eu busco todos os dias (Iá Efum, em entrevista realizada em 22 de novembro de 2011).

O “casamento” com a religião e a maternidade também aparecem como elementos que compõem o “ser mulher” no relato dos filhos, afirmando certa indiferença em relação ao estabelecimento de vida conjugal com o homem. A Ebômi e irmã biológica da Yalorixá, tem 48 anos, é mãe de duas filhas (incluindo a Iá efum), de pais diferentes, atualmente encontrado-se solteira. Sobre o fato, ela expressa,

Agora pra eu ter uma pessoa só se for um homem mandado, ‘foi aquele orixá que mandou’, porque é tudo encaixado, eu já disse: se eu arranjar outra pessoa eu vou fazer ele sofrer por que a gente quer fazer a coisa certa, aí você não quer, você não tolera que aquela pessoa diga nada sobre seu orixá... eu sou uma pessoa difícil (...) Como mulher eu tenho uma personalidade muito forte, e aí o meu equilíbrio de mulher, por que eu tenho que ser uma mulher-mãe, porque se eu não for uma mulher-mãe eu não posso cuidar de minhas filhas... eu tenho que dar exemplo às minhas filhas que precisam muito de mim... eu tenho que ter moral, pra dar exemplo às minhas filhas (Ebômi “Odéleuassi”, 2011).

Aqui, percebemos como o modelo de família matricentral é vivenciado com naturalidade pela mulher, que coloca a religião em primeiro plano e as relações conjugais ficam condicionadas às condições da vivência religiosa, bem como à “vontade do santo”. Do mesmo modo, a maternidade pode ser desempenhada sem a contrapartida da presença masculina, mas com grande responsabilidade na tarefa de preparar as filhas para a vida social, que por seu turno envolve a transmissão de valores presentes na religião, a exemplo da disciplina, da retidão, da obediência e da bondade.

A Yá gibonã também prioriza a realização profissional em detrimento da amorosa. Ela tem 51 anos, é separada, tem três filhos e quatro netos, trabalhando como autônoma, dona do Bar “Iemanjá” da orla do bairro industrial. Ela chegou a iniciar o curso de graduação em Direito, mas não teve disponibilidade de tempo para continuar. Atualmente, compõe a comissão do Fórum de Mulheres do Estado de Sergipe e revela:

Eu me sinto realizada, mas tenho muita coisa ainda para alcançar (...) essa questão mesmo do estudo pra mim ainda não tá definida, eu quero muito concluir (em relação ao curso de direito incompleto), tenho uma ansiedade de fazer isso, agora a questão amorosa eu acho que já tá resolvida, não tenho ninguém, mas também não sinto falta (...) Eu me preocupo com a questão da mulher por conta da violência, por causa do nosso sistema patriarcal que ainda é de botar a mulher como segundo plano e nós não precisamos disso, a gente tem inteligência, tem mulheres que tem força bruta mais do que homem, por que é que a gente se submete a certo tipo de vida? (Yá Gibonã, 2012).

Percebemos com a perspectiva de vida da entrevistada se volta para, além dos planos de realização profissional, a defesa de questões coletivas que envolvem os direitos da mulher. Nestas esferas, a filha-de-santo persegue projetos que visam a sua autonomia e a sua classe de gênero, compondo como as irmãs-de-santo uma visão da mulher que privilegia a independência emocional e material, como também o combate às formas de opressão exercidas pelo homem em nível social e conjugal.

Noutra perspectiva, obtemos também a visão do homem em relação às concepções do “ser mulher” difundidas na casa-de-culto; para o Axogum, os aspectos incentivados pela Yalorixá e difundidos na religião em relação à mulher são:

Autovalorização como pessoa, como mulher, disciplina diante da sociedade, diante da religião, diante de todas as outras, das pessoas; conhecimento, que é uma coisa que ninguém rouba, ela estimula muito (Axogum, 2011).

Assim, tais concepções recebem a influência direta da Yalorixá, que transmite na convivência diária com seus filhos (biológicos e doutrinários) formas de ser que a mesma entende por pertinentes no mundo social. Os filhos, por sua vez, atrelam a ela a aquisição de posturas ativas diante da vida, a capacidade de agência, de idealização e concretização de metas. A Iá Efum reforça em suas verbalizações que ela a ensinou, sobretudo, *“a insistir, a persistir, a não desistir das coisas, por mais difícil que pareça, por mais pedras que tenha no seu caminho, mas você não desistir (...) e a ponderar, não se doar demais, não se jogar (...) ela transmite força, determinação!”*. A Ebômi acredita e vivencia a unidade matrifocal em uma complementariedade que dispensa a presença do homem no núcleo familiar, reforçando visões que estimulam a manutenção e o fortalecimento deste vínculo, independente da figura masculina.

Analisando esses atributos de Mãe Tassi, os filhos emitem desde opiniões que atrelam suas posturas a habilidades inatas ou de uma predestinação espiritual, àquelas que afirmam que seu modo de ser provém das experiências pessoais sociais e vivências religiosas, ou mesmo que se potencializaram a partir daquelas. Assim, Pai José expressa que suas formas de ser:

Tem influência da religião e a vida em si que ensinou também muitas coisas a ela, por que só a religião é muito bom, mas você também tem que aprender a viver, o próprio orixá ele vai lhe dar intuições de como você fazer, então cabe a você também arrumar aquilo ali da melhor maneira de você colocar pra frente o seu barco (...) e essas intuições, essa maneira dela ser, também faz parte da espiritualidade (Pai José, 2011).

Nessa concepção, o caráter inato de suas habilidades tem sua extensão nas experiências de vida, que por sua vez são permeadas pelas interferências características da “vida no santo”, marcada por intervenções da divindade que a todo tempo se manifesta no decorrer do ciclo vital da Yalorixá, determinando posições e escolhas de vida. Essa visão ganha tons de predestinação na fala dos demais membros casa, que acreditam que a Mãe Tassi apresenta uma predisposição de caráter espiritual para o exercício desse papel. A Iabassé opina:

Na verdade, na verdade todos nós, quando nós nascemos nós já temos um pouco desse lado né, todo mundo tem um lado espiritual, agora: tem umas pessoas que se desenvolvem, tem outras que não, então a pessoa que desenvolve, que o orixá quer descer, quer ser raspado, eu acho que é um dom, que ele já escolheu (Iabassé “Oiábessi”, 2011).

O dom vem da fé, que se ela não tivesse fé, ela não conseguiria levar esse barco não. Ela crê ! (...) é uma coisa que ela já carrega (...) se ela crê, ela consegue mover montanhas, a fé dela é tão grande que ela nem passa fome nem deixa ninguém passar fome, o que tiver que ela possa dividir ela divide (Axogum, 2012).

Essa coisa já vem da cabeça dela mesmo (...) Ela era muito centrada, desde pequena (Yá Gibonã, 2011).

Nessa perspectiva, percebemos que a pessoa da mãe-de-santo está imbuída de “Axé”, atributo relativo à força vital e espiritual contida na figura do sacerdote e transmitido aos filhos, como bem enfatiza Augras (1983, p. 68), quando aborda que o “Axé” é a energia que move a interação entre o mundo sagrado e o profano, fluindo por todos os seres e os componentes da natureza. Tal energia é adquirida, mantida, transferida e aumentada através dos ritos cotidianos da prática religiosa. Em suas palavras: *“Recebe-se o Axé das mãos e do hálito dos mais antigos (...), numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais”*.

Como reforça Joaquim (2001, p. 106),

A mãe dos orixás, sacerdotisa suprema do terreiro é, ao mesmo tempo, a Yalaxé, a mãe do Axé do terreiro. Por ser a chefe suprema, possui os maiores conhecimentos e a experiência ritual e mística, possui o Axé mais poderoso e mais atuante. Ao ser investida como Yalaxé, ela é portadora do máximo de Axé do terreiro, recebe e herda toda força material e espiritual que o terreiro possui desde sua fundação.

Nesse sentido, o “Axé” é a tradução da noção de “mana” de Mauss (2003, p. 142 *passim*), presente na magia e na pessoa do feiticeiro. O “mana” seria a força que rege coisas, pessoas e acontecimentos, lhes atribuindo um caráter sagrado. Por sua vez, a magia supõe três elementos essenciais: o agente (mágico), os atos (ritos) e as representações, que dizem respeito aos sentidos doados a tais atos. Aquilo que Mauss

dispõe como o que qualifica o agente mágico inclui atributos congênitos e/ou adquiridos, e constituem sinais visíveis, quase sempre inusitados, que diferenciam a autoridade mágica da pessoa comum:

Elas são especialmente talhadas para serem mágicos. São tipos nervosos, agitados, ou pessoas de uma inteligência anormal para os meios muito medíocres nos quais se crê na magia (...) ele então se crê, com frequência, e sempre parece, transportado para fora da humanidade. (...) Desse espetáculo recebe uma impressão forte, que o dispõe a acreditar que estados anormais são a manifestação de uma força desconhecida que torna a magia eficaz. Tais fenômenos nervosos, sinais de dons espirituais qualificam esse ou aquele indivíduo para a magia (Idem, p.64)

Em contrapartida, o tratamento dado ao mágico se torna diferenciado pelo fato mesmo de que lhes são atribuídos uma condição e um poder especiais. E nisto reside o seu caráter social e eminentemente coletivo, o que provoca sentimentos recíprocos no que se refere à pessoa do mágico, *“os sentimentos provocados neles pelos tratamentos de que são geralmente o objeto, suas idéias de perseguição ou de grandeza, os predis põem mesmo a se atribuir poderes especiais.”* (Idem, p.64). É nestes moldes que o grupo-de-culto, os adeptos e afins não iniciados, percebem e tratam o sacerdote, como um ser superior, espiritualmente dotado de uma sabedoria que transcende o nível de conhecimento e as possibilidades de ações comuns.

Assim também são os atos e representações mágicas, ritos cheios de sentidos praticados e decodificados pela coletividade com a mediação da autoridade espiritual. Com isso, os ritos se pautam em normas grupais e visam corresponder às expectativas de uma coletividade, que por sua vez apresentam visões permeadas por impressões que ressaltam significados específicos do quadro de referências da religião, mas também o caráter social de habilidades desenvolvidas pela Yalorixá a partir de vivências pessoais. Os “filhos” emitem opiniões neste sentido,

Ela tem uma visão ampla, tem uma visão mais do que os outros, talvez seja pela vivência dela, tanto no espiritual como no pessoal, mas ela tem uma visão que às vezes a gente não tem essa visão (...) essa vivência foi que fez com que ela tivesse mais essa visão... e contribuísse agora com a gente (Yabassé, 2011).

A vida fez ela aprender, ela foi puxada pelos cabelos assim ó, pra aprender, porque também ela casou nova, sofreu muito com o marido, ela fez santo, o marido dela não queria ... E se o orixá dela fosse de mentira como tem aí o marido dela tinha matado ela (...) se ela não tivesse orixá ele tinha matado ela (Ebômi e irmã, 2012).

A força e a persistência veio da história dela, de criança, pela responsabilidade que lhe foi imposta logo cedo e o resto é consequência (Ya efum, 2011).

O que mais contribuiu para ela ter essa personalidade foi a educação que a mãe deu a ela... ela trouxe pra religião o que ela desenvolveu lá atrás (Mãe-pequena, 2011).

Assim, os filhos reforçam a visão de que seu aprendizado religioso advém tanto de um dom inato como de vivências pessoais que se mesclam às experiências religiosas, sendo a “vida no santo” uma referência essencial de pensamentos e ações tanto na religião como na vida social. Assim, as atribuições que se remetem à função de mãe-de-santo recebem, na concepção dos filhos, tais influências e determinam modos de perceber e se relacionar na convivência materno-filial de santo. Os atributos que lhes são doados se naturalizam no cotidiano da rede social, em que o sistema de expectativas mútuas define e mantém formas de pensar e atuar não somente no âmbito da religião, mas na esfera das relações familiares e sociocomunitárias. Outrossim, as formas identitárias construídas para e em torno da mãe-de-santo se desdobram e se reproduzem nas concepções e práticas dos filhos, bem como no fomento de subjetividades relativas ao “ser mulher” na religião e no mundo social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa nos conduziu à elucidação de dados não somente empíricos levantados em trabalho de campo, mas também ao levantamento de elementos históricos necessários para a compreensão do objeto de estudo. Nesse sentido, o entendimento das repercussões identitárias atreladas à posição-prática da mãe-de-santo nos exigiu além da tarefa de lançar olhar sobre as “narrativas de si” da sacerdotisa, consultar a gama de significados construídos histórica e tradicionalmente em torno dessa função, de sua constituição enquanto prática religiosa gerida pela mulher e ainda da construção de subjetividades em contexto e condições sócio-históricas específicas.

Tal levantamento nos ofereceu elementos importantes para a compreensão das construções de identidades de gênero implicadas no quadro religioso estudado. Assim, foi possível notar que o poder atrelado à imagem da mulher no candomblé, de fato, pode ser percebido e sentido não somente pelos membros adeptos, mas também por um senso comum que em verdade comunga de valores e concepções de um sistema social pautado na legitimação da autoridade e predominância masculina nos espaços de sociabilidade e poder. Na religiosidade, não se faz diferente. A presença da mulher no topo da hierarquia religiosa aparece como fato inusitado, peculiar, contingente, mas dentro do templo estudado é fato visualizado por seus membros com naturalidade, satisfação e aceitação, bem como promove sensações de conforto e segurança em relação à figura da mulher líder. Esta, por sua vez tem sua segurança como líder associada às consignas ditadas pela crença nas divindades, que lhe fornecem a visão, o aprendizado, a orientação e a decisão sobre ritos e práticas que devem ser adotadas nos diversos momentos de sua atuação.

A presença dos santos/orixás acompanha todo o trajeto de vida da sacerdotisa, conduzindo-a ao plano espiritual, que toma a maior parte de sua vida social. Nesse sentido, é possível ratificar que a Yalorixá adquire formas de atuação que priorizam o exercício da religião em detrimento de papéis como o de esposa, contudo precisa obedecer resignadamente aos comandos do plano divino, sob pena de sofrer de enfermidades e adversidades de todo tipo caso conteste “a vontade do santo”, o que

transforma a vida da mãe-de-santo numa existência marcada por sacrifícios e abdições em prol do cumprimento da missão que lhe foi predestinada.

Se, por um lado, o atual posicionamento lhe oferece condições de atuar por si e sobre os outros, por outro ela o reconhece como tarefa árdua e sacrificante. Assim, é possível entender, à maneira de Bastide (2001, p. 229), que a autoridade no candomblé não carrega somente direitos e licenças concedidos em razão do dom e do percurso doutrinário, mas constitui-se também como encargo, no sentido de submeter o sacerdote a uma gama de responsabilidades, tabus e restrições inerentes ao seu cargo, em suas palavras: “O dom (direito a essa ou àquela honraria) exige o contradom (utilizar a honraria em benefício da coletividade) (...) o aumento do ser tem como contrapartida a necessidade de fazer reverter a sua ampliação em benefício da coletividade que dirigem.”

Assim, podemos entender que a liderança religiosa implica uma posição de poder que, como ônus, delinea para o sacerdote um quadro existencial de dependência ao plano divino e à missão que por ele lhe foi imputada, através das divindades. Dentro deste, atribuições, papéis, normas e sanções compõem um sistema referencial de concepções e práticas que devem ser seguidas e transmitidas. Assim o faz a Yalorixá em estudo, hoje internalizando com naturalidade a sua função, como missão a ser seguida, exercida cotidianamente com a operação da “consciência prática” (GIDDENS, 1989, p. 25).

Outrossim, o poder adquirido na esfera religiosa se desdobra para todas as posições-práticas operantes em sua vida social, ampliando suas possibilidades de influência na fomentação de formas identitárias. Dessa maneira, dotando a líder de reconhecimento e de permissão para interferir na vida de seus filhos, como também no âmbito comunitário e social. Em suma, sua posição favorece a sua agência e a sua influência sobre concepções e práticas socioculturais em diversas esferas da rede de relações sociais ao seu alcance.

As manifestações culturais, definidas por mãe Tassi como “folclóricas”, os cortejos de Iemanjá e Iansã, são exemplos de ações que desembocam no campo sociocomunitário difundindo não somente a cultura afro-brasileira, mas a noção de que a mulher pode e deve ocupar espaços sociais, fomentar a liberdade, o domínio sobre o próprio corpo e sua espontaneidade, através da dança e do canto, bem como da expressão de sensações promovidas por estes. Além disso, essas ações atestam e

reforçam o exercício de direitos como a diversidade religiosa, constante no dispositivo legal norteador da vida social brasileira – a Constituição da República Federativa do Brasil.

Assim, vemos um conjunto de direitos se efetivarem através das práticas e significados presentes nessa vertente religiosa, onde sagrado e profano se mesclam para celebrar os deuses e o corpo do homem, instrumento dos primeiros. A mulher, particularmente, está inserida nessa experiência de forma a romper com expectativas sociais produzidas em torno de determinadas ações, que a privaram durante muito tempo da vivência plena de sua complexidade corpórea e subjetiva, encontrando no campo estudado a possibilidade de unir o corpo ao espírito, o privado ao público, o feminino ao masculino ressignificados.

Ademais, diferentes gerações se reúnem para celebrar a divindade, envolvendo e inserindo desde cedo a criança no domínio da religião e da cultura afro-brasileira. Nesse sentido, sua socialização se dá mediante a experiência prática dentro desse quadro de referências, o qual é incorporado de forma espontânea no processo de desenvolvimento social da pessoa. Interessante se faz apontar como cada fase geracional denota a religiosidade: a criança se insere naturalmente no cotidiano do terreiro na medida em que lhe são transmitidas rotineiramente as formas culturais dos adultos de referência para a mesma, que, neste momento, são as figuras únicas ou hegemônicas, modelos de valores e condutas. Já as jovens externam certa resistência em aceitar a “vontade do santo” e se dispor a passar pelos sacrifícios e privações que a religião impõe em momentos específicos da ritualística da doutrina. A negação da vivência de prazeres atrelados aos vícios, aos festejos noturnos e a sexualidade, por exemplo, que não podem burlar a pureza espiritual exigida em alguns ritos como as obrigações e a celebração do santo em seu dia da semana. Já para as filhas na adultícia ou terceira idade, essas privações parecem já não ser tão sacrificantes, tendo em vista que priorizam outros tipos de vivência e sociabilidade, especialmente as voltadas para a estabilidade emocional e o crescimento espiritual.

Por sua vez, as figuras masculinas – das quais foram entrevistadas o Babaquequerê e o Axogum - têm suas experiências pautadas no assessoramento da mãe-de-santo e suas filhas nas práticas sacerdotais. O primeiro, apesar de possuir o Decá, percebe-se como segundo membro na hierarquia religiosa e reúne esforços cotidianos direcionados à projeção da líder na religião, na família, na comunidade e na sociedade.

O fato de ser também o convivente da Sra. Rita só faz intensificar as ações destinadas a promovê-la, e proporcionar-lhe satisfação e realização no plano pessoal/espiritual. O Axogum e sobrinho - da mesma forma – inserem-se no “sistema de expectativas mútuas”, cumprindo seu papel religioso e buscando contemplar as necessidades de sua principal referência espiritual e familiar.

Isso compõe o conjunto de fatores que tornam a família-de-santo uma célula agente, que provoca o âmbito comunitário e os setores da sociedade aracajuana, instituições governamentais e privadas, que por sua vez absorvem conhecimento e cultura, ao tempo em que contribui para a continuidade das práticas referentes ao âmbito religioso e sociocultural pesquisado. E o poder religioso se expande e se transmuta em transmissão de valores, concepções e modelos de comportamento social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGRAS, M. (1983). *O duplo e a metamorfose – A identidade mítica em comunidade nagô*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

_____. (2004). De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido. In: Moura, C. E. M. *Candomblé, religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas

BASTIDE, R. (2001). *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.

BASTOS, I. (2011). “Mulheres Iabás”: Liderança, sexualidade e “transgressão” no *candomblé*. Dissertação apresentada à Universidade Federal da Paraíba (UFPB), no Programa de Pós-graduação em Sociologia: Paraíba.

BIRMAN, P. (1995). *Fazendo estilo criando gêneros*. Rio de Janeiro: Relume Dumará e EDUERJ.

BERNARDO, T. (2005). *O Candomblé e o Poder Feminino*. Revista de Estudos da Religião, nº 2, pp.1-21. Disponível na World Wide Web: [HTTP://WWW.pucs.br/rever/rv2_2005/p_bernabdo.pdf](http://www.pucs.br/rever/rv2_2005/p_bernabdo.pdf). Acesso em 09 de junho de 2011.

_____. (2003). *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga do Alaketo*. São Paulo: Educ / Rio de Janeiro: Pallas.

BOURDIEU, P. (1989). *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____. (1997). “A ilusão Biográfica”. In: *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus Editora.

BRAGA, J. (1998). *Fuxico de Candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: Ed. UEFS.

CARNEIRO, E. (1948). *Candomblés da Bahia*. Edições de Ouro. Editora Tecnoprint S.A.B.

CASTELLS, M. (2000). *Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede*. In: *o poder da identidade*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.

CATÁLOGO Ododuwá “A parte feminina da criação”. (s/ano). Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Secretaria de Estado da Inclusão, Assistência e Desenvolvimento Social (SEIDES) e Fórum Sergipano das Religiões de Matriz Africana.

- DANTAS, B. (1980). *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro: Graal.
- CICOUREL, A. (1980). *Teoria e método em pesquisa de campo*. In: Guimarães, A. Z. (org). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- DUBAR, C. (1998). *Trajelórias sociais e formas identitárias: alguns esclarecimentos conceituais e metodológicos*. Educ. Soc., Vol. 19. Nº 62, pp. 13-30. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S0101-73301998000100002&lng=pt&nrm=isso Acesso em 30 de julho de 2011.
- _____ (1993). *A socialização: construção das Identidades Sociais e Profissionais*. Portugal: Porto Editora.
- EDITEL (2011/2012). Aracaju e Região. Carvajal Informação LTDA.
- FERRETTI, F.S. (1995). *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das minas*. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo e São Luís: FAPEMA.
- FOUCAULT, M. (1994). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal.
- FREYRE, G. (1933). *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Círculo do Livro.
- GEERTZ, C. (2011). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- _____. (2009). *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- GIDDENS, A. (1989). *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- GORENDER, J. (2010). *O Escravidão Colonial*. São paulo: Fundação Perseu Abramo.
- HALL, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- JOAQUIM, M. S. (2001). *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de janeiro: Pallas.
- LANDES, R. (1967). *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEVI-STRAUSS, C. (1947). *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.
- LIMA, V. C. (2003). *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-nagô da Bahia: um estudo das relações intragrúps*. Salvador: Ed. Corrupio.
- LODY, R. (1987). *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Editora Ática.
- _____ (2006). *O povo de santo – religião e história dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. São Paulo: WMF Martins.
- YIN, K. R. (2003). *Estudo de caso: planejamento e métodos*. Ed. Bookman-Artmed.
- MAUSS, M. (2003). *Esboço de uma Teoria Geral da magia*. In: *Antropologia e Sociologia*. Cosacnaify.

- ORTNER, S. (2006). *Uma Atualização da Teoria da Prática*. Conferências e diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, pp. 19-44.
- PRANDI, R. (2001). *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec.
- QUIVY, R. & CAMPENHOUDT, L. V. (2008). *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva Publicações.
- ROSÁRIO, C. C. (2008). *Oxum e o Feminino Sagrado: Algumas Considerações sobre Mito, Religião e Cultura*. Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. UFBA: Faculdade de Comunicação.
- SANTOS, M. S. (2008). *Mito, possessão e sexualidade no candomblé*. Revista Nures: Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica (PUC-São Paulo), nº 8.
- SEGATO, R. L. (2004). In: Moura, C. E. M. *Candomblé, religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.
- SIQUEIRA, M.L. (1995). IYÁMI, IYÁ AGBÁS: Dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. Revista de Estudos Feministas. Ano 3, 2º semestre.
- SLENES, R. e FARIA, S. C. (1998). *Família escrava e trabalho*. II Encontro de história da universidade Federal fluminense (UFF), Revista Tempo, vol. 3, nº 6.
- SOARES, C. M. (1996). *As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX*. Salvador: CEAO-UFBA, Afro-ásia, v. 17.
- SCOTT, J. (1993). *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Recife: SOS Corpo e Cidadania.
- SCOTT, P. (1990). O homem na Matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico. São Paulo: Caderno de Pesquisa (73).
- SILVA, V.G. (2005). *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições.
- THEODORO, H. (1996). *Mito e Espiritualidade: mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas.
- VALENTE, W. (1977). *Sincretismo religioso Afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional.
- WOODWARD, K. (2000). *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: Silva, T. D., Hall, S. & Woodward. *A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- WOORTMANN, K. (1987). *A família das Mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq.

Anexos

Anexo I

Roteiros de Entrevista

Entrevista Biográfica dirigida à Yalorixá

Entrevistas Etnográficas dirigidas: À Yalorixá

Ao Babalorixá / Babaquequerê

Aos filhos-de-santo

1. Roteiro de Entrevista Biográfica:

1.1 - História de Vida: relações familiares, comunitárias, escolares, experiências matrimoniais e experiência materna.

1.2- Itinerário Religioso: inserção e mobilidade dentro da religião, experiências espirituais e emocionais na vida religiosa.

1.3. Experiência da Liderança na religião: Como se percebe na função, como se sente, como atua, que relações se dão a partir das funções.

1.4. Experiência em outros espaços sociais: Família, Matrimônio, Comunidade / sociedade.

2. Roteiro de Questões Norteadoras- Entrevista Etnográfica:

Dirigido à Mãe-de santo:

IDENTIFICAÇÃO:

Nome:

Idade:

Cargo / Função no Terreiro:

Relação de Parentesco com a Yalorixá:

Profissão:

- 1) Quais são suas funções enquanto Mãe-de-santo da casa-de-culto ?
- 2) Qual o significado da liderança religiosa para você ?
- 3) Que tipo de aprendizagens / treinamento são exigidos para atingir a posição de mãe-de-santo ?
- 4) Como percebe a sua atuação como mãe-de-santo ?
- 5) Que influências recebe Orixá de cabeça (lansã) ?
- 6) Há alguma identificação com esse orixá ? Em que aspectos ?
- 7) Como se dá a comunicação com Orixá ? O que eles (Orixás) comunicam ?
- 8) De que forma a experiência religiosa influenciou seu modo de pensar e agir nas outras esferas da vida (casamento, família, comunidade, sociedade) ?

- 9) A posição de liderança se reflete nas outras relações sociais (família, casamento, relações comunitárias) ? de que forma ?
- 10) Há diferenças na participação de homens e mulheres na casa de culto ? Quais ?
- 11) Há diferenças entre o masculino e o feminino na simbologia/mitologia dos orixás cultuados na casa ? Quais ?
- 12) Como percebe a participação dos familiares dentro da família de santo ?
- 13) Como o esposo a percebe como mãe-de-santo, como esposa, como mãe (irmã, avó etc) e como agente comunitária ?
- 14) Como os filhas de santo a percebem como líder religiosa, como mãe, como esposa e como agente comunitária ? Há identificação dos filhas de santo como você ? em que aspectos ?
- 15) As concepções e práticas religiosas influenciaram de alguma maneira na educação dos filhos ? De que forma ? como se deu a divisão de tarefas na família, A transmissão de valores e padrões de comportamento para o homem e as mulheres ? Houve alguma diferenciação / desigualdade nesta divisão / transmissão ?
- 16) Como os filhos a percebem como líder religiosa, com esposa, como mãe e como agente comunitária ?
- 17) A sra. já participou de movimentos sociais pautados nas questões de gênero / raça ? Quais ? Como se deu esta experiência ?

Dirigido ao Pai-de-santo e conjugue:

IDENTIFICAÇÃO:

Nome:

Idade:

Cargo / Função no Terreiro:

Relação de Parentesco com a Yalorixá:

Profissão:

- 1) Como o Sr. Percebe a mãe-de-santo enquanto líder religiosa, enquanto esposa, enquanto mãe, enquanto agente comunitária ?
- 2) De que forma o Sr. acha que a religião afeta a forma de pensar e de agir da mãe-de-santo ?
- 3) Há semelhanças entre ela e o Orixá (Iansã) ?
- 4) A liderança institucional-religiosa se reflete de alguma forma em seu modo de pensar e agir como esposa ? como mãe ? Como agente comunitária ?
- 5) Como se dá a distribuição de funções, direitos e deveres dentro da família-de-santo e da relação do casal ?
- 6) Como o Sr. Define a relação afetiva do casal ?
- 7) Que semelhanças / diferenças existem na sua relação com ela dentro da família-de-santo e fora dela (na família de convivência) ?
- 8) Há alguma comunicação entre os seus Orixás ? De que eu forma ?

Dirigido aos Filhos-de santo:

IDENTIFICAÇÃO:

Nome:

Idade:

Cargo / Função no Terreiro:

Relação de Parentesco com a Yalorixá:

Profissão:

- 1) Como você percebe a mãe-de-santo enquanto líder institucional-religiosa, enquanto mulher, enquanto, esposa, enquanto, mãe e enquanto agente comunitária ?
- 2) De que forma você acha que a religião influencia modos de pensar e agir da mãe de santo nessas áreas ?
- 3) De que forma a experiência da liderança agencia formas de ser e agir da mãe de santo?
- 4) Que aspectos da maneira de ser da mãe-de-santo você considera que se assemelha às características identitárias de sua orixá (dela) ?
- 5) Que tipo de aprendizagem religiosa e socio-cultural a mãe de santo transmite aos filhas de santo com relação a: concepções e padrões de conduta na religião, na família, nas relações de gênero (em relação ao “ser mulher”) e na comunidade ?
- 6) Que mudanças você percebe na sua forma de pensar e agir (na religião, na família, na comunidade/sociedade) desde que foi iniciada na religião e passou a tê-la como mãe-de-santo ?
- 7) Para você o que é “ser mulher” ?

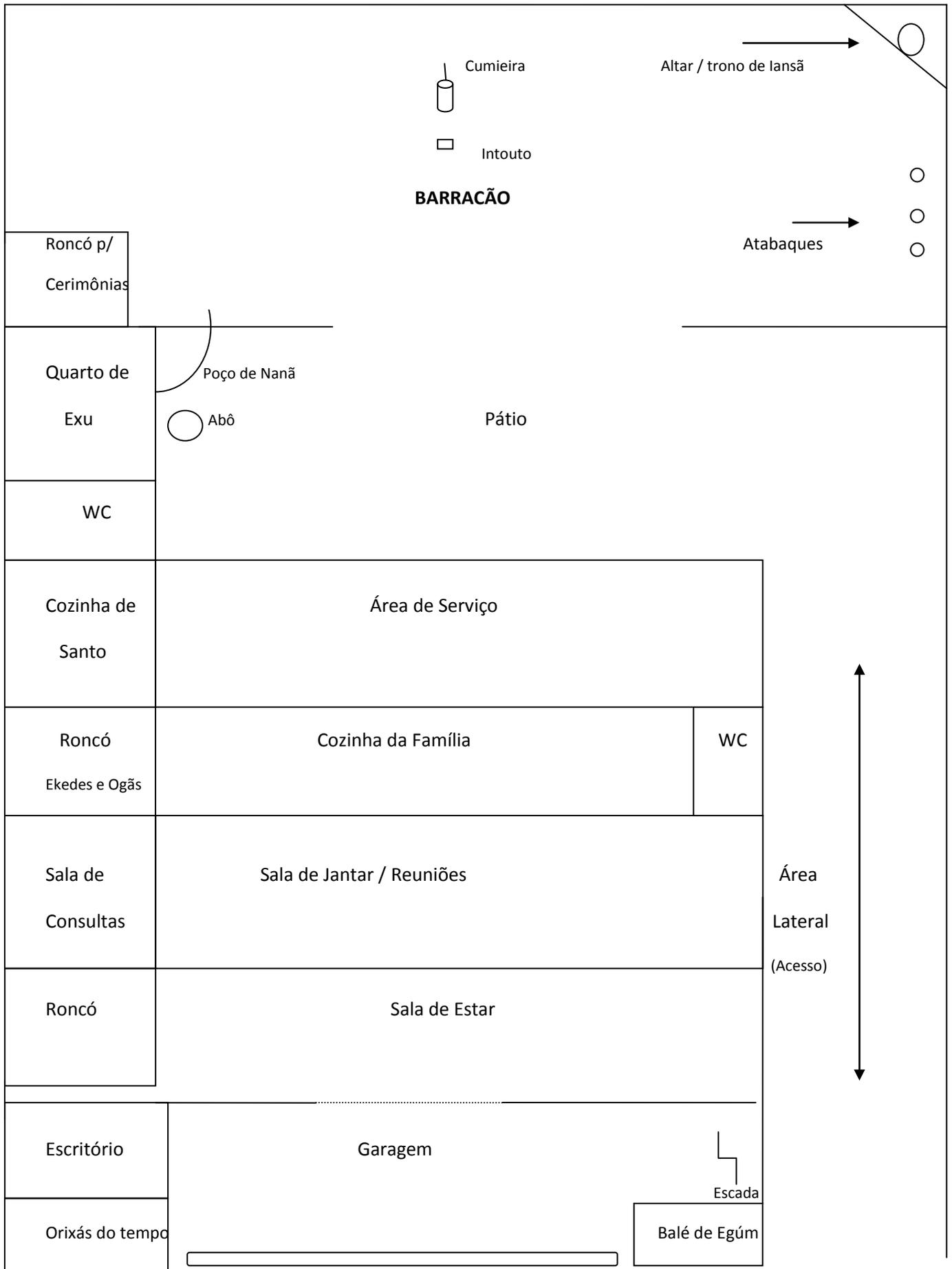
Anexo II

Mapas Ilustrativos:

Mapa Ilustrativo da Casa –de- Culto

Mapa do Bairro Industrial retirado da Editel Lista Telefônica, 2012.

Mapa Ilustrativo: Casa-de-culto / Residência



NA INTERNET AS PESSOAS ESTÃO
SEMPRE PROCURANDO NOVIDADE.
SUA MARCA PODE SER A PRÓXIMA.
Anuncie.

0800 701 1566

2 3
6



Anexo III

Matérias Jornalísticas

1. Previsões 2012: “Prepare-se para o ano das mudanças”, Correio de Sergipe, 02 de janeiro de 2012.
2. Matéria sobre o primeiro cortejo “Prova de Fogo”, Portal Infonet, 2009.
3. Matéria sobre o Cortejo “Águas de Yá Ori”, Portal Infonet, 2012.
4. Matéria sobre o Cortejo de Santa Bárbara, Jornal da Cidade, 2011.

Correio de Sergipe • Aracaju • domingo
01 e segunda-feira 02 de janeiro de 2012

Prepare-se para o ano das mudanças!

>> **Astros, tarô e búzios revelam os caminhos que deverão ser percorridos neste ano bissexto**

África Menezes

Quando um novo ano se inicia a pergunta é o que vai ter de bom, para o que as pessoas devem se preparar. A passagem de ano é acompanhada de crenças e simpatias que têm como objetivo atrair boa sorte e prosperidade para o ano que se inicia. O **Jornal Correio de Sergipe** ouviu previsões de três especialistas para trazer os caminhos que deverão ser percorridos nos próximos 366 dias, já que o ano é bissexto.

ASTROLOGIA

Os astros revelam, segundo leitura da astróloga Adelde Marques, que 2012 será um ano positivo de fortes mudanças. No campo da economia e no da política, as mudanças deverão aparecer, junto com uma nova consciência da população brasileira. Mas, a astróloga acredita que cada pessoa deve procurar fazer seu mapa astral, para saber como será seu ano, individualmente.

O número cinco, que represen-



Adelides: "astros não escondem fortes chuvas e catástrofes"

A natureza humana teve seu espasmo na previsão sobre a fertilidade que deve ser ponto forte do ano



Mãe Rita: "se estiver pelo lado positivo, haverá vitórias"

Rejane prevê que neste novo ano o quadro pode mudar. "Em 2012, terá internamente nos órgãos de

Foto: Ciglene DCS

que até já haviam sido escurtidas por alguns, como a tuberculose "passou a fase da tuberculose, do câncer, agora estão começando a voltar, aqui e ali vão ter pessoas com uma nova tuberculose. O quadro que eu acho que está alçando muito e vai continuar em 2012 é o câncer. Em Sergipe já tem pessoas conhecidas na sociedade com a doença agravada e teremos mais", advertiu.

Política - Os Orixás avisaram que vai ser um ano com muita guerra entre os partidos políticos, com uniões, decepções, traição e difamações. A intensa disputa pelo poder vai levar a um desentendimento geral entre os políticos, e a corrupção também estará presente, como relatou Mãe Rita. "Teremos muitas corrupções, principalmente em Sergipe, descobrir algumas. Cuidado na contagem de voto, pode ser um foco de corrupção".

Mãe Rita fez previsões para cada possível candidato à disputa de prefeito de Aracaju e aqueles que estão em evidência no cenário político, para mostrar como está o caminho

na foto: Ricardo Costa / Divulgação

O número cinco, que representa o Arc, se configurará nos planetas e a gente verá em Áries são os notívocos da Lua. Essa mutação revista. O ano já começa com o direito. Estamos entrando o ano com a lua nova em Áries que representa conexão, é o ano de investir, o sentido geral traçar metas e a possibilidade é realmente de lutar conseguir", explicou Adelde.

Planetas - Urano, Netuno e Plutão compõem a configuração que vai ocorrer sobre o ano que se inicia, são esses planetas os responsáveis por toda a mudança que está para começar no Brasil. "Esse que vem será de muitas mudanças pela astrologia e numerologia. Os três planetas transpersonais foram que coisas não tão boas sejam desistidas para que coisas novas sejam construídas".

Política - O período das próximas eleições será acompanhado, quando os astros, de muita tenção, por vezes negativa. "Na área política a gente tem muita mudança também e na época da eleição teremos muita coisa forte, grosso, período forte com situações bem graves", advertiu.

A mudança forçada pelos três planetas pode ser bem aproveitada pelos políticos, segundo previsão de Adelde, apesar de ser um ano com caminhos árduos neste sentido. "Vai ser um ano difícil principalmente na política. Mas tem um lado bom para os políticos, eles têm oportunidade de pegar grandes de adolescentes e trabalhar um eles para influenciar transições sociais, então o político que tiver essa visão e pegar grupos de jovens, vai ter muita mudança interessante no campo social

co na previsão sobre a fertilidade que deve ser ponto forte do ano que será regido pela Lua. "A Lua vai trazer uma influência no sentido de maternidade, fertilidade. O poder público tem que observar e trabalhar projetos em escolas, com adolescentes porque vai ter muita adolescente engravidando irresponsavelmente em 2012", advertiu a astrologa.

Fim do mundo - A astrologa tranquiliza aqueles que acreditam que o mundo deve acabar no final de 2012, a confusão acontece pela confusão do calendário Maia, que está sendo tomado por base para essas conclusões. "Esse assunto já vem sendo especulado há uns dois anos pelo calendário Maia, as pessoas estão se pautando por esse calendário e isso não existe, o calendário Maia foi programado para terminar em determinado momento que, na conversão para o nosso calendário culmina justamente em dezembro de 2012, mas não tem nada que comprove realmente o fim do mundo".

Informação - Adelde fez questão de ressaltar a importância que a mídia e a imprensa terão neste ano, no entanto, é necessário que se tenha responsabilidade ao informar. "Ato excelente para imprensa, para a mídia e a importância disso é a forma de como vocês vão informar, tem que colocar os fatos da forma mais correta possível, a imprensa é a chave nesse momento de mudanças".

Graças a toda essa mudança na consciência e o acesso à informação fazem com que os astros tragam um alívio para a população brasileira, a corrupção começa a ser dissolvida. "Vai se estender até 2023, mas daqui para frente sobre

espírito, talvez com a ajuda de uma subconsciência divina, seja de qualquer ordem religiosa. É um apelo para a pessoa pensar e entender que existem formas de melhorar. 2012 terá muito casamento, muita chance de felicidade, vai ser um ano para estruturar pequenos negócios, o pequeno vai se tornar grande", explicou.

As mudanças vão representar o fim deste mundo para que outro comece a existir. "É o fim do mundo no jêto de ser que a gente conhece para um novo mundo. A humanidade está caminhando para o fim da sua existência, são problemas muito reais de epidemias de doenças que ainda não têm cura, a fome, guerras em determinados setores, as drogas, isso é que é o fim. Todo mundo vai se renovar".

A carta deve trazer ainda a renovação de outros valores sociais, como a família e religião. "As pessoas também devem acabar com a área de relacionamento com o corpo sem sentimento. As famílias vão ser deixadas de lado em todos os países, dando lugar à valorização do casamento, de vários conceitos da família inclusive de Deus vão começar a ressurgir", advertiu Régane.

Política - Segundo estudo realizado pela taróloga, teremos eleições acirradas e todos os candidatos que entrarem na disputa vão querer sair vitoriosos, cada candidato vai lutar com seu ponto forte. Apesar da intensidade deve ser um período pacífico. "Quem ganhar vai ser por muito pouco. Por experiência, força, carisma, todos vão ter condições de pleitear o cargo que deseja, mas vai ser uma campanha tranquila com qualidade", afirmou.

De todos os que estão concorrendo, as cartas indicaram três deles como os mais fortes e com

o quadro pode mudar". Em 2012, será internamente nos orixás de aniquilar a droga que está muito descontrolada aqui e acaba gerando outros tipos de violência, prostituição, roubo e assim sucessivamente. O foco real da segurança pública vai ser tentar exterminar a droga. Vão fazer um trabalho muito bom aqui em Sergipe", afirmou.

Natureza - "De tudo que eu estudo para 2012, o que me chama mais atenção são os fenômenos foto climáticos. A natureza vai se mostrar impaciente em 2012, teremos um ano com muita chuva e maremotos, ao contrário de tudo que já foi visto na terra. O aquecimento global vai vir muito forte e isso vai provocar degelo, inundações no norte dos Estados Unidos", alertou a taróloga.

As chuvas e manifestações da natureza têm forte influência por ser ano de Aquário que tem caráter positivo a abundância, fraternidade e paz, no entanto, do outro lado traz desastres, mas Rejane previu que vai haver um ponto de equilíbrio. "Trará desastres naturais e catástrofes. Seus extremos não irão acontecer só, vai ter uma situação mediana".

A situação pode se complicar mais pela Lua ser regente, além da influência de outros credos. "A Lua aponta o problema na natureza, porque representa um princípio de valores femininos e também comandada a movimentação de líquidos por sobre a terra. Temos outro grau, quem reger 2012 é Oxumaré e Iemanjá, ele é o dono do arco-íris, da tranquilidade, fantasia, mas também representa a chuva na terra".

Sobre Oxumaré, Rejane ressaltou ainda que "é um guia muito

as cartas alegam que os brasileiros não vão ser afetados com a crise financeira internacional ao próximo ano. "A Lua vai ser muito pouco de surpresa, mas a grande carta na manja do Brasil é a quantidade de matéria-prima existente aqui, o povo brasileiro não vai sentir a crise, talvez os grandes governantes, grandes industriais, as grandes pessoas interligadas à economia internacional".

BÚZIOS

Os orixás alertam que 2012 será um ano com muitas manifestações da natureza relacionadas à água tanto no excesso quanto na escassez. Mãe Rita informou que o ano começa com Iemanjá, Oxum e Nanã e um pouco de Oxonian (Deus branco, oxalá guerreiro que parte para as lutas), os dois primeiros são deuses do rio salgado e do rio doce, o que vai justificar a grande quantidade de chuvas para o próximo ano. Do meio do ano em diante entram os flejes, ou orixas representados no sincretismo religioso por Cosme e Damião.

Os Orixás têm seus "anjos da guarda", chamados de Odum e influenciam na personalidade de cada espírito de luz. Oxum tem o Oxê como seu "anjo". "Se ele estiver pelo lado positivo, teremos grandes vitórias, se tiver pelo lado negativo teremos algumas dificuldades", afirmou Mãe Rita.

Agricultura - Mesmo com a pre- visão da existência de alguns pontos com seca, os Orixás veem que o ano será bom para a agricultura. "Em Sergipe a agricultura tem tudo para ser muito fértil, só que, com as enchentes, teremos almi-

para mostrar como está o caminho a ser traçado nesta campanha.

Amorim - "Tem tudo para prosperar. O jogo não abre para ele, diz que ele tem condições financeiras de bancar uma boa eleição, mas algumas pessoas de trás podem tentar destorcer o grupo".

Valadares Filho - "No jogo dá dívida. Alguém de fora pode tentar ajudar, vai tentar dar o apoio, mas aqui em Sergipe existe a falácia e daí vem a traição. Podem dizer que estão apoiando, mas por debaixo estão apoiando outro e aí onde ele pode se perder".

Jackson - "Está mais centrado, as coisas podem correr melhor para ele. A única coisa que pode prejudicá-lo são as coisas que ele fala e ele se prejudique sozinho".

Rogério - "Vai ter que correr atrás do prejuízo. Tem muita gente que pode ajudar, mas o que atrapalha ele são as pessoas que estão ao redor dele. Tem possibilidade de se sair bem, mas de primeira o jogo não abre, isso quer dizer que vai ter muito empecilho, muitos obstáculos, quando ele perceber que a situação está se complicando não fique de braços cruzados, corra atrás".

Almeida - "De todos está com o caminho mais aberto, o início já foi aberto, tem que ter cuidado para não fechar no final, batalhar para o caminho não fechar. Ele está bem acompanhado, quer levantar sua bandeira e tem tudo para conseguir, para prosperar. Se revitalizou por não estar tanto na mídia, mas quando perceberem que ele está forte vão contra ele".

co que tiver essa visão e prezar em-
pos de jovens, vai ter muita m. é
interessante no campo. É
através dos jovens que estão com
a cabeça ansiosa por inovações".

Sobre o caminho dos possíveis
candidatos à prefeitura de Aracaju,
Adalberto alegou precisar dos dados
numéricos de cada um para que
o estudo pudesse ser feito, no
entanto, os mesmos não cederam
suas informações pessoais, fican-
do impossível prever como será a
trilha de cada um deles.

Economia - Adeleide garante que
a economia terá um bom momen-
to em 2012, a positividade pode até
ser refletida no número de empre-
gos, mas já advertiu que 2013 não
será tão tranquilo assim. "É um ano
bom para a economia do Brasil e
de todos os estados, provavelmente
terá mais empregos e mais estru-
tura econômica. Mas, um alerta, as
pessoas devem poupar um pouco
para 2013 porque será um ano de
necessário", avisou a astróloga.

Natureza - Os astros não descon-
dem que as fortes chuvas e catás-
trofes estarão presentes em 2012.
"Chuvas e catástrofes são normais
e vão continuar acontecendo, por
influência também desses planetas,
a gente não tem mais controle, o pró-
prio planeta está se ajustando".

brasileira, a corrupção começa a
ser dissolvida. "Vai se estender até
2023, mas daqui para frente sobre
um determinado controle", alega.

TARÓ

As cartas mostram que 2012 vai
ser um ano de renovações, estabi-
lidade econômica para os brasilei-
ros, por outro lado, a natureza vai
estar revolta e muita chuva deve
vir por aí trazendo furtura para a
agricultura, principalmente do
Nordeste do país. Em Sergipe, a
próxima eleição deverá ser acirra-
da, mas as cartas mostram tran-
quilidade durante o processo, três
candidatos se mostrarão os mais
fortes nessa disputa. A boa notícia
para o Estado é que haverá uma
luta intensa com as drogas. A taró-
loga Rejane Ritos fez uma previsão
detalhada sobre esses pontos.

Carta regente de 2012 - Este ano
será regido pela carta O Papa, que
vai influenciar as mudanças de pre-
ceitos da humanidade. "Influência
a necessidade de organizar as regras
já existentes, as pessoas precisam

chuva na terra".

Sobre Oxumaré, Rejane ressal-
tou ainda que "é um guia muito
bom, faz as transformações em
todos os sentidos na vida da pes-
soa, é o perde ganha do homem,
quem fizer certo vai ganhar; quem
não fizer vai perder, essa divinda-
de tem muito a ver com fartura,
prosperidade, lucro, tem um fator
renovador, atua reciclando e renou-
vando a vida, mas traz a chuva para
tirar a maldade da terra".

Agricultura - Com as fortes chu-
vas a região Sul do país pode sen-
tir alguns prejuízos na agricultura
ao contrário da região Nordeste
que tende a colher bons frutos
aquecendo, inclusive, a economia
de todo o país. "O Nordeste vai se
beneficiar muito, a chuva vai até-
tar dois ou três dias no máximo,
em contra partida vai deixar fértil
o solo do sertão. Vai ser um dos
maiores pontos da economia que
a gente vai ver crescer em 2012.
Vai ser dado muito valor à agri-
cultura e à extração mineral",
garante a taróloga.

Segurança pública - Já não vem
agradando aos sergipianos que con-
vivem diariamente com assaltos,
estupros, assassinatos e com a
expansão sem controle das drogas.

do para ser muito feliz, só que,
com as enchentes, terrenos úm-
mas derrotas na agricultura".

Violência - Este ainda deverá
ser um ano em que a violência
não será controlada no Estado,
sofrendo ainda forte influência
das drogas, como previu Mãe
Rita. "A droga está incontrollá-
vel e a probabilidade é que novas
drogas surjam, piores que as que
estão. A situação só vai piorar,
já está fugindo do controle do
ser humano. Não vai haver con-
trole da droga em Sergipe neste
ano, acredito que seja pior, com
muita miséria".

Dilma - "Na governança está
andando em círculo, sem muita
novidade. Na saúde está contro-
lada, permanece com a doença,
fazendo tratamento. Ela não vai
conseguir fazer um governo
melhor do que o de Lula. Não está
conseguindo governar o Brasil
como esperava e confiou em quem
não conhecia".

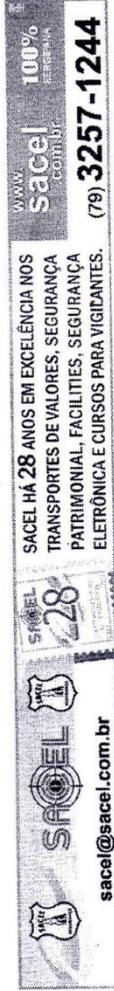
Doenças - Mãe Rita viu em seu
jogo de búzios que pessoas famo-
sas irão falecer em 2012, além de
relatar ter visto surto de doenças

quando perceberem que ele está
forte vão contra ele".

João - "As pessoas que estão opo-
tas a ele sabem que ele vai entrar
nessa guerra, então estão esperan-
do com êxito e já começaram a
atrapalhá-lo antes da luta, mas ele
é uma pessoa precavida, ele não se
perde pela boca, por conta disso,
ele pode ser favorecido. Tem pro-
babilidade de superar. Ele não vai
sozinho, mas quem está ao lado de-
não tem a mesma força que ele, a
força é ele. Estão fechando o carni-
cho porque sabem que ele tem pos-
sibilidade de ir".

Dilma - "Na governança está
andando em círculo, sem muita
novidade. Na saúde está contro-
lada, permanece com a doença,
fazendo tratamento. Ela não vai
conseguir fazer um governo
melhor do que o de Lula. Não está
conseguindo governar o Brasil
como esperava e confiou em quem
não conhecia".

Lula - "Vai ter muita depressão
por conta do agravante da doen-
ça. Ele está se mostrando oti-
mista, mas nas quatro paredes
está começando a se deprimir,
vai se manter o ano todo nesse
tratamento".



www.sacel.com.br
SACEL 28 ANOS EM EXCELÊNCIA NOS
TRANSPORTES DE VALORES, SEGURANÇA
PATRIMONIAL, FACILIDADES, SEGURANÇA
ELETRÔNICA E CURSOS PARA VIGILANTES.
SACEL 100% RESERVA.
(79) 3257-1244

04/12/2009 - 15:37

Cortejo marca comemoração de Santa Bárbara

Sincretismo religioso é representado em desfile no dia de Santa Bárbara

Em comemoração ao dia de Santa Bárbara, o sincretismo religioso foi representado em um cortejo, nas ruas do centro da cidade, na manhã dessa sexta-feira,4.

Carregando a imagem da santa, bombeiros saíram do bairro Industrial e foram até a sede da corporação, seguidos por representantes do candomblé e a figura do orixá, que representa Santa Bárbara, numa manifestação realizada pela Associação Luz do Oriente Ylê Axé.

“Ela é a protetora dos bombeiros e como Aracaju não tem comemoração para esse dia. Não realiza cortejos, como acontece em Salvador e em outras capitais, nós resolvemos homenagear os bombeiros e saudar essa guerreira”, comentou

o babalorixá, José dos Santos.

Para o assessor de comunicação do Corpo de Bombeiros, José Costa, a corporação respeita e aceita todo tipo de religião. “O Brasil é um país muito religioso e diversificado, nós respeitamos e estamos satisfeitos em receber essa homenagem” comentou o assessor.

O cortejo terminou com a chegada da Santa e foi recebida pela corporação com a apresentação da Banda Marcial do Corpo de Bombeiros.

<http://www.infonet.com.br/cidade/ler.asp?id=92607>



Cortejo seguiu até a sede do Corpo de Bombeiros



Figura do orixá participou do cortejo

Adeptos realizam cortejo em homenagem a Iemanjá

02/02/2012

Neste dia 2 de fevereiro, comemorado o Dia de Iemanjá, a Associação Luz do Oriente (ALO), em conjunto com o Ilê Axé Oloιά Tassytáoo, realizaram o "Águas de Yá Ori". Adeptos saíram às ruas do bairro Industrial para homenagear a rainha do mar.



Em todo o país, a festa de Iemanjá é uma manifestação de fé e esperança que reúne milhares de pessoas à beira do mar, onde todas se curvam em reverência à "Mãe dos Orixás".

Ainda houve a lavagem do Bar Iemanjá (Foto: Portal Infonet)

Para a presidente da ALO, mãe Rita Tassitáoo, a data é uma oportunidade de homenagear Iemanjá. "Esse é o quarto ano que o cortejo acontece. Viemos prestigiar a mãe de todos os orixás e que protege os pescadores. É preciso que as autoridades atentem para isso e valorizem mais essa tradição que é cultural", diz

Após o cortejo, os devotos fizeram a lavagem do Bar Iemanjá, localizado no bairro Industrial. A festa contou ainda com a participação de adeptos do candomblé de diversos terreiros da Capital.

Dia de Santa Bárbara será celebrado

Está programado para o próximo dia 4 de dezembro (domingo) um cortejo com saída do bairro Industrial.

JornalDaCidade.Net

Aracaju (2 dez) - Acontece no próximo domingo, dia 4 de dezembro, a festa em homenagem à Santa Bárbara (madrinha do Corpo de Bombeiros, mercados e feirantes). Um cortejo com saída do bairro Industrial e chegada na corporação do Corpo de Bombeiros é programado pelos devotos para homenagear a santa. A santa dos católicos é a imagem sincretizada de Iansã - deusa dos raios e ventanias para os adeptos do Candomblé.

A festa começa com uma alvorada e às 09h está agendada a saída do cortejo da Associação Luz do Oriente - localizado na rua Marcelino Procópio, esquina com a Avenida Coríntio Leite (próximo ao Parque da Cidade). A passeata encerra o calendário das festas populares da comunidade do bairro Industrial.

http://www2.jornaldacidade.net/noticias_ver.php?id=19034

Anexo IV

Documentos Diversos

Ofícios de solicitação

Certificados

Homenagens

1. Ofício nº 03/2006 dirigido ao CEMAR Centro de Saúde.
2. Ofício nº 06/2008 dirigido à Unidade Básica de Saúde “Dona Jovem”.
3. Ofício nº 02/2009 dirigido ao Comandante do Corpo de Bombeiros Militar de Sergipe.
4. Ofício nº 08/2009 dirigido à Fundação Aperipê-TV de Sergipe.
5. Ofício nº 09/2009 dirigido à Superintendência Municipal de Transportes (SMTT).
6. Ofício 02/2010 dirigido à Secretaria de Estado da Inclusão, Assistência e Desenvolvimento Social (SEIDES).
7. Ofício nº 04/2010 dirigido EMSURB (Empresa Municipal de Serviços Urbanos).
8. Ofício 05/2010 dirigido ao Subcomandante de Polícia Militar de Sergipe.
9. Ofício 06/2010 dirigido à Vereadora Rosângela Santana.
10. Ofício 06/2010 dirigido à Secretaria de Estado da Saúde.
11. Ofício 06/2010 dirigido à Superintendência da Petrobrás.
12. Ofício 08/2010 dirigido à presidência da FUNCAJU (Fundação de Cultura de Aracaju).
13. Ofício 07/2011 dirigido ao Deputado Federal Rogério Carvalho.
14. Ofício 07/2011 dirigido ao Vereador Chico Buchinho.
15. Ficha de Filiação à Liga Sergipana de Blocos e Escolas de Samba.
16. Certificado de participação na na 28ª Lavagem da Conceição.
17. Placa de Homenagem às mulheres Yalorixás recebida da Prefeitura Municipal de Aracaju.

A.L.O - ASSOCIAÇÃO LUZ DO ORIENTE

Endereço: Rua Marcelino Procópio da Silva nº 306 B. Industrial Aju-SE
Cep:49065-570 Tel: 3215-0447
Cel: 88171880 / 9148-4678

Aracaju /Se, 23 de 02 de 2006

Ofício Circular nº 003/2006

Para: CEMAR

Assunto: Solicitação

Prezado(a) Senhor (a): Maria Teles

A.L.O Preocupada com as questões sociais de sua comunidade no B. Industrial. Vimos através deste documento solicitar a vossa senhoria um apoio cultural no tocante a liberação de um palestrante para falar sobre a DST/AIDS um público de 60 mulheres, com distribuição de camisinhas, pílulas anticoncepcionais.

O evento será realizado no dia 10 de março das 08:00 as 17:00hs na sede do A.L.O evento tem como objetivo orientar as mulheres da gravidade da epidemia DST/AIDS no público feminino.

Certo de poder contar com o vosso apoio e colaboração no tocante ao sucesso e a aprovação do nosso pedido, desde já agradecemos antecipadamente e com votos ou estima e consideração.

Antenciosamente:

Ilm^o(a) Sr.(a) José Eudes Barros Vieira

MD Coordenador de DST/AIDS

Nesta.

Rita de Cassia S. Leite
Presidente
Rita de Cassia Silva Leite

Recebido em
23/02/2006
2006
2006



Ofício circular nº. 05/2012

Diretor da SMTT: Samarrone

Aracaju de Janeiro 2012

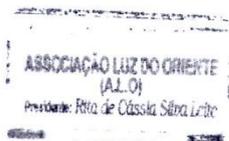
Assunto: Solicitação

A Associação Luz do Oriente juntamente com o Ilê Axé Oloia Tassytáo vem através deste solicitar de vosso senhor a liberação de 04 batedores para organizar o transito na IV edição das Águas de Yá Ori em homenagem a yemanjá rainha do mar no dia 02 de fevereiro do corrente ano.

Percurso: saíra as 16 h da sede da A.L.O localizada na Rua:Marcelino Procópio da Silva nº306 Bairro Industrial --- Avenida:Corinto Leite --- Rua:Fortaleza --- Avenida:João Rodrigues em direção a orlinha do bairro industrial --- Bar Iemanjá onde acontecerá a lavagem e as homenagens a rainha do mar Iemanjá.

Certos de podermos contar com a atenção agradeceram antecipadamente.

Respeitosamente



RECEBIDO
PROTÓCOLO 7348
DATA 27/01/12
3179 1460

Marcelino Procópio da Silva, nº306, Bairro Industrial. CEP: 49.065-570

Aracaju/Sergipe/Brasil Fone: 3215-0447/99185868

Email: yaori_axe@hotmail.com

Associação Luz do Oriente A.L. O.

Situada na R - Marcelino Procópio da Silva nº306 Bairro Industrial Aracaju - se
Cep. 49065-570 fone 3215-0447

Ofício curricular nº006/2008

Assunto: Dengue

Ilm^osr^a: U.B. S Dona Jovem.

A.L.O preocupada com as questões sociais e de saúde desta comunidade do bairro Industrial. Viemos por meio desta solicitar a vossa senhoria um apoio na liberação de um palestrante para ministrar esclarecimento sobre endemias e epidemias da dengue para um grupo de pessoas desta comunidade que assim manifestaram o desejo de melhores esclarecimentos para possamos passar informações para outras pessoas

Desde já agradecemos a sua colaboração.

Para qualquer esclarecimento pode entrar em contato conosco neste fone 3215-0447(Rita de Cássia, Presidente).

P/ 17/04/08 QUINTA - FEIRA
14:30

Aracaju 10/04/2008

Recebido em
11/04/08
por [assinatura]

Rita de Cássia
Rita de cássia s. Leite.
Presidente



Aracaju, 29 de setembro de 2009.

Ofício nº. 002/009

Assunto: Solicitação

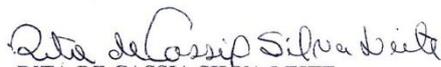
CBMSE SGT SPI
(CORTADO)
023.000.04853/2009-6

30/09/09 3179-4954

Cumprimento-o cordialmente o mês de dezembro para a comunidade de Religiosidade de Matríz Africana é importantíssimo, pois em sua ritualística comemoram-se as festividades do Orixá Yábá (Mulher) Iansã que sincreticamente associa-se a Santa Bárbara orixá protetora dos bombeiros e que tem como elemento natural o fogo e os ventos. Pensando nisso a Associação Luz do Oriente propõe realizar conjuntamente com a corporação o **I CORTEJO PARA SANTA BÁRBARA**, com o objetivo de festejar o sagrado e de também prestigiar a corporação pelos trabalhos realizados para sociedade, além de reproduzir uma atividade de respaldo que acontece em outros estados da federação. Em tempo solicitamos uma audiência para que possamos apresentar o referido projeto para apreciação.

Certos de contarmos com a atenção, agradecemos antecipadamente.

Respeitosamente,


RITA DE CASSIA SILVA LEITE

PRESIDENTE

AO ILM. SR.

CEL NAILSON MELO SANTOS

COMANDANTE DO CORPO DE BOMBEIROS MILITAR DE SERGIPE

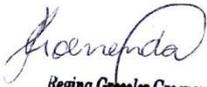
Marcelino Procópio da Silva, 306. Bairro Industrial Cep: 49.065-570 CNPJ 05833779/0001-40
Aracaju/Sergipe/Brasil Fone: 3215-0447



Ofício nº08/2009
Ilmo. Senhor
Diretor
TV Apêripe

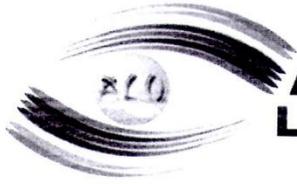
Aracaju *12* de *12* 2009

A associação luz do Oriente vem por meio desta solicitar o apoio cultural que diz respeito à cobertura e divulgação do 1º cortejo de Santa Bárbara evento este que recebe o nome "PROVA DE FOGO" em homenagem aos bombeiros e será realizado no dia 4 de dezembro, saindo as 08h30min da sede da A.L.O, tendo como ponto de concentração a Catedral Metropolitana, seguindo para o quartel central dos bombeiros onde serão realizadas a homenagens. Desde agradecemos pela atenção.


Regina Gressler Groenendal
Chefe de Redação
Aperipê TV


Presidente
Rita de Cássia Silva Leite

Situada na Rua-Marcelino Procópio da Silva, nº306, Bairro Industrial.
Tel. (79)3215-0447 /88282987/99185868



ASSOCIAÇÃO LUZ DO ORIENTE

Ofício nº09/2009
Ilmo. Senhor
Antônio Samarone dos Santos,
Superintendente da SMTT

Aracaju de 2010

A associação luz do Oriente vem por meio desta solicitar a liberação de agentes de trânsito para acompanhar o bloco grito e raça evento esta que se realizará no dia 14 de fevereiro de 2010 partindo as 10 h da sede da A.L. O, situada na Rua: Marcelino Procópio da Silva, nº306 B. Industrial fazendo o carnaval pelas ruas do bairro. Desde já agradecemos pela atenção.

Presidente
Rita de Cássia Silva Leite

Situada na Rua-Marcelino Procópio da Silva, nº306, Bairro Industrial.
Tel. (79)3215-0447 /88282987/99185868

RECEBIMOS
PROTÓCOLO
DATA 08 09 2010

31794116

31791460



Aracaju, 19 de janeiro 2010.

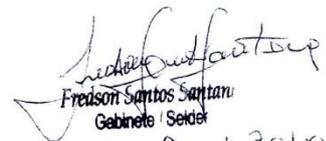
Ofício nº. 002/2010.

Assunto: Solicitação

Cumprimento-a cordialmente, através deste, solicitamos apoio cultural com a liberação do mini trio para a realização da tradicional Lavagem que acontecerá no dia 07 de fevereiro, em comemoração ao dia 02 de fevereiro – dia de Iemanjá.

Respeitosamente,


RITA DE CÁSSIA SILVA LEITE
PRESIDENTE


Fredson Santos Santana
Gabinete / Secret
19-01-2010

A ILMª. Srª
MARIA CONCEIÇÃO VIEIRA SANTOS
SECRETARIA DE ESTADO DA INCLUSÃO, ASSISTÊNCIA E
DESENVOLVIMENTO SOCIAL

Rua Marcelino Procópio Silva, 306. Bairro industrial
Fone: 3214 - 0447



ASSOCIAÇÃO LUZ DO ORIENTE

PROTÓCOLO -
CAB 444 08.10.10
Ofício de RE. nº 04/10
Eg. 444

Aracaju/Se. 28 de Outubro de 2010.

Ofício circular nº. 04/2010

Senhor: ~~Antonio Carlos de Oliveira~~ Luiz Inara Dantas Passos
(Presidente da EMSUB)

Associação Luz do Oriente A.L.O vem por meio desta solicitar do senhor a liberação do espaço público localizado na Praça de eventos do mercado Antonio Franco para apresentação do grupo de dança Yá Ori, juntamente com a distribuição de caruru e acarajés para finalizar o II Cortejo de Santa Bárbara (Prova de Fogo) e dando encerramento as homenagens aos Bombeiros de Aracaju e Feirantes que se realizara no dia 4 de dezembro com inicio as 11:30h da manhã. Desde de já agradecemos pela colaboração.

ASSOCIAÇÃO LUZ DO ORIENTE
(A.L.O)

Presidente Rita de Cássia Silva Leite

Situada na Rua-Marcelino Procópio da Silva, nº306, Bairro Industrial.
Tel. (79)3215-0447 /99185868

Contab. 3179-7011 (Sr.ª Juleide) Job. Eusebio



Aracaju/Se. 23 de Novembro de 2010.

Ofício nº. 05/2010

Assunto: Solicitação

Cumprimento-o cordialmente, viemos através deste solicitar a presença dos capelães Ronaldo Amin e Juarez dos Santos com intuito unir-mos numa grande celebração, quebrando quaisquer barreira de preconceito existente na nossa sociedade, ao **II CORTEJO PARA SANTA BÁRBARA** que se realizará no dia 04 de dezembro desde, saída da imagem às 10:00 da sede da A.L.O com concentração na Catedral Metropolitana de Aracaju com caminhada até o quartel dos bombeiros. **O II CORTEJO PARA SANTA BÁRBARA** foi uma idéia que nasceu no ano anterior e segue por mais este ano com mesmo intuito de homenagear Iansã (Santa Barbara) conjuntamente com a policia militar, corporação dos bombeiros do Estado de Sergipe a qual Santa Barbara é protetora. Pois acreditamos na valorização destes profissionais competentes.

Certos de contarmos com o apoio agradecemos antecipadamente.

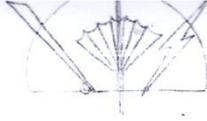
AO ILMº.SR.
CORONEL EDUARDO SANTIAGO
SUBCOMANDANTE DA POLICIA MILITAR DE SERGIPE.

Reita de Oly S. Leite

Marcelino Procópio da Silva, nº306, Bairro Industrial. CEP: 49.065-570 CNPJ 05833779/0001-40
Aracaju/Sergipe/Brasil Fone: 3215-0447/99185868

Recebido em: 23/11/10

SD - [Assinatura]



ILÊ AXÉ OLOJÁ TASSYTAÔÔ

Ofício circular nº. 06/2010.

Aracaju, 24 de Novembro de 2010.

Srª. Vereadora Rosângela Santana,

No dia 04 de dezembro do corrente ano, estaremos realizando o II Cortejo Afro em louvor a Iansã no sincretismo religioso Santa Bárbara, na oportunidade iremos homenagear também o Corpo de Bombeiros que tem como padroeira a referida santa. Este evento reúne pessoas de toda comunidade Aracajuana, promovendo a tradição, estabelecendo relações de aproximação dos fieis com os simpatizantes para estabelecer uma forma de reparação sócio-cultural para com os afro-descendentes e religiosos, objetivando dar visibilidade às matrizes africanas.

Neste sentido solicitamos de Vossa Excelência (10 dúzias) de Palma de Santa Rita, Crisântemos, (05 dúzias) de Rosas Vermelhas para ornamentar o andor com imagem da Santa, que durante o evento estará sob o Carro do Corpo de Bombeiros.

Desde já gostaríamos de agradecer a vossa atenção e ficaremos no aguardo de um breve retorno.

Cordialmente

Rita de Cássia Silva Leite

Yalorixá

Exmº Srª.

Rosângela Santana

Vereadora de Aracaju

Marcelino Procópio da Silva, nº306, Bairro Industrial. CEP: 49.065-570

Aracaju/Sergipe/Brasil Fone: 3215-0447/99185868

Email: yaori_axe@hotmail.com

RECEBI EM

24/11/2010

UM GENTILS = 20



Ofício circular nº. 06/2010.

Aracaju, 26 de Novembro de 2010.

Dr^a. Mônica Sampaio,
(Secretária do Estado da Saúde)

A Associação Luz do Oriente vem por meio deste solicitar a Senhora Secretaria da saúde a liberação da (01) ônibus para transportar fieis e simpatizantes para nosso evento que se realizará no dia 04 de dezembro do corrente ano o II Cortejo Afro em louvor a Iansã no sincretismo religioso Santa Bárbara, na oportunidade iremos homenagear também o Corpo de Bombeiros que tem como padroeira a referida santa. Este evento reúne pessoas de toda comunidade Aracajuana, promovendo a tradição, estabelecendo relações de aproximação dos fieis com os simpatizantes para estabelecer uma forma de reparação sócio-cultural para com os afro-descendentes e religiosos, objetivando dar visibilidade às matrizes africanas. O Cortejo sairá as 10:00 h da sede em direção ao Corpo de Bombeiros.

Certos de contarmos com o apoio agradecemos antecipadamente.

Cordialmente

Dr^a.
Mônica Sampaio
Secretaria do Estado da Saúde

Marcelino Procópio da Silva, nº306, Bairro Industrial. CEP: 49.065-570
Aracaju/Sergipe/Brasil Fone: 3215-0447/99185868
Email:yaori_axe@hotmail.com

Recebido
26/11/10
Bete Barroso

ASSOCIAÇÃO
LUZ DO ORIENTE

Ofício circular nº. 06/2010.

Aracaju, 25 de Novembro de 2010.

Sr. Eugênio Dezen,
(Superintendente da Petrobrás)

UR 200
11-7

A Associação Luz do Oriente vem por meio deste solicitar ao Senhor Superintendente da Petrobrás a liberação de (300) camisas vermelhas para abrilhantar o nosso evento que se realizará no dia 04 de dezembro do corrente ano será realizado o II Cortejo Afro em louvor a Iansã no sincretismo religioso Santa Bárbara, na oportunidade iremos homenagear também o Corpo de Bombeiros que tem como padroeira a referida santa. Este evento reúne pessoas de toda comunidade Aracajuana, promovendo a tradição, estabelecendo relações de aproximação dos fiéis com os simpatizantes para estabelecer uma forma de reparação sócio-cultural para com os afro-descendentes e religiosos, objetivando dar visibilidade às matrizes africanas. O Cortejo sairá as 10:00 h da sede em direção ao Corpo de Bombeiros.

Certos de contarmos com o apoio agradecemos antecipadamente.

Cordialmente

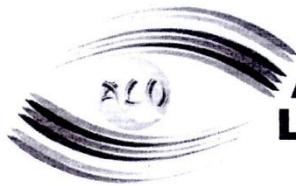
Sr.
Eugênio Dezen
Superintendente da Petrobrás

ASSOCIAÇÃO LUZ DO ORIENTE
(A.L.O.)

Marcelino Procópio da Silva Leite

Marcelino Procópio da Silva Leite

Marcelino Procópio da Silva, nº306, Bairro Industrial. CEP: 49.065-570
Aracaju/Sergipe/Brasil Fone: 3215-0447/99185868
Email: yaori_axe@hotmail.com



ASSOCIAÇÃO LUZ DO ORIENTE

Aracaju 28 de Julho 2010.

Ofício nº08/2010
Senhor: Presidente da Funcaju
Waldailson dos Santos Leite

A associação luz do Oriente está no segundo ano que desenvolve o evento prova de fogo evento este que tem o intuito de resgatar a cultura afro descendente do estado de Sergipe, demonstrando através de homenagens toda a importância e valorização do trabalho da corporação dos Bombeiros e feirantes sendo Santa Barbara a Padroeira e protetora dos bombeiros e feirantes vem por meio desta solicitar o apoio cultural que diz respeito à liberação de 100 camisas na cor vermelha para simbolizar a devoção a Santa Barbara que no Candomblé é representada por Iansã. Certos de podermos contar com o apoio do vosso Presidente Waldailson dos Santos Leite para o 2º cortejo de Santa Bárbara, que se realizará no dia 4 de dezembro. Desde já a Associação agradece pela sua atenção.

Presidente

Rita de Cássia Silva Leite

RECEBIDO
28/07/10
Fundação Municipal de Cultura
Tudorino e Espirito Santo
J. S. S. S.

Situada na Rua-Marcelino Procópio da Silva, nº306, Bairro Industrial.

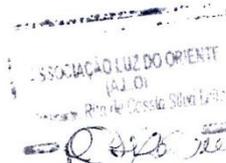


Aracaju/Se, de Novembro de 2011.

Ofício circular nº. 07/2011

Excelentíssimo: Sr
Deputado Federal:
Rogério Carvalho

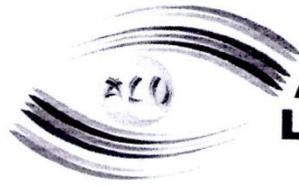
Associação Luz do Oriente A.L.O., sob nº05.833.779/0001-40 tendo sua sede localizada na rua: Marcelino Procópio da Silva nº 306, Bairro Industrial no Estado de Sergipe vem por meio deste solicitar de vosso senhor a liberação da subvenção para o decorrente ano para melhorar o atendimento da nossa comunidade. Desde já as Associações juntamente com seus contribuintes agradecem a colaboração.



Marcelino Procópio da Silva, nº306, Bairro Industrial. CEP: 49.065-570
Aracaju/Sergipe/Brasil Fone: 3215-0447/99185868

*Recbi
em 30/11/2011*

Aline Barbosa Melo
Secretária
Dep. Rogério Carneiro



ASSOCIAÇÃO LUZ DO ORIENTE

Ofício circular nº. 07/2011

Aracaju de Setembro 2011

Sr.ª

Vereador Chico Buchinho

No dia 04 de Dezembro do corrente ano, estaremos realizando o III Cortejo Afro em louvor a Iansã no sincretismo religioso Santa Barbara, na oportunidade iremos homenagear também os Bombeiros e Feirantes que tem como padroeira a referida santa.

Este evento reúne pessoas de toda comunidade Aracajuana, promovendo a tradição, estabelecendo relações de aproximação dos fieis com os simpatizantes para estabelecer uma forma de reparação sócio-cultural para com os afro-descendente e religiosos, objetivando dar visibilidade as matrizes africanas.

Neste sentido solicitamos de Vossa Excelência (12) caixas de Fogos Girândola para prestar homenagem a Santa Barbara durante o Cortejo.

Certos de contarmos com o apoio agradecemos antecipadamente.

Cordialmente

RECEBIDO
EM. 25 / 11 / 11
O/W

Marcelino Procópio da Silva, nº306, Bairro Industrial. CEP: 49.065-570

Aracaju/Sergipe/Brasil Fone: 3215-0447/99185868

Email: yaori_axe@hotmail.com



LIGA SERGIPANA DE BLOCOS E ESCOLAS DE SAMBA
FUNDADA EM 22/09/1989



FICHA DE FILIAÇÃO CARNAVAL 2009

TIPO DE FILIAÇÃO:

PROVISÓRIA ()

DEFINITIVA ()

NOME DA INSTITUIÇÃO: ASSOCIAÇÃO CULTURAL
BLOCO DE AFOXÉ VÁTORI

GÊNERO: AFOXÉ

ESPECÍFICO: Idem

ENDEREÇO DA SEDE: R. Marcelino Procopio de
Alva 306 B. Industrial Aracaju

FONE: 32150447

CELULAR: 88356037

RESPONSÁVEL OU PRESIDENTE: Rita de Cassia Leite

CPF: 23646130506

RG Nº: 545183

ENDEREÇO RESIDENCIAL: Idem a cima citada

ARACAJU (SE), 08/03/09.

Rita de Cassia Leite
ASSINATURA DO FILIADO



CERTIFICADO



Certificamos que

Vossa Senhoria **Idalécia ou Babalorixá ASSERMAN** participou do 20º Seminário da Lavagem da Consciência no dia 2 de dezembro de 2010 realizado no Sesc da rua de Bahia Bairro Siquiera Campos, no condôio de **OLIVITEIX X Y PALESTRANTE**.



Presidente

Idalécia ou Babalorixá Asserman
Lalorixá Maria-Angélica de Oliveira



Coord. do Evento

Anderson de Oliveira Lima
Produtor Cultural

REALIZAÇÃO: **ASSERMAN**

APOIO: **SESC**



HOMENAGEM DA P.N.R.

AS MULHERES JALOURIXAS

RITA DE CÁSSIA

ARREDETE 68.63.2002

FIM DE...

Anexo V

Fotos de eventos e cerimônias rituais

1. Cortejo de “Santa Bárbara”, realizado em 04 de dezembro de 2011.
2. Altar de Santa Bárbara / “Iansã.
- 3.
4. Cortejo “Águas de Yá Ori”, realizado em 02 de fevereiro de 2012.
5. Cortejo “Águas de Yá Ori”, 2012 – entrega de ofício ao Secretário Municipal de Participação Popular solicitando ao governo municipal a construção de uma estátua de Iemanjá na Orla do Bairro industrial.

6. Oferendas pra Oxum, destinadas à obrigação de filha-de-santo, em novembro de 2011.
7. Mãe Tassitaòò festeja o Ipeté de Oxum, que ocorre todo dia 31 de dezembro, 2011.

8. Bloco “Grito e Raça” – Afoxé “Yá Ori”, domingo de carnaval, fevereiro de 2012.
9. Caruru de Cosme e Damião, em 17 de dezembro de 2011.

10. Lavagem da Conceição em homenagem a Oxum – Mãe Tassitaòò participa como convidada da Comissão de Sacerdotes dos Candomblés.
11. Mãe Tassitaòò em meio aos fiéis na frente da Catedral de Aracaju, ponto final da Lavagem da Conceição.



Mãe Tassitaò com filha-de-santo – Cortejo de Santa Bárbara / Iansã, em 04 de dezembro de 2011.



Altar de Santa Bárbara / Iansã em 04 de dezembro de 2011.



Cortejo “Águas de Já Ori” – Dia 02 de fevereiro - Homenagem à Iemanjá.



Entrega de ofício ao Secretário Rômulo Rodrigues (acompanhado dos vereadores Rosângela Santana e Emanuel Nascimento), solicitando a construção de estátua de Iemanjá na Orla do Bairro Industrial.

(Em 02 de fevereiro – Dia de Iemanjá)



Oferendas pra Oxum destinadas à obrigação de Filha-de-santo, em 09 de novembro de 2011.



Mãe Tassitaò festeja o Dia de Ipeté – 31 de dezembro de 2011, homenagem à Oxum.



Bloco “Grito e Raça” (Afoxé Yá Ori) – Domingo de carnaval, 19 de fevereiro de 2012.



Caruru de Cosme e Damião, em 17 de dezembro de 2011.



Cortejo de Oxum – Mãe Tassitaò participa como convidada da Comissão de Sacerdotes dos Candomblés (ao lado o Vereador Emanuel Nascimento)



Mãe “Tassitaò em meio aos fies na frente da Igreja Catedral de Aracaju, ponto final do Cortejo de Oxum.

***Créditos: Izabella Santos**

Anexo VI

Folhetos de Novena

1. Novena de Santa Bárbara.
2. Novena de São José.

ALO - ASSOCIAÇÃO LUZ DO ORIENTE

II ANO DA NOVENA DE SANTA BARBARA

DE 26 DE NOVEMBRO A 04 DE DEZEMBRO DE 2019

A VIDA SEM DEUS NÃO É NADA! ASSIM TEMOS O EXEMPLO DE SANTA BARBARA

CANTO DO INCENSO

Subiu precioso incenso até o trono do Altíssimo, incensai gloriosa SANTA BARBARA com perfume suavíssimo (3x)

MISTERIOS DO TERÇO (segunda e quinta-feira)

1. *Contemplamos: a saudação do Anjo Gabriel a Nossa Senhora;*
2. *Contemplamos: a visita de Nossa Senhora a prima Isabel;*
3. *Contemplamos: o nascimento do menino Jesus;*
4. *Contemplamos: a apresentação de Jesus no templo;*
5. *Contemplamos: o encontro de Jesus no templo no meio dos Doutores da Lei.*

MISTERIOS DO TERÇO (terça e sexta-feira)

1. *Contemplamos: a agonia mortal de Jesus no horto;*
2. *Contemplamos: o açoitar e flagelamento de Jesus em casa de Pilatos;*
3. *Contemplamos: a coroação de Jesus com coroa de espinhos;*
4. *Contemplamos: a condenação de Jesus a morte na cruz;*
5. *Contemplamos: a crucificação e a morte no alto do calvário.*

MISTERIOS DO TERÇO (quarta-feira, sábado e domingo)

1. *Contemplamos: a ressurreição triunfante de Jesus;*
2. *Contemplamos: a ascensão de Jesus ao Céu;*
3. *Contemplamos: vinda do Espírito Santo sobre os Apóstolos;*
4. *Contemplamos: a ascensão de Maria aos Céus;*
5. *Contemplamos: A coroação de Maria Santíssima como Rainha e Senhora do céu e da terra.*

SALVE RAINHA DE SANTA BARBARA

1. *A TEUS PÉS VENHO SENHORA MINHA / OUVI MEUS ROGOS, SALVE RAINHA (2x).*
2. *Dai-me auxílio, paz e concórdia / oh mãe amável de misericórdia (2x).*
3. *As nossas almas, mãe de ternura / de ti espera vida e doçura (2x).*
4. *Virgem sem culpa nossa esperança / o paraíso de Deus alcança (2x).*
5. *Neste desterro por ti clamamos / para ser salvo a ti bradamos (2x).*
6. *Amparai a todos que estão em trevas / os degradados filhos de Eva (2x).*
7. *No escuro vale em que moramos / a ti clamamos triste chorando (2x).*
8. *Salve teus filhos na extrema hora / pia Senhora, advogada nossa (2x).*
9. *Os teus olhos para nós volta / e não nos deixe Senhora nossa (2x).*
10. *Leva a todos a eterna luz / oh mãe propícia mostrai Jesus (2x).*

11. Bendito o fruto do vosso ventre / oh mãe piedosa, virgem clemente (2x).
12. Rogai por nós mãe de Jesus / por nosso amor morto na cruz (2x).
13. A Jesus gozamos por ti Maria / nossa alegria no céu. Amem (2x).

BENDITO DE SANTA BARBARA

1. SANTA BARBARA virgem venha nos valer / dai-nos força e coragem para nós vencer (2x).
2. SANTA BARBARA virgem santa desde a hora que nasceu / quem c'hamar por SANTA BARBARA meu Jesus paz na minha alma (2x).
3. Donde vem minha SANTA BARBARA de manhã toda orvalhada / eu ver ho do céu Senhora acalmando a trovoadá (2x).
4. Mandeí chamar os pedreiros que fortaleza furiá / SANTA BARBARA encacerosse sete anos e um dia (2x).
5. Donde vem minha SANTA BARBARA com o cálice de ouro na mão / vem aparando as estrelas para nos livrar dos trovão (2x).
6. Em cima daquela pedra SANTA BARBARA se prostou / pedindo a Jesus Cristo para nos livrar do terror (2x).
7. O seu pai era gentil inspirado lhe dizia / SANTA BARBARA está no céu com prazer e alegria (2x).
8. SANTA BARBARA para o raio São Jerônimo o trovão / hoje quem está brilhando é São Cosme e Damião (2x).
9. Veja como estão brilhando as estrelas lá no céu / é minha SANTA BARBARA virgem e Maria sobre o seu véu (2x).
10. Ofereço este bendito ao senhor que está na cruz / a minha SANTA BARBARA virgem e ao menino Jesus (2x).

RESPONSÓRIO DE SANTA BARBARA

1. Os Anjos e Santos vos louvam / SANTA BARBARA ouvi nossa voz.
2. SANTA BARBARA amiga dos pobres / SANTA BARBARA ouvi nossa voz.
3. Modelo de Santidade / SANTA BARBARA ouvi nossa voz.
4. Amante da vida oculta / SANTA BARBARA ouvi nossa voz.
5. SANTA BARBARA ROGAI POR NÓS
6. Vós sois Padroeira dos Bombeiros / SANTA BARBARA rogai por nós.
7. Coluna da Santa Igreja / SANTA BARBARA rogai por nós.
8. Vós sois protetora dos pescadores / SANTA BARBARA rogai por nós.
9. Zelosa amante das almas / SANTA BARBARA rogai por nós.
10. SANTA BARBARA AO CEU NOS GUIAI
11. Marte da Santa Igreja / SANTA BARBARA ao céu nos guiai.
12. Vós sois palma da paciência / SANTA BARBARA ao céu nos guiai.
13. Livro da Custidade / SANTA BARBARA ao céu nos guiai.
14. Rosa da Caridade / SANTA BARBARA ao céu nos guiai.
15. Nossa amável padroeira / SANTA BARBARA ao céu nos guiai.
16. SANTA BARBARA ROGAI POR NÓS.

ORAÇÃO FINAL DE SANTA BARBARA

Deus vos salve, generosa Barbara, gloriosa virgem, fragrante rosa do paraíso, Candido lírio de castidade. Deus vos salve, ó virgem toda formosa, lavada na fonte da pureza, doce benigna e devota vaso de todas as virtudes. Deus vos salve Barbara serena, como a lua cheia, seguindo o Esposo Divino com doce cântico e alegre júbilo. Deus vos salve, Barbara venturosa, que bem preparada neste mundo, passastes com o Divino Esposo para os prazeres do paraíso. Deus vos salve, brilhante pérola da preciosa Coroa de Jesus; favorecei-nos benignamente, assim na vida como na morte. Rogai por nós, bem-aventurada Barbara, para que sejamos dignos das promessas de Cristo.

OREMOS

Senhor, nós vos pedimos que a intercessão da gloriosa SANTA BARBARA, virgem e mártir vossa sempre nos ajude, para que não morramos de repente, mas, antes do dia da nossa morte, saudavelmente corroborados com os Santos Sacramentos de vosso corpo e sangue, e união extrema, sejamos preservados de todos os males e depois conduzidos aos reinos celestes. Por vós, Senhor Jesus Cristo, que viveis e reinais por todos os séculos dos séculos AMÉM.

SWA



ALO - ASSOCIAÇÃO LUZ DO ORIENTE

ILÊ AXÊ OLOLA TASSYTAÔÔ

II ANO DA NOVENA DE SÃO JOSÉ

DE 11 A 19 DE MARÇO DE 2012

TERÇO DE SÃO JOSÉ

Meu glorioso São José, nas vossas maiores aflições e tribulações não vos valeu o anjo do Senhor? Valei-me, São José! (nas contas do grande)

São José valei-me! (nas contas da pequena)

Jesus, Maria e José! (no final de cada dezena)

Oferecimento:

A vós, glorioso São José, ofereço este terço em louvor e gloria de Jesus e de Maria, para que seja minha luz e guia, minha proteção e defesa, minha fortaleza e alegria em todos os meus trabalhos e tribulações, principalmente, na hora da agonia. Pelo nome de Jesus, pela gloria de Maria, imploro o vosso poderoso patrocínio, para que me alcanceis a graça que tanto desejo. Falai em meu favor, advogai a minha causa no céu, e na terra alegrai a minha alma, para honra e gloria vossa, de Jesus e de Maria. Assim Seja.

01. Canto de Início: Como São Belos

*Como são belos os pés do mensageiro que anuncia a paz,
Como são belos os pés do mensageiro que anuncia o Senhor,*

Ele vive, Ele reina, Ele é Deus e Senhor (bis),

*O meu Senhor chegou com toda Gloria, vivo ele está,
Ele está bem junto a nós, seu Corpo Santo a nos tocar e vivo eu o sei*

02. Eu tenho um amigo que me ama

*I - Eu Tenho um amigo que me ama, me ama, me ama!
Eu tenho um amigo que me ama seu nome é Jesus.*

*II - Que me ama que me ama que me ama, com eterno amor.
Que me ama que me ama que me ama, com eterno amor.
Que me ama que me ama que me ama, com eterno amor.*

III – Tu tens um amigo que te ama, te ama, te ama.
Tu tens um amigo, que te ama seu nome é Jesus.
Que me ama que me ama que me ama, com eterno amor.
Que me ama que me ama que me ama, com eterno amor.

IV – Nós temos um amigo que nos ama, nos ama, nos ama.
Nós temos um amigo que nos ama seu nome é Jesus!
Que me ama que me ama que me ama, com eterno amor.
Que me ama que me ama que me ama, com eterno amor.

03. Olho em Tudo

Olho em tudo e sempre encontro a ti, estás no Céu, na terra, onde for,
Em tudo que me acontece encontro teu amor, já não se pode mais deixar de crer no teu amor.
É impossível não crer em ti / É impossível não te encontrar, é impossível não fazer de ti meu ideal.

04. Reunidos Aqui

Reunidos aqui só pra louvar ao Senhor, novamente aqui, em união algo bom há de acontecer,
Algo bom Deus tem para nós, reunidos aqui só pra louvar ao Senhor.

05. Quando Jesus Passar

Refrão: Quando Jesus passar, (3x) / Eu quero estar no meu lugar

No telonio ou jogando a rede, sob a figueira ou a caminhar,
Buscando água pra minha sede, querendo ver meu Jesus passar.

Refrão: Quando Jesus passar, (3x) / Eu quero estar no meu lugar

No meu trabalho, na minha casa, no meu estudo e no meu laser,
No compromisso e no meu descanso, no meu direito e no meu dever

Refrão: Quando Jesus passar, (3x) / Eu quero estar no meu lugar

Nos meus projetos olhando em frente no meu sucesso e na decepção
No sofrimento que fere a gente sonhando um sonho de um mundo irmão

Refrão: Quando Jesus passar, (3x) / Eu quero estar no meu lugar

Com meus amigos com minha gente, com quem da vida já se cansou,
A semear e a espalhar sementes, na terra onde meu Deus andar

06. O nome de Jesus é doce

*O nome de Jesus é doce, traz gozo, paz e alegria, cantando essa melodia Jesus, Jesus, Jesus,
Subindo, subindo, subindo para o céu eu vou
Tristeza não vai comigo, porque Jesus já me libertou
Joguei a tristeza fora e em paz agora contente estou*

07. Dê um sorriso só

*Dê um sorriso só, sorriso aberto, sorriso certo, cheio de amor (bis)
Quem tem Jesus gosta de cantar, estás sempre sorrindo mesmo quando não dá
Tropeça aqui, oi cai acolá,
Mas depressa levanta e começa a cantar, mas depressa levanta e começa (bis)*

08. Estou Pensando

Refrão: Estou pensando em Deus, estou pensando no amor (2x)

*I – Os homens fogem do amor, e depois que se esvaziam,
No vazio se angustiam e duvidam de você,
Você chega perto deles, mesmo assim ninguém tem fé.*

Refrão: Estou pensando em Deus, estou pensando no amor (2x)

*II – Eu me angustio quando vejo, que depois de dois mil anos,
Entre tantos desenganos poucos vivem sua fé
Muitos falam de esperança, mas esquecem de você.*

Refrão: Estou pensando em Deus, estou pensando no amor (2x)

*III – Tudo podia ser melhor, se meu povo procurasse
Nos caminhos onde andasse pensar, mas, no seu Senhor,
Mas você fica esquecido e por isso falta o amor.*

Refrão: Estou pensando em Deus, estou pensando no amor (2x)

*IV – Tudo seria bem melhor, se o natal não fosse um dia,
E se as mães fossem Maria e os Pais fossem José,
E os filhos se parecessem com Jesus de Nazaré.*

09. Canto de SÃO JOSÉ

I – Vinde Alegre, cantamos a Deus demos louvor, A um pai exaltemos, sempre com mais fervor.

Refrão: São José, a vós nosso amor sede nosso bom protetor, Aumentai o nosso fervor! (2x).

II – São José triunfante, da Gloria vai gozar e prá sempre reinante, no Senhor repousar.

Refrão: São José, a vós nosso amor sede nosso bom protetor, Aumentai o nosso fervor! (2x).

III – Vós esposo preclaro, amantíssimo pai, dos Cristãos firmê amparo, este canto aceitai.

Refrão: São José, a vós nosso amor sede nosso bom protetor, Aumentai o nosso fervor! (2x).

IV – Já cinges a coroa, na glória celestial, o céu vos entoa um louvor eternal

Refrão: São José, a vós nosso amor sede nosso bom protetor, Aumentai o nosso fervor! (2x).

V – José, por um Decreto de Deus, o criador desposastes, discreto, a Mãe do Salvador.

Refrão: São José, a vós nosso amor sede nosso bom protetor, Aumentai o nosso fervor! (2x).

VI – Quis o verbo Divino, dar-vos o nome de Pai, um Glorioso destino, para nós implorai.

Refrão: São José, a vós nosso amor sede nosso bom protetor, Aumentai o nosso fervor! (2x).

VII – Ao Senhor já nascido, amoroso abraçais, do lá no Egito, fugido, do perigo Salvais.

Refrão: São José, a vós nosso amor sede nosso bom protetor, Aumentai o nosso fervor! (2x).

VIII – Ó Trindade inefável, a oração escutai, de quem nos ama, afável de José nosso Pai.

Refrão: São José, a vós nosso amor sede nosso bom protetor, Aumentai o nosso fervor! (2x).

VIVA A SÃO JOSÉ.

VARSA 03.2011

